

||| Я. А. ЛЕНЦМАН · ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА |||

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

—
Я. А. ЛЕНЦМАН

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА**

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

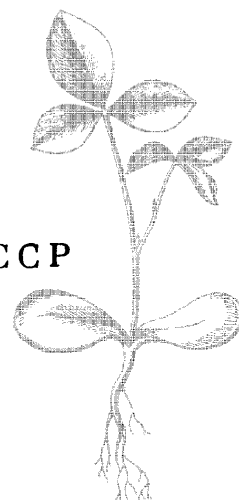
А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

Я. А. ЛЕНЦМАН

ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
Москва 1958



В книге рассматриваются основные вопросы происхождения христианской религии и церковной организации, идеологические корни первоначального христианства, подробно анализируется раннехристианская литература и начало процесса подготовки христианства к превращению в господствующую религию Римской империи. Показаны также критика христианства античными философами и причины возникновения ранних еретических движений в христианстве II в. н. э. Автор использовал археологические и папирусные источники.

Ответственный редактор

С. И. КОВАЛЕВ

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о происхождении христианства, об основных вехах его развития вплоть до превращения в государственную религию распадавшейся Римской империи, о причинах победы христианства над многими конкурировавшими с ним религиями никогда не был только научно-теоретическим. Его решение очень важно и в плане исследования общественных настроений и идеологии в период разложения рабовладельческого строя. Однако главное, актуально-политическое значение этого вопроса состоит в том, что его научное решение, разоблачая миф о божественном происхождении христианства и показывая конкретные, материальные корни возникновения и победы этой наиболее влиятельной из трех так называемых мировых религий, подрывает важнейшую основу церковной идеологии.

Научное рассмотрение проблемы происхождения христианства показывает, что оно, как и всякая другая религия, возникло в определенных, закономерно вызвавших его появление социально-экономических условиях. Применение строго научных методов исследования показывает далее, что победа христианства над другими религиями была обусловлена вовсе не какими-то его «высокими» принципами и моральными качествами. Победа христианства была вызвана целым рядом обстоятельств, среди которых далеко не последнюю роль сыграл отказ церкви от бунтарской идеологии раннехристианских общин и примирение церковной верхушки с правящими кругами Римской империи. Наконец, изучение дошедших до нашего времени источников по древнейшей истории христианства показывает, что, несмотря на многократное скрупулезное

редактирование и переделки евангелий церковниками, традиционное жизнеописание Иисуса полно внутренних противоречий, а сравнение евангельского рассказа с другими раннехристианскими источниками показывает его абсолютную несостоятельность с исторической точки зрения.

Именно потому, что научное исследование этой проблемы разрушает ортодоксальную догму и выбивает из рук церковников важнейшее орудие их проповеди, изучение раннего христианства всегда велось в условиях острой политической борьбы. Уже сам принцип научного подхода к раннехристианским памятникам как к историческим источникам и применение к ним принятых в науке методов исследования встречал всегда резкое противодействие со стороны церкви, которая, разумеется, предпочитала считать их предметом не исследования, а веры — «священным писанием», в котором каждая буква является откровением. Даже в 1955 г. на международном конгрессе историков в Риме папа Пий XII выступил с заявлением, что для католиков вопрос о существовании Иисуса является вопросом не науки, а веры.

До начала XVIII в., в условиях безраздельно господствовавшего клерикального мировоззрения, вопрос о происхождении христианства не ставился в плане научного изучения. Не только церковники, но, как правило, и их противники не сомневались в достоверности Нового завета. Даже выступавшие против власти католической церкви народные революционные движения проходили обычно под лозунгами возврата к евангельскому христианству. Так было во время крупных крестьянских восстаний в Англии (восстание под руководством Уота Тайлера в 1381 г.), в Чехии (табориты в 1419—1434 гг.), в Германии (Великая крестьянская война в 1524—1525 гг.), во время Английской революции в середине XVII в.

Только в конце XVII и особенно в XVIII в. — в «век просвещения» — развился новый критический подход к памятникам раннехристианской литературы, в частности к евангелиям. Одним из инициаторов рационалистического подхода к евангельской традиции в первой половине XVIII в. был немецкий ученый Г. С. Реймарус. Он отвергал евангельские чудеса, считал Иисуса не богом, а одним из еврейских пророков и доказывал, что последователи Иисуса выкрали его тело и придумали историю об его вос-

кресении. Реймарус, опасаясь преследований церкви, побоялся опубликовать свою работу, и она была издана лишь после его смерти знаменитым немецким писателем Г. Э. Лессингом. Критикой церковной догмы занимались также английские материалисты и дейсты XVII и начала XVIII в.

Во второй половине XVIII в. ряд других идеологов выступавшей в то время против феодализма буржуазии, прежде всего Вольтер и энциклопедисты круга Гольбаха и Дидро, в своей борьбе против крепостничества не останавливались перед острой критикой церковного мракобесия, этой важнейшей идеологической опоры феодальных порядков. Французские просветители остро обличали обскурантизм католической церкви и призывали «раздавить гадину»¹. Они указали на множество противоречий в евангелиях. Вольтер правильно подметил близость взглядов и даже терминологии четвертого евангелия (от Иоанна) и иудейско-эллинистического философа Филона, проживавшего на рубеже новой эры в Александрии египетской.

Общий прогресс, достигнутый в методике научного анализа исторических источников в начале XIX в., отразился и на изучении проблемы возникновения христианства. Итоги критического изучения важнейших памятников наиболее ранних периодов истории Греции, например поэм Гомера, показали ряд внутренних противоречий и напластований, относящихся к разным периодам, иногда отдаленным друг от друга на целые столетия. Аналогичные выводы были получены при исследовании источников по древнейшей истории Рима.

Применение новых методов исторического исследования к евангельской литературе сразу же показало абсолютную несостоятельность традиционной церковной догмы. Первые шаги в области систематической критики новозаветных сочинений были сделаны в первой четверти прошлого века. Инициатива здесь принадлежала Ф. Х. Бауру (1792—1860), профессору теологии в Тюбингенском университете в Германии. Будучи убежденным гегельянцем, Баур попытался применить гегелевский диалектический метод к изучению раннехристианской литературы.

¹ *Ecrasez l'infâme* — «гадиной» Вольтер пазывал католическую церковь.

Он и его последователи — так называемая тюрбингенская школа — обратили внимание на наличие в новозаветных сочинениях двух враждебных друг другу тенденций. Одна была обусловлена иудейскими корнями христианства и приписывалась апостолам — непосредственным ученикам Иисуса, главным образом Петру. Другая стремилась к разрыву с иудаизмом и связывалась в Новом завете с именем апостола Павла (паулинизм). По мнению тюрбингенцев, евангелия, согласно философской концепции Гегеля, представляют синтез этих двух противоположностей и являются одной из наиболее поздних частей Нового завета. В связи с этим последователи Баура провели большую работу по датировке отдельных новозаветных сочинений. Заслугой тюрбингенской школы было то, что она впервые приступила к систематическому анализу новозаветных евангелий. Она вскрыла многочисленные расхождения между тремя первыми, так называемыми синоптическими евангелиями и евангелием от Иоанна, установила, что древнейшим из них является евангелие от Марка, указала на массу противоречий в евангелиях и, наконец, доказала, что большая часть посланий, приписываемых апостолу Павлу, не могла быть написана раньше II в. Таким образом, работы тюрбингенцев дали много ценного для научной критики текста раннехристианских сочинений; однако в силу их идеалистического мировоззрения тюрбингенцы совершенно не касались социально-экономической стороны проблемы происхождения христианства.

Согласно определению Ф. Энгельса, тюрбингенская школа «в критическом исследовании... идет настолько далеко, насколько это возможно для *теологической* школы. Она признает, что все четыре евангелия являются... позднейшими переработками... Она вычеркивает из исторического повествования все чудеса и все противоречия как недопустимые; но из остального она пытается «спасти все, что можно еще спасти»... Но уж, конечно, все то, что тюрбингенская школа отвергает в Новом завете как неисторическое или подложное, можно считать для науки окончательно устраненным»¹.

Следующий, после Ф. Х. Баура, шаг в научной критике евангелий был сделан доцентом теологии Д. Ф. Штраусом.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 414.

который попытался применить сравнительный метод при исследовании сообщений евангелистов об Иисусе. В двухтомной «Жизни Иисуса» (1835—1836) Штраус неопровержимо доказал, что чуть ли не все эти сообщения являются мифами, заимствованными из других, предшествовавших христианству религий и что в основе веры в божественность Иисуса лежало распространенное среди евреев ожидание пришествия спасителя — мессии (буквально: помазанника божия). Следует отметить, что в третьем издании своей книги Штраус, выделяя группу преданий, якобы восходящих к историческому Иисусу, сделал серьезные уступки церковной традиции, вероятно, надеясь получить кафедру профессора теологии в Цюрихском университете. Однако потерпев неудачу в этом предприятии, Штраус затем отказался от сделанных раньше уступок.

Большие заслуги в изучении раннехристианской литературы имел Бруно Бауэр, профессор теологии в Боннском университете. В 1840—1842 гг. он опубликовал исследования: «Критика евангельской истории Иоанна» и «Критика евангельской истории синоптиков», в которых показал, что евангелия не заслуживают доверия как источник о жизни Иисуса и что значение их состоит главным образом в том, что они изображают общую обстановку деятельности раннехристианских общин. В дальнейших трудах Бауэра (особенно «Христос и цезари», 1877 г.), в отличие от труда Штрауса, подчеркивались не иудейские, а греко-римские источники христианства. По мнению Бауэра, христианство представляло собой своеобразный синтез греко-римского философского течения — стоицизма и эллинизированного иудаизма. Такое умозаключение логически привело Бауэра к отрицанию историчности Иисуса. Критические исследования Бауэра подняли против него целую бурю среди церковников. Он был лишен права преподавания в университете, его критические выводы замалчивались, сам он длительное время подвергался преследованиям.

Развернутую оценку значения исследований Б. Бауэра дал Энгельс, который в статье «Бруно Бауэр и раннее христианство» писал: «Официальные теологи, в том числе и Ренан, списывали у него и поэтому единодушно его замалчивали. Между тем, он стоял больше, чем все они, вместе взятые, и сделал больше их всех в вопросе, кото-

рый интересуется и нас, социалистов: в вопросе об историческом происхождении христианства»¹.

После работ представителей тюбингенской школы, Штрауса и Бауэра, даже для некоторых представителей католицизма и православия стала очевидной невозможность удержать их прежние позиции. Типичной в этом отношении была эволюция взглядов французского писателя Э. Ренана (1823—1892), который, несмотря на полученное им католическое богословское образование, все же в напечатанных в свое время сочинениях («Жизнь Иисуса», «Апостолы» и др.) под влиянием выводов указанных выше ученых пытался изобразить Иисуса как человека, а не как бога.

Главным, имевшим большое научное значение выводом из критических трудов перечисленных исследователей было неопровержимое доказательство того, что все четыре входящие в Новый завет евангелия составлены не раньше II в. и что они, таким образом, принадлежат к числу наиболее поздних канонических сочинений. Установление относительной и частично даже абсолютной датировки отдельных новозаветных посланий позволило доказать, что почти все они предшествовали евангелиям. Между тем образ Иисуса в евангелиях изобилует множеством псевдоконкретных подробностей, которых нет и в помине в более ранних христианских сочинениях. Это обстоятельство неизбежно подводило объективных исследователей к выводу, что евангелия не могут служить документом, подтверждающим существование Иисуса.

Серьезным недостатком и представителей тюбингенской школы и ее противников было то, что, будучи идеалистами, они не изучали христианство как исторически обусловленное явление, возникшее и распространившееся в определенной конкретно-исторической обстановке, и, следовательно, представлявшее собой идеологическое выражение внутренних противоречий, имевших место в рабовладельческой римской державе. Для всех названных ученых христианство было проявлением какой-то абсолютной истины. Такие вопросы, как социальная база раннего христианства и его общественно-политическая программа, тюбингенцами даже не ставились.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 602.

Большое внимание именно этим вопросам уделяли классики марксизма, главным образом Ф. Энгельс. Он постоянно интересовался этой проблемой и уделял ей внимание в таких работах, как «Людвиг Фейербах», «Анти-Дюринг», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и др. В литературном наследии Энгельса имеются три работы, специально посвященные истории раннего христианства: некролог памяти Б. Бауэра «Бруно Бауэр и раннее христианство» (1882 г.)¹, «Книга откровения» (1883 г.)² и «К истории раннего христианства» (1894 г.)³. В этих работах Энгельс не только дал оценку основных достижений в области критики новозаветных сочинений, но и развил новую теорию происхождения христианства с точки зрения научного материализма.

Энгельс обращал основное внимание на исследование идеологических корней и социальной сущности раннего христианства. Первоначальное христианство он характеризовал как религию рабов и угнетенных. Он подчеркивал, что раннее христианство состояло из бесчисленного множества сект, ведших между собой дарвиновскую борьбу за существование. Идеология всех этих сект полна была всяческих предрассудков и суеверий. Однако христианство смогло повести за собой массы и добиться победы, так как оно в условиях беспросветной нищеты и отчаяния указало страждущим и обремененным выход, хотя и иллюзорный, из их ужасного положения, обещав этот выход не в действительном, а в потустороннем мире. В качестве факторов, которые содействовали распространению христианства, Энгельс указывал на отсутствие в нем в его начальный период обрядности и ритуала, на то, что оно в своей проповеди отменяло всякие этнические и социальные перегородки, выдвинуло идею равенства, правда, понимаемого отрицательно, т. е. как равенство в первородном грехе и перед богом. Наконец, Энгельс указывал, что первоначальное христианство отличалось бунтарским духом и здоровым стремлением к мести римским властям.

Классики марксизма подчеркивали, что «с такой религией как христианство нельзя покончить *только* с помощью насмешек и нападок, ее нужно также *преодолеть*

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 602—610.

² Там же, т. XVI, ч. 1, стр. 159—164.

³ Там же, т. XVI, ч. 2, стр. 409—431.

научно, т. е. путем исторического объяснения, а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание»¹. Круг идей, высказанных Марксом и Энгельсом, был затем развит и конкретизирован во многих работах марксистских, главным образом советских, историков христианства.

Важный шаг в дальнейшем изучении идеологических корней христианства был сделан в начале нашего столетия. Большая группа буржуазных ученых, частично даже верующих христиан, которых принято объединять под общим наименованием «мифологическая школа», пошла по линии критики новозаветной литературы значительно дальше, чем тюрингенцы. Представители мифологической школы пришли к общему выводу, что наука фактически не располагает никакими достоверными сведениями об историческом существовании Иисуса. Такие утверждения встречаются впервые в трудах французских мыслителей конца XVIII в.; однако возникновение целой мифологической школы оказалось возможным лишь на базе итогов критической работы, проделанной тюрингенцами, и фактически явилось дальнейшим развитием их выводов. В самом деле, после того как было доказано, что евангелия составлены в середине II в., вполне закономерным стало сомнение в историчности традиционного основателя христианства. К числу тех ученых, которые, отвергали историчность Иисуса, принадлежат Дж. Робертсон, В. Б. Смит, А. Немоевский, А. Дреус, П.-Л. Кушу и многие другие².

Необходимо отметить, что по крайней мере большинство представителей мифологической школы, как и их предшественники — тюрингенцы, были далеки не только от марксизма, но и вообще от атеизма. Наоборот, многие из них стремились лишь подправить и подчистить христианство, сохранить за ним ореол морального превосходства над другими религиями. Старые предрассудки, по определению В. И. Ленина, заменяли «еще более гаденькими и подлыми предрассудками»³. К тому же если в вопросе о

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. X, стр. 352.

² Их важнейшие труды: Дж. Робертсон. Евангельские мифы. М., 1923; А. Немоевский. Философия жизни Иисуса. М., 1923; А. Дреус. Миф о Христе, т. I—II, М., 1934; его же. Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930; П.-Л. Кушу. Загадка Иисуса. М., 1930; его же. Закат бога. М., 1929; Э. Мутье-Русса. Существовал ли Иисус Христос? М., 1929.

³ В. И. Ленин. Сочинения, т. 33, стр. 205.

мифичности Христа представители мифологической школы были единомышленны, то между ними были серьезные разногласия о том, как возник этот миф, каким образом, из каких источников сложился евангельский образ Иисуса. Говоря иными словами, сильной стороной представителей этой школы было углубление критики новозаветной литературы, но по целому ряду причин, среди которых одной из важнейших являлась скудость источников, эти ученые не смогли достаточно полно определить, каковы были подлинные исторические источники евангельского мифа.

Среди такого рода попыток решения проблемы источников евангельского мифа наибольший интерес представляют, пожалуй, работы английского ученого начала нашего столетия Дж. Робертсона. Он продолжил изыскания английского этнографа Дж. Фрезера, который в своем известном труде «Золотая ветвь» при помощи сравнительно-исторического метода стремился найти параллельные явления в обычаях и духовном развитии разных народов. По мнению Фрезера, корни религий кроются в магических обрядах первобытных племен. Он обратил внимание на то, что у многих племен (особенно Передней Азии) был широко распространен культ умирающего и воскресающего бога и, в частности, обычай умерщвлять племенного вождя или его сына ради того, чтобы обеспечить плодородие почвы. Робертсон применил эти идеи Фрезера к проблеме происхождения христианства и пришел к выводу, что здесь мы, по существу, имеем дело с таким же процессом и что, следовательно, евангельский миф развился из дохристианских религиозных представлений о божестве Иисусе. Робертсону удалось обнаружить кое-какие следы дохристианского культа Иисуса. Интересно его замечание, что некоторые части евангелия от Марка и других синоптиков являются просто пересказом сцен из ритуального обряда, темой которого были дохристианские «страсти господни».

Идея Дж. Робертсона о необходимости исследовать дохристианские корни культа Иисуса была подхвачена рядом других представителей мифологической школы, в частности Т. Уайтекером и В. Б. Смитом. Первый считал, что культ новозаветного Иисуса восходит непосредственно к домонотеистическому еврейскому культу Иисуса, персонифицированному в Ветхом завете в качестве продолжателя Моисея. О том, что ветхозаветный Иисус, сын

Навина, действительно был первоначально божеством, свидетельствует с достаточной убедительностью известный библейский эпизод, в котором он приказал солнцу остановиться. В свою очередь американский ученый В. Б. Смит стремился показать, что имя «Иисус» задолго до возникновения христианства было эпитетом иудейского бога Ягве, причем почитатели Ягве-Иисуса называли себя назареями. Весь евангельский миф Смит толковал в аллегорическом духе.

А. Древис — один из наиболее известных представителей мифологической школы. Однако главной его заслугой является лишь популяризация концепций и аргументаций его предшественников. Аналогично В. Б. Смицу он считал, что христианство произошло из гностицизма¹.

В начале нашего столетия польский публицист А. Немоевский, опираясь на ряд преимущественно поверхностных аналогий, пытался вывести евангельский миф непосредственно из астральных мотивов.

Новую струю в изучение исторических корней евангельского рассказа внес П.-Л. Кушу, один из ближайших друзей знаменитого французского писателя Анатоля Франса. Кушу убедительно подчеркнул, что основным возражением против реального существования человека Иисуса является изображение Иисуса в древнейших христианских источниках (Откровение Иоанна и послания, приписываемые апостолу Павлу) как божества. Для первых христиан Иисус был не человеком, а «агнцем, закланным от начала мира». Лишь во II в., в связи с ростом числа христиан из язычников, по мнению Кушу, постепенно создавалась, а затем обросла подробностями земная биография Иисуса. Автором первого евангелия, как полагал Кушу, был еретик середины II в. Маркион. Канонические евангелия были созданы лишь в противовес евангелию Маркиона.

Идеи Кушу были развиты французским писателем Э. Дюжарденом, который, исходя из общесоциологических соображений, обратил внимание на то, что в истории не наблюдалось случаев обожествления пророков, но зато в

¹ Так называется мистическое учение о «гносисе» как особом знании, открывающем пути познания сущности бога. Гностицизм был распространен в восточных областях Римской империи в первые века нашей эры.

древности часто встречались случаи антропоморфизации божеств. Во всех ранних христианских сочинениях Иисус изображается не как человек, одаренный пророческим даром, а как бог. Начало христианства Дюжарден относит ко времени около 27 г. н. э., когда после исполнения ритуального обряда, изображавшего сцены смерти и воскресения дохристианского божества Иисуса, некоторые из верующих, названные апостолами, стали уверять, что видели воскресение из мертвых героя этой драмы. Евангельский рассказ был, по мнению Дюжардена, создан уже после Иудейской войны 66—73 гг., когда христианство стало себя считать наследником сыгравшего уже свою роль иудаизма.

Таковы в самых общих чертах основные идеи наиболее значительных представителей мифологической школы, поскольку речь идет о попытках определить подлинные источники евангельского мифа. Некоторые из этих попыток вряд ли могут быть приняты. К таковым, на наш взгляд, относятся концепции А. Немоевского и Э. Дюжардена. Зато при современном уровне наших знаний весьма плодотворной кажется идея о дохристианском культе божества Иисуса, подвергшегося очеловечению во II в. К этой идее, как мы видели, приходят многие исследователи. Следовательно, основным достижением мифологической школы, взятой в целом, является разоблачение евангельского мифа о богочеловеке Иисусе.

Если подходить к современной историографии раннего христианства в этом плане, то, пожалуй, не менее показательной, чем появление довольно сильной мифологической школы, следует считать весьма симптоматическую эволюцию, которая на протяжении последнего столетия произошла во взглядах так называемой исторической школы — сторонников гипотезы о земном существовании Иисуса. Один пример достаточно наглядно покажет, сколь далеко продвинулось развенчание евангельского мифа даже в кругах, связанных с католицизмом. В третьей четверти прошлого века большое впечатление на значительные круги верующих христиан произвели книги упомянутого уже французского писателя Э. Ренава, который считал подлинным чуть ли не весь рассказ синоптических евангелий об Иисусе и стремился лишь охарактеризовать евангельского Иисуса как человека, а не бога. В начале нашего столетия

французский же католический священник А. Луази был отлучен от церкви за свои заявления о том, что дошедшие до нас источники не дают ничего конкретного о жизни Иисуса и вообще об идеологии древнейших христианских общин. Согласно Луази, из всего евангельского рассказа можно считать приемлемым, притом тоже в качестве гипотезы, само лишь существование какого-то отдаленного прообраза, из которого впоследствии развился евангельский рассказ. Луази считает недостоверной не только божественность Иисуса, но фактически всю приписываемую ему проповедь, тайную вечерю и т. д.

«Для других новых критиков, — пишет А. Робертсон, — таких, как Альберт Швейтцер, Шарль Гиньебер и Рудольф Бультманн, единственной определенностью среди осколков дискредитированной легенды является то, что человек, о жизни которого известно лишь немного или даже просто ничего, — человек, который, согласно Швейтцеру, не заявлял публично, что он был мессией, который, согласно Бультманну, даже сам не имел претензий считаться мессией и который, согласно Гиньеберу, возможно даже не назывался Иисусом, — этот человек был распят Пилатом и стал героем теологического романа, составленного ближайшим и последующими поколениями ради их собственных интересов»¹.

Итак, для многих исследователей первой половины нашего столетия, даже сторонников реального существования Иисуса, характерен отказ от всех подробностей евангельского мифа. Итоги столетия научной критики раннехристианской литературы привели к тому, что многие приверженцы так называемой исторической школы оказались вынужденными из всех подробностей евангельского рассказа сохранить в качестве рабочей гипотезы — и не больше — предположение, что в начале нашей эры существовал иудейский проповедник, распятый Пилатом. Иисус в их представлении — это далеко не богочеловек евангелий; это даже не лишенный своих божественных сверхъестественных атрибутов Иисус тюбингенцев; чаще всего под этим именем современные объективные критики представляют себе абстракцию, которая, по их мнению, лучше, чем дру-

¹ A. Robertson. *Jesus: Myth or History?* London, 1946, p. 39.

гие гипотезы, объясняет возникновение евангельского образа.

К этой школе примыкает современный прогрессивный английский исследователь А. Робертсон, чья книга о происхождении христианства недавно была переведена на русский язык¹. А. Робертсон, которого не следует путать с одним из основателей мифологической школы Дж. Робертсоном, стремится подойти к изучаемой им проблеме с марксистских позиций. Он ищет социально-экономические корни христианства в реальной обстановке Палестины и вообще римской державы на рубеже нашей эры. Для него раннее христианство является религией страждущих и обремененных, но он все-таки остается убежденным сторонником исторической школы. Его книга вызывает много возражений как в основной концепции, так и в частности². Однако нельзя не признать искренность его убеждений, не имеющих ничего общего с поповщиной.

Разумеется, вовсе не каждый и даже далеко не большинство сторонников исторической школы принадлежит к охарактеризованной нами выше категории ученых, допускающих возможность существования какого-то отдаленного прообраза евангельского Иисуса лишь в качестве гипотезы, объясняющей возникновение евангельского мифа. Нельзя забывать, что проблема происхождения христианства никогда не была только чисто научной проблемой. В подавляющем большинстве случаев к заявлениям о реальном существовании Иисуса всегда примешивается стремление как-то согласовать науку и поповщину или причесать поповщину под науку. Проблемой происхождения христианства занимаются в капиталистических странах почти исключительно богословы, чье материальное благосостояние зависит от признания ими подлинности евангельского рассказа. Лишь считанные единицы из их числа, как Бруно Бауэр или А. Луази, находят в себе достаточно мужества, чтобы пожертвовать своим материальным благополучием и положением в обществе и отстаивать до конца свои научные взгляды. Материальные

¹ А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1956.

² См. вводную статью проф. С. И. Ковалева к русскому переводу книги А. Робертсона; ср. также рецензию А. П. Каждана на английское издание той же книги в ВДИ, 1954, № 4, стр. 115—121.

соображения почти всегда превалируют над научными; об этом свидетельствует упомянутый выше случай с Д. Штраусом, который временно отказался от своих радикальных выводов в надежде на получение университетской кафедры.

Кроме того, научное решение вопроса об источниках евангельского мифа во многом осложняется тем, что большая часть памятников по истории раннего христианства была уничтожена победившей церковью, а сохранившиеся переделывались и подделывались. Еще поныне издание, комментирование, составление научного аппарата к публикациям источников по истории раннего христианства находятся в капиталистических странах в руках «дипломированных лакеев поповщины». Даже в наше время при исследовании вопроса о раннем христианстве невозможно обойтись без научного аппарата, составленного теологами. Все это надо учитывать, чтобы вполне представить трудности, стоящие перед объективным исследователем интересующей нас проблемы.

Исследователь проблемы возникновения христианства должен быть не только в курсе работ мифологической и исторической школы, но и учитывать различные изыскания, относящиеся к тексту новозаветных писаний. Неоспоримые в научном плане выводы тюбингенской школы, установившие позднюю датировку евангелий, заставили богословов разных вероисповеданий попытаться перебросить хоть какой-то «мостик» через почти полутора столетнюю пропасть между традиционной датировкой времени жизни Иисуса (первая треть I в. н. э.) и временем составления евангелий (середина II в.). Чтобы поддержать авторитет евангельских сообщений, на рубеже прошлого и нынешнего века был создан ряд теорий и школ, занимавшихся вопросом об источниках, на основании которых были составлены евангелия.

Главными среди этих теорий являются: 1) теория предания (Traditionshypothese), согласно которой евангелисты составляли свои евангелия независимо друг от друга, пользуясь только устной традицией, сохранившейся в раннехристианских общинах; 2) теория источников (Quellenhypothese), приверженцы которой доказывают, что все евангелисты имели в своем распоряжении примерно одни и те же письменные документы, причем каждый черпал

из них по своему усмотрению, и 3) теория использования (*Benutzungshypothese*), согласно которой более поздние евангелисты использовали в сочиняемых ими рассказах ранее написанные евангелия. Poleмика между этими и промежуточными школами породила в первой трети нашего столетия воистину необозримую литературу, но так и не привела к общепризнанным выводам.

Положительным явлением в деятельности всех этих школ было то, что значительно продвинулось изучение так называемой синоптической проблемы (см. ниже, стр. 29, сл.). В частности, было установлено, что древнейшим из канонических евангелий является второе, а не первое, как считали некоторые тюрбингенцы. Более обстоятельно исследовалась общая часть евангелий от Матфея и Луки, не входящая во второе евангелие (так называемый источник Q, от немецкого *Quelle*). Благодаря этому удалось с большей точностью уловить тенденции, в духе которых шли переработка и оформление канонических евангелий. Кроме того, были достигнуты некоторые другие частные успехи в изучении текста синоптиков. Однако «мостик» так и остался висеть в воздухе. Постулируемые различными теориями и школами всяческие праисточники и протоевангелия остались лишь благочестивыми гипотезами. Причиной неудачи всех этих попыток, взятых в целом, было то, что авторы их поставили перед собой неосуществимую задачу: они искали реальные доказательства существования человека Иисуса, в то время как имеющиеся источники показывают, что эволюция шла в обратном направлении: от божества Иисуса к евангельскому богочеловеку.

В необъятном море книг, посвященных изучению раннехристианской литературы, которые вышли в свет в первой половине нашего века, есть, разумеется и такие, которые, несмотря на идеалистическое мировоззрение их авторов, все же несколько продвинули наши знания вперед. К таким работам следует причислить, например, книгу В. Бауэра¹, который, изучая происхождение ересей, пришел к правильному выводу, что само понятие ортодоксального вероучения отсутствовало в раннем христианстве вплоть до возникновения епископата. Важна для датиров-

¹ W. Bauer. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1933. Указанием на эту работу я обязан любезности чешского коллеги Л. Варцля.

ки евангелий и книга американского ученого Дж. Нокса, связывающего установление канона с ростом влияния римских епископов¹.

Новейшая послевоенная литература, насколько в состоянии судить автор этой книги, характеризуется заметным идейным регрессом в области изучения раннего христианства. И в католической и в протестантской литературе явно ощущается тенденция к отходу от критических выводов не только мифологической, но даже тюбингенской школы. Практически становится все труднее проследить какое-либо различие между ортодоксальными католическими и протестантскими теологами, так как последние все более переходят на позиции догматического отношения к новозаветным текстам. Надо подчеркнуть, что это явление не вызвано какими-либо новыми достижениями науки, а связано с общим отходом буржуазной науки от либеральных традиций ее прошлого. Нет в настоящее время на Западе и продолжателей мифологической школы, хотя критические замечания ее представителей остаются в полной силе и ныне.

На общем фоне идейного застоя и регресса послевоенной буржуазной литературы необходимо все же отметить большое внимание, уделяемое ею вновь открываемым папирусным и археологическим источникам. Число книг и статей, например о найденных относительно недавно кумранских свитках, имеющих важное значение для предыстории христианства, достигает многих сотен. Весьма интенсивно изучаются также и другие новые документы, которые в той или иной мере проливают свет на раннее христианство.

* * *

Многое в области научного изучения проблемы происхождения христианства сделали советские ученые. Не говоря о многочисленных статьях и брошюрах популярного характера и о переводе почти всех серьезных трудов иностранных ученых на русский язык, советские историки раннего христианства провели большую исследователь-

¹ J. Knox. Marcion and the New Testament. Chicago, 1942. Оценку этой книги см. в указанной выше рецензии А. П. Каздана; см. выше, стр. 15, прим. 2.

скую работу в этой области. Благодаря тому, что после Великой Октябрьской социалистической революции церковь была отделена от государства, в нашей стране фактически впервые в мире была создана возможность полностью свободного научного исследования всех вопросов, связанных с историей религии вообще и христианской церкви в частности. Создание в свое время ряда антирелигиозных журналов и специальных музеев по истории религии позволило широко развернуть научно-исследовательскую работу по истории раннего христианства. Применение советскими учеными подлинно научной методологии марксизма-ленинизма открыло новые горизонты для работы в этой области. Благодаря всему этому в нашей стране за последние десятилетия появилось немало серьезных трудов по интересующей нас проблеме. Еще в 20-х и начале 30-х годов вышли в свет работы: «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» Е. М. Ярославского, несколько книг Н. В. Румянцева. К их числу принадлежат «Смерть и воскресение спасителя (исследование в области сравнительной мифологии)», «Дохристианский христос», «Апокалипсис — Откровение Иоанна». Наиболее важные исследования последних лет принадлежат в этой области А. Б. Рановичу и академику Р. Ю. Випперу.

Не считая многочисленных статей по частным вопросам, связанным с происхождением христианства¹, А. Б. Ранович посвятил специально этой проблеме три больших труда: «Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы» (М., 1933), «Античные критики христианства (фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.)» (М., 1935) и, наконец, «Очерк истории раннехристианской церкви» (М., 1941). Первые две книги, если судить только по названиям, могли бы показаться простыми сборниками материалов, чем-то вроде хрестоматий по истории раннего христианства. Однако даже при беглом просмотре этих трудов видна громадная научно-исследовательская работа, проделанная А. Б. Рановичем не только по подбору и переводу, что уже само по себе является нелегким делом, но и по научному комментированию приводимых источников. Итогом многолетних исследований Ра-

¹ Библиографический список его трудов, среди которых главное место занимают проблемы раннего христианства, см. ВДИ, 1948, № 3, стр. 141—144.

Новича в области изучения раннего христианства является последняя из указанных книг, представляющая собой лучшую из советских монографий по истории христианства в начальный период его существования. Предлагаемая вниманию читателей работа во многом излагает выводы А. Б. Рановича. Однако открытие за последние годы довольно значительного количества новых важных источников заставляет нас вернуться к этой теме и уточнить или дополнить некоторые положения, высказанные А. Б. Рановичем.

Академик Р. Ю. Виппер издал за послевоенные годы две книги по истории раннего христианства: «Возникновение христианской литературы» (М.—Л., 1946) и «Рим и раннее христианство» (М.—Л., 1954). Первая из этих работ была посвящена в основном анализу отдельных раннехристианских памятников, как вошедших в Новый завет, так и не включенных в него. Эта работа была обстоятельно рассмотрена А. Б. Рановичем¹, с выводами которого нельзя не согласиться. Во втором своем труде Р. Ю. Виппер, развивая идеи Бруно Бауэра о тесной связи между идеологией греко-римского мира и христианством, а также исходя из своей собственной датировки отдельных раннехристианских сочинений, рассматривает их на фоне общественных настроений и идеологии высших кругов Римской империи, поскольку они известны нам по синхронным сочинениям латинских и греческих авторов.

Академик Виппер убедительно, хотя и с некоторым преувеличением, доказывает, что текст канонических евангелий и возникновение христианской церкви могут быть датированы временем не раньше середины II в. и что, начиная с этого времени, христианская идеология уже в значительной мере отражала мировоззрение имущих слоев римского общества. Вызывает большое сомнение отрицание им существования христианства во второй половине I и в первой половине II в. Такая гиперкритическая концепция не считается с наличием папирусных и других христианских памятников первой половины II в. Р. Ю. Виппер фактически отрицает, что раннее христианство было религией социальных низов, так как, по его мнению, христианство сразу же после зарождения отражало интересы

¹ См. ВДИ, 1947, № 3, стр. 140—150.

имущих кругов; наконец, он не объясняет, каким образом в середине II в. сразу появилась почти полностью разработанная христианская идеология.

Большое значение для углубленного изучения предпосылок и хода развития христианской идеологии в первые три века нового летосчисления имеют работы советских историков, занимающихся изучением Римской империи и ее отдельных, особенно восточных, провинций. К числу такого рода работ относятся: книга А. Б. Рановича «Восточные провинции Римской империи в I—III вв.». (М.—Л., 1949), некоторые статьи Е. М. Штаерман, касающиеся идеологии трудового населения провинций римской державы¹, и ряд статей других авторов. Среди них укажем работу Ю. П. Францева «К истории возникновения христианства в Египте»². В общих курсах истории древнего Рима Н. А. Машкина, С. И. Ковалева и В. Н. Дьякова история возникновения и начального развития христианства, рассматриваемая с марксистских позиций, дается, однако, лишь в основном в общих чертах, в рамках истории Рима. Интенсивно в последние годы занимается историей христианства С. И. Ковалев³.

* * *

Главные итоги более чем полуторавекового изучения проблемы происхождения христианства можно обобщить в нескольких пунктах.

1. Объективное, свободное от религиозного влияния исследование этой проблемы всякий раз оказывалось под силу только представителям передового общественного класса. В XVIII и первой половине XIX в. тогда еще прогрессивные буржуазные ученые заложили основы критики церковной традиции, указали на противоречия

¹ См., например, «Африканские восстания III века», ВДИ, 1948, № 2, стр. 65—74; «Гонения на христиан в III веке», ВДИ, 1940, № 2, стр. 96—105; «Отражение классовых противоречий II—III вв. в культе Геракла», ВДИ, 1949, № 2, стр. 60—72; «Из истории идеологических течений II—III вв.», «Eos», XLVIII, 1, стр. 505—528.

² «Вопросы истории религии и атеизма», т. II, М., 1954.

³ С. И. Ковалев. Происхождение христианства. Л., 1948; Происхождение и классовая сущность христианства. Л., 1952; Миф об Иисусе Христе. Л., 1954; см. его же. Вводная статья к переводу книги: А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1956, стр. 5—24.

в евангелиях и пытались применить методiku научного исследования исторических памятников к документам раннехристианской литературы. Когда буржуазия утратила свою прогрессивную роль и превратилась в реакционную силу, основная цель ее идеологов, занимавшихся проблемой возникновения христианства, свелась не к вскрытию действительного хода исторического развития христианства, а лишь к попыткам спасти все возможное из традиционной догмы. Дело объективного, вполне научного исследования раннего христианства было подхвачено идеологами нового прогрессивного класса — пролетариата, которые, используя лучшие достижения предшественников и включая в научный обиход новые источники, стремятся показать происхождение христианства из тех исторических условий, при которых оно возникло и достигло господства.

2. Конкретное изучение памятников раннехристианской литературы показало, что канонические евангелия были составлены в середине II в., что они многократно перерабатывались церковниками, что очередность написания вошедших в канон сочинений прямо противоположна порядку их размещения в Новом завете.

3. Что касается вызывавшего наибольшие споры и разногласия положения об историческом существовании Иисуса Христа, то выяснилось, что научные доказательства отнюдь не свидетельствуют в его пользу.

4. С падением тезиса об историческом существовании Христа неизбежно рушится также поддерживаемая богословами концепция изначально единой христианской церкви, выросшей непосредственно из группы апостолов и призванной «блюсти в чистоте заветы христовы». Церковная организация возникла из множества самостоятельных, зачастую враждовавших и конкурировавших друг с другом общин верующих. Время возникновения церкви — середина II в.

После вскрытия несостоятельности евангельского мифа перед историками-марксистами встает очень важная задача — изучение того, из каких источников и как зародился и развивался евангельский миф вплоть до его оформления в новозаветных евангелиях.

Дальнейшее изучение раннего христианства пойдет, вероятно, по линии исследования истории христианских общин в отдельных центрах и провинциях Римской импе-

рии. Особенное внимание будет, по-видимому, обращено на ранние ереси и на борьбу между ними и зарождающейся церковью.

* * *

Автор настоящей книги не ставил перед собой каких-либо исследовательских целей; он видел свою задачу прежде всего в том, чтобы, не ограничиваясь использованием давно известных документов и привлекая новые источники, рассказать, какие условия предопределили возникновение христианства, отметить основные линии эволюции христианской идеологии в начальный период ее существования и, наконец, показать, «как это случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу, проповедываемую к тому же рабами и угнетенными...»¹.

В отличие от тех авторов, которые считали необходимым излагать историю раннего христианства вплоть до времени Константина, предлагаемая вниманию читателей книга доводит анализ раннего христианства лишь до рубежа II и III вв. Основанием для такого ограничения темы служит то, что автор писал только о происхождении и христианства. К III в. христианство выступает уже в качестве вполне сформировавшейся религии, располагавшей собранием своих писаний — Новым заветом, — обладавшей административным аппаратом — церковью. С этой точки зрения основным содержанием последующей истории христианства является уже не формирование религии, а ожесточенная борьба со всякими соперниками за влияние и власть в Римской империи. Это, разумеется, не исключает, а, наоборот, предполагает дальнейшую эволюцию христианской идеологии и приспособление ее к господствующему классу империи.

В книге уделено очень много места вопросам датировки и анализу текста различных новозаветных и других христианских писаний. Это казалось необходимым, так как без этого нельзя нарисовать исторически верную картину эволюции христианства и проследить происходившие в нем с течением времени изменения. Основное внимание автора

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XV, стр. 603.

привлекали такие вопросы, как становление образа евангельского Иисуса, формирование христианской догматики, отношение идеологов новой религии к рабству и к светским властям, социальный состав раннехристианских общин, возникновение клира и ранние ереси.

Наконец, необходимо предупредить читателя, что в некоторых местах книги перевод новозаветных текстов несколько отличается от имеющихся русских переводов. Сомнительные места были переведены с греческого заново.

Автор считает своим долгом выразить глубокую благодарность коллегам и товарищам, высказавшим в той или иной форме критические замечания о рукописи данной книги: сотрудникам Сектора истории религии и атеизма Института истории АН СССР, а также рецензентам С. И. Ковалеву, Е. М. Штаерман и Н. И. Голубцовой. Особую признательность автор высказывает сотрудникам Кабинета всеобщей истории Фундаментальной библиотеки общественных наук, которые во главе с М. И. Фурсовой делали все возможное для того, чтобы облегчить работу над этой книгой.

Глава I

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Вопрос об источниках по истории раннего христианства чрезвычайно сложен. Причины возникновения христианства кроются в социально-политических отношениях рабовладельческой Римской империи в I в. Важную роль в возникновении новой религии и ее организационных форм сыграли условия быта иудеев, живших в диаспоре (в странах рассеяния — т. е. вне Иудеи). Быстрое распространение христианства в значительной мере определялось положением широких масс населения как римских провинций, так и самой Италии. Характер различных элементов христианского культа не в малой степени обуславливался религиозными верованиями и культами не только иудеев, но и ряда других народов Передней Азии. Таким образом, в широком смысле слова источниками по предыстории и истории раннего христианства следует считать воистину необозримое количество памятников жизни многих обществ Средиземноморья на протяжении ряда веков до нашей эры.

Что касается дошедших до нас источников, непосредственно связанных с историей раннего христианства, то они делятся на две группы: христианские и нехристианские, каждую из которых можно ради удобства обозрения подразделить по формальным признакам на ряд подгрупп. К первой группе источников принадлежат: а) сочинения, признанные церковью священными и включенные ею в канон (Новый завет); б) сочинения христианских апологетов (защитников веры) и отцов церкви; в) так называемые апокрифы (буквально — «тайные», «сокровенные») —

сочинения, по тем или иным причинам не включенные в канон, но все же одобренные церковью; сюда же относятся немногие дошедшие до нас сочинения или фрагменты из сочинений христиан — противников церковной догмы — еретиков; г) различные папирусы, надписи, археологические и другие памятники раннехристианских общин. К нехристианским источникам принадлежат труды иудейских и греко-римских писателей первых веков нашей эры.

По вполне понятным причинам христианские источники значительно обильнее, чем нехристианские. В этом сыграли роль два обстоятельства; во-первых, церковники были заинтересованы в сохранении соответствующим образом отредактированных раннехристианских документов; во-вторых, они стремились уничтожить те документы, которые могли бы представить события из истории раннего христианства в невыгодном для них свете.

На протяжении полутора тысяч лет почти все дошедшие до нас памятники находились в руках церковников, не гнушавшихся никакими подлогами *ad maiorem dei gloriam*¹. Учитывая это, мы поймем, почему в наших руках оказались только жалкие крохи некогда столь обильной антихристианской литературы и почему так полны интерполяций и просто искажений как христианские, так и нехристианские памятники первых веков нашей эры. Только путем самого тщательного сравнительного анализа текстов, в результате напряженного труда ученых самых различных специальностей постепенно прояснилась тайна возникновения и первоначального развития христианства.

§ 1. ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

В состав канонических христианских сочинений входят четыре евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), приписываемые евангелисту Луке Деяния апостольские, ряд посланий различных апостолов, главным образом Павла, и, наконец, Откровение (или Апокалипсис) Иоанна — в общей сложности 27 названий. Богословы, особенно ортодоксальные, всячески подчеркивают различие между каноническими и апокрифическими христианскими памятниками. Они заявляют, что первые возникли в ре-

¹ «К вящей славе божьей» — лозунг ордена иезуитов.

зультате божественного откровения, и что, следовательно, в каноне каждая буква является откровением свыше, в то время как вторые, т. е. апокрифы, все же являются делом рук человеческих.

В действительности, разумеется, никакого различия между этими двумя группами памятников нет. Церковные писатели сохранили много свидетельств ожесточенных споров о том, какие произведения следует считать каноническими. Живший в начале IV в. епископ Кесарии Палестинской Евсевий, автор древнейшей «Церковной истории», во многих местах (III, 3 и др.) говорит о разногласиях по поводу включения в канон Откровения Иоанна, посланий Павла и некоторых других сочинений. Окончательное установление свода и текста канонических произведений относится лишь ко второй половине IV в. на востоке и к началу V в. в западной части Средиземноморья. Столь позднее определение состава Нового завета объясняется тем, что в различных общинах считались священными разные произведения и окончательному установлению канона предшествовала ожесточенная борьба между отдельными группами церковников.

В богословской литературе важнейшей частью Нового завета считаются четыре евангелия, в которых рассказывается о жизни и чудесах Иисуса. Евангелия, согласно уверениям церковников, были составлены либо непосредственными учениками Иисуса, либо с их слов. Самое слово «евангелие» означает по-гречески «благая весть» и понимается богословами исключительно в смысле «сообщения» о делах сына божьего, принявшего мученическую смерть ради искупления грехов рода человеческого. Однако термин «евангелие» встречается уже в древнейших памятниках греческой литературы, начиная с «Одиссеи» (XIV, 152 и 166) Гомера (VIII в. до н. э.); он применялся даже в самом конце I в. до н. э., например в приенской (Приена — город в Малой Азии) надписи в честь дня рождения императора Августа (OGIS, 458, II, 40 сл.). При этом слово это имело вполне светское значение.

Кроме четырех канонических евангелий, были еще десятки других, по разным причинам не включенных в Новый завет. Христианский писатель последней четверти II в. Иринеи в сочинении «Против ересей» (III, 11) писал: «Четыре есть евангелия, не более и не менее,

и только пустые, неученые и наглые люди, изолгав форму евангелий, вводят их больше или меньше». Иринеи не мог бы так писать именно о четырех евангелиях, если бы этот вопрос в то время не вызывал споров между христианами. «О многих» авторах евангелий говорится и в евангелии от Луки (I, 1). У разных авторов упоминаются евангелия от назореев, от иудеев, от египтян, эбионитов, Петра, Фомы, Варнавы и многие другие. После победы христианства церковники изымали и уничтожали все эти евангелия; некоторые из них были найдены несколько лет назад в Египте.

Большим изменениям подвергнулся и текст канонических евангелий. Писавший между 170 и 180 гг. противник христианства Цельс заявлял: «...некоторые из верующих трижды, четырежды, многократно переделывают и перерабатывают первую запись евангелия, чтобы иметь возможность отвергнуть изобличения». Рукописи одних и тех же канонических евангелий настолько расходились друг с другом, что во второй половине III в. христианские идеологи попытались установить единый текст евангелий. Тогда, ввиду разногласий между группами общин, были приняты три основных редакции (Гесихия из Александрии, Памфила из Кесарии и Лукиана из Антиохии). Однако цитаты из евангелий в христианских папирусах зачастую сильно отличаются от каждой из этих редакций. В одном только евангелии от Луки имеется более 3500 различий.

Даже с точки зрения церковников канонические евангелия ни в коей мере не могут быть признаны первоисточником в строгом смысле этого слова. Во-первых, все они имеют в заглавии слово «от» (по-гречески *κατά*). Этому греческому предлогу здесь лучше всего соответствуют русские «согласно» или «по». Таким образом, даже для церковников это не были произведения тех или иных евангелистов, но лишь более или менее точные пересказы их сообщений. ореол святости и непогрешимости был придан евангелиям лишь позже, когда церковь объявила имевшийся текст «боговдохновенным». Кроме того, согласно церковной же традиции, лишь Матфей и Иоанн были апостолами, непосредственными учениками Иисуса; два же других евангелиста — Марк и Лука — были соответственно учениками апостолов Петра и Павла. Значит, даже с

ортодоксально христианской точки зрения в евангелиях, по сути дела, содержится не свидетельство очевидцев, а лишь пересказ их сообщений о повествуемых в них событиях.

Содержание первых трех евангелий посвящено в основном одной и той же теме — жизнеописанию Иисуса, Сравнительное изучение этих трех евангелий породило в богословии большую так называемую синоптическую литературу («синопсис» по-гречески значит «совместное обозрение»). Оказалось, что во всех трех синоптических евангелиях (т. е. в евангелиях от Матфея, Марка и Луки) общей является примерно треть их содержания. Отдельные, встречающиеся только в данном евангелии места составляют половину текста евангелия от Луки, треть — от Матфея и около $\frac{1}{10}$ — от Марка. Сходство синоптических евангелий объясняется, очевидно, тем, что все они восходят к одному первоисточнику — какому-то сборнику приписываемых Иисусу притч и изречений. Принято считать, что ближе всех к этому несохранившемуся первоисточнику стоит евангелие от Марка, кстати сказать, самое краткое; авторы двух других синоптических евангелий, пользуясь первым или его первоисточником, расширили его рядом неизвестно откуда взятых подробностей.

Ввиду того, что основное содержание евангелия от Марка составляют приписываемые Иисусу притчи, а в евангелиях от Матфея и Луки имеется, наряду с различиями, довольно много общих мест, касающихся, например, рождения Иисуса, его детства и т. д., относительно недавно была выдвинута гипотеза, что места, совпадающие в первом и третьем евангелиях, но отсутствующие во втором, восходят к другому общему источнику, отличающемуся от сборника притч, послужившего основой для евангелия от Марка. Сторонники предположения об историчности Иисуса считают, что именно в этом общем источнике сохранились достоверные сведения об его подлинной жизни. Однако такое предположение представляется нам неприемлемым. Абсолютно невероятно, чтобы автор евангелия от Марка не знал о существовавшем в его время столь важном источнике, как сборник «фактов» из жизни Иисуса. Очевидно, автор третьего евангелия воспользовался известным ему текстом евангелия от Матфея. Но даже, если признать возможность существования

общего источника для первого и третьего евангелий, то и отсюда далеко еще не следует вывод об историчности Иисуса; каковы в таком случае причины умолчания о земной жизни Иисуса в других более ранних христианских сочинениях?

Несовпадающие места синоптических евангелий зачастую резко противоречат друг другу. К более подробному анализу евангельских противоречий мы перейдем в дальнейшем. В данной связи достаточно указать на один из наиболее ярких примеров — на различия в родословной Иисуса в евангелиях от Матфея и от Луки. В первом из них (I, 1—17) родословная Иисуса ведется от Авраама и насчитывает 42 звена; во втором случае (Лук., III, 23—38) она восходит к Адаму, а между Авраамом и Иисусом насчитывается вместо 42-х 55 поколений. Согласование этих двух версий совершенно невозможно, что и ставило в тупик многих христианских апологетов. Евсевий, посвятивший большую главу своей «Церковной истории» (I, 7) попыткам как-то связать концы с концами в этом противоречии, фактически признается в своем бессилии и заявляет: «Только евангелие во всяком случае возвещает истину». Понятно, что такого рода «аргумент» ровным счетом ничего не объясняет, а является лишь попыткой согласовать явно противоречивые свидетельства обоих «бог вдохновенных» евангелистов. Аналогичных противоречий между отдельными евангелистами имеется очень много.

Возникает вопрос, почему же потребовалось составлять такое количество жизнеописаний Иисуса и почему все эти противоречащие друг другу евангелия были включены в канон? Расхождения между отдельными евангелиями вовсе не были делом случая или небрежной редакции. Дело в том, что евангелия не являлись записью каких-то достопамятных событий для потомства. Они составлялись как средство христианской проповеди, и каждое из них было рассчитано на определенный круг читателей, вернее слушателей.

Так, каноническое евангелие от Матфея, по-видимому, должно было служить пропаганде христианства среди иудейской аудитории. В этом евангелии чаще, чем в других, встречаются ссылки на ветхозаветные пророчества о мессии. Автор его пишет: «Не думайте, что я пришел нару-

шить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить» (V, 17). В этом евангелии чаще отсутствуют пояснения древнееврейских слов.

Все же, несмотря на эту, так сказать, иудейскую направленность первого евангелия, не следует полагать, что оно было составлено палестинским иудеем, каким, согласно преданию, был мифический апостол Матфей. Несмотря на все усилия церковников доказать, что греческий текст по крайней мере этого евангелия является переводом с древнееврейского, как это должно было следовать из жизнеописания Иисуса, все же никаких следов древнееврейского текста ни этого, ни других евангелий до сих пор не найдено. Язык этого евангелия близок к литературному греческому языку того времени (койнэ) и к языку других новозаветных сочинений. Вот почему уже Эразм Роттердамский (ученый конца XV — начала XVI в.) считал, что евангелие от Матфея не было переведено с древнееврейского, но сразу было составлено на греческом языке.

Третье синоптическое евангелие — от Луки, согласно церковной традиции, представляет собой пересказ проповедей апостола Павла, подобно тому как в евангелии от Марка дается якобы пересказ проповедей апостола Петра. Евангелие от Луки было, вероятно, рассчитано на греческих читателей. В нем значительно упрощен рассказ о пребывании Иисуса в Палестине, родословная Иисуса восходит к Адаму, датировка событий дается в масштабе всей Римской империи. Язык этого евангелия наиболее близок к считавшемуся в то время образцовым аттическому диалекту греческого языка. На определенную аудиторию было рассчитано и евангелие от Марка.

От синоптических евангелий довольно значительно отличается евангелие от Иоанна. В то время как содержанием первых трех является жизнеописание Иисуса и рассказ о совершенных им чудесах, четвертый евангелист, как это отметил еще отец церкви Климент Александрийский (конец II — начало III в.), «по вдохновению написал евангелие духовное». Характерно уже начало четвертого евангелия: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог». Одно это введение живо напоминает рассуждения философов I и II вв. н. э., в частности Филона Александрийского, о начале мира и сущности бога. В четвертом евангелии сознательно опущены или переработаны

рованы многие рассказы синоптических евангелий, очевидно, неприемлемые для более образованных греко-римских кругов. Это относится, например, к эпизодам об искушении в пустыне, об исцелении беснующихся и даже о крещении Иисуса. Евангелие от Иоанна должно было, таким образом, дать что-то вроде философии христианства и примирить его с распространенными в то время философскими доктринами.

Таким образом, каждое из канонических евангелий использовалось, исходя из нужд проповеди нового вероучения, среди определенного круга лиц и в качестве такового распространялось лишь в определенных районах. Включение их в канон было результатом значительно более позднего отбора произведений, наиболее авторитетных в глазах верующих.

Каким временем можно датировать возникновение евангелий? Богословы поступают очень просто. Приняв в качестве не подлежащей критике предпосылки подлинность всех рассказов евангелистов, они датируют синоптические евангелия серединой I в. и только четвертое евангелие относят ко времени после разрушения Иерусалима, т. е. примерно к 80 г. Следуя тому же «методу», они датируют и другие канонические сочинения. Таким образом, получается, что весь Новый завет был составлен не позже второй половины I в. Католические и православные теологи считают, что хронологический порядок новозаветных сочинений тот же, в котором они размещены в каноне; следовательно, евангелия были написаны раньше посланий, а последние — раньше Откровения Иоанна. Согласно их взглядам, наиболее древним из евангелий является евангелие от Матфея, затем следует евангелие от Марка и т. д.

Научная критика полностью разрушила всю эту церковную схему, исходящую фактически только из стремления во что бы то ни стало сохранить в неприкосновенности каждую букву Нового завета. В действительности, как мы видели выше, древнейшим евангелием является евангелие от Марка, а не от Матфея. Еще основатель тюбингенской школы Ф. Х. Баур обратил внимание на то, что новозаветные послания были написаны раньше евангелий. Вскоре после этого ученые установили, что основная часть Откровения Иоанна была составлена в 68 г. н. э. и что, следова-

тельно, именно оно является одним из наиболее ранних христианских писаний. Так постепенно выяснялось, что в действительности хронологический порядок новозаветных сочинений не имеет ничего общего с церковной традицией и что, в частности, евангелия являются одной из наиболее поздних частей Нового завета.

Исследования, большая часть которых связана с трудами представителей тюрингенской школы, показали, что ортодоксальная догма христианства возникла довольно поздно и никоим образом не может считаться аргументом в пользу той или иной датировки христианских сочинений. Для этой цели требовалось найти какие-нибудь критерии вне новозаветной литературы. Таковыми практически оказались точно датируемые сочинения отдельных христианских апологетов и еще более достоверные данные папирусных находок.

Наиболее ранним автором, упоминающим об евангелиях (не называя самого термина), является христианский апологет и философ Юстин. Большая часть его произведений дошла до нашего времени. Он писал вскоре после 150 г. Однако Юстин еще не знает новозаветных евангелий; он говорит лишь о Воспоминаниях апостолов. Зато он ссылается на Изречения Иисуса, состоявшие, по его словам, «из кратких и необширных поучений», что, само собой разумеется, никак не соответствует зачастую пространным рассказам евангелистов.

Впервые поименно о четырех канонических евангелиях говорит Иринея. Весь тон, в каком говорится об определенных канонических евангелиях и у Иринея и в несколько более позднем так называемом фрагменте Муратори¹, равным образом как умолчание о них у Юстина, свидетельствуют о том, что евангелия не могли быть составлены раньше середины II в. Кроме того, многие еретические группы считали подложными те или иные канонические евангелия, в частности евангелие от Иоанна. Ввиду того, что ереси II в., как правило, выступали в защиту

¹ Фрагмент Муратори — христианский документ, датируемый примерно 200 г., представляющий собой список христианских произведений, считавшихся «боговдохновенными». В список включены 22 из 27 новозаветных сочинений и некоторые апокрифы. Муратори — итальянский историк XVIII в., который нашел этот фрагмент в одной из миланских рукописей.

идей первоначального христианства, от которого отходила формирующаяся епископальная церковь, их выступления против подлинности тех или иных сочинений правильно расцениваются в науке как аргумент в пользу более поздней датировки последних. Таковы соображения, заставляющие считать канонические евангелия одной из поздних частей Нового завета. Как будет показано ниже, указанная датировка евангелий подтверждается и папирологическими памятниками.

Деяния апостолов, следующие в каноническом тексте Нового завета сразу за четырьмя евангелиями,— это рассказ о проповеди христианства среди иудеев и язычников апостолами («учениками христовыми») Петром и главным образом Павлом. Ввиду того, что это сочинение является как бы непосредственным продолжением евангелий, католические богословы датируют его серединой I в. Однако такая датировка также не выдерживает ни малейшей научной критики. О Деяниях апостолов, как и вообще о Павле, Юстин не говорит ничего. Фантастическая картина молниеносного распространения христианства в странах восточного Средиземноморья в середине I в. не подтверждается никакими достоверными источниками. Деяния апостолов в основной своей части представляют явный пересказ 14 различных посланий, приписываемых апостолу Павлу, которые равным образом включены в канон. Так как эти послания были привезены в Рим современником Юстина, Маркионом, около 140 г. и далеко не сразу были приняты местными христианами, то, несомненно, что и Деяния не могли быть составлены раньше середины, а вернее всего — второй половины II в. Рисуемая в Деяниях апостолов картина широкого распространения новой религии во всем восточном Средиземноморье может более или менее соответствовать лишь второй половине II в., но никак не I в. н. э.

В состав 14 посланий апостола Павла входят послания к римлянам, коринфянам, галатам и т. д. Во всех этих произведениях нет еще евангельского жизнеописания Иисуса, но все же о нем повествуется, как о боге, воплотившемся в человека. Иисус здесь приобретает некоторые человеческие черты: он рожден от женщины и претерпевает муки. Лейтмотивом этих посланий является мысль, что смерть Иисуса — это жертва, искупившая грехи человечества.

Все же в этих посланиях ни разу не упоминаются многочисленные подробности евангельского мифа о Христе. Ф. Энгельс считал, что послания Павла, «по крайней мере в их теперешнем виде, написаны по меньшей мере на 60 лет позднее «Откровения»...»¹ Характерно, что многие противники ортодоксальной церкви во II в. отвергали послания Павла. Это, согласно Евсевию («Церковная история», III, 27; IV, 29), касается эбионитов и севериан; об этом же говорит и Иринея. Как упоминалось выше, даже ортодоксальный Юстин тоже умалчивает о Павле. Недаром глава протестантских теологов А. Гарнак более 30 лет тому назад вынужден был признать, что римские христиане в конце I и начале II в. не знали о посланиях Павла.

Древнейшим из всех канонических произведений является помещенное в конце Нового завета Откровение Иоанна. Автор его знает только семь малоазийских христианских общин. В этом сочинении упоминается имя Иисуса, который, по-видимому, равнозначен упомянутому здесь же Агнцу, не имеющему ничего общего с евангельским богочеловеком. Агнец имеет «семь рогов и семь очей» (V, 6); он «заклан от создания мира» (XIII, 8). В отличие от прочих новозаветных писаний, следующих принципу «кесарево кесарю», Откровение бурлит непримиримой ненавистью к «великому городу, царствующему над земными царями» (XVII, 18), и предрекает ему, т. е. Риму, гибель в ближайшем же будущем.

Основная часть Откровения составлена непосредственно после свержения Нерона, около 68 г. н. э., и, таким образом, является наиболее древней частью Нового завета. Важно отметить, что в этом древнейшем христианском произведении нет ни слова о богочеловеке евангелий. Все содержание Откровения резко отличается от евангелий и посланий, а его язык и стиль, в отличие от других новозаветных сочинений, изобилуют заимствованиями из древнееврейского и арамейского языков. Все эти обстоятельства были ясны и для отцов церкви; недаром именно по поводу Откровения еще в IV в. (Евсевий, ук. соч., VII, 25 и др.) шли ожесточенные споры, следует ли включать его в число «боговдохновенных» писаний. Впоследствии и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 420.

Лютер и Цвингли считали, что Откровение было включено в канон ошибочно.

Таким образом, хронологический порядок новозаветных писаний фактически противоположен порядку, принятому церковью. Древнейшим из них является Откровение Иоанна (около 68 г.), затем следуют послания (первая половина II в.). Лишь около середины II в. были составлены четыре канонических евангелия. Наконец, последней из новозаветных книг следует считать Деяния апостолов. Такой хронологический порядок является, пожалуй, единственно возможным, если исходить не из церковной легенды о богозданности канона, а из содержания твердо датированных сочинений Юстина и Ирины и папирусных данных.

Установление хронологической последовательности новозаветных писаний имеет первостепенное значение для изучения истории раннехристианских общин и особенно эволюции христианской идеологии. Но все же следует иметь в виду, что данная хронологическая схема указывает лишь время составления новозаветных произведений. Многократные переделки текста отдельных сочинений продолжались очень долго, по крайней мере вплоть до IV в.

Яркой иллюстрацией обычных в то время подделок в христианской литературе является приведенное Евсевием («Церковная история», IV, 23) высказывание одного из христианских писателей: «Желали братья, чтобы я писал послания, и я писал; но апостолы дьявола наполнили их плеведами: одно уничтожили, другое прибавили». Упомянутый выше Ириной счел даже нужным обратиться к будущим переписчикам своей книги с заклинанием: «Пересмотри свой список и тщательно выправь его по этому подлиннику, с которого ты списывал; перепиши также и сие заклинание и внеси его в твой список» (там же, V, 20). Характерно и то, что Евсевий включил оба эти высказывания христианских апологетов в свою «Церковную историю». Показательный для практики обычных тогда фальсификаций и извращений спор приводится в датированном II в. послании Игнатия филладельфийцам (гл. VIII): «Я слышал от некоторых слова: «если не найду в архивах¹, то не поверю написанному в евангелии». А когда я говорил им, что написано, то отвечали мне: «надо до-

¹ Возможно также чтение: в древних писаниях.

казать». Даже в каноническом тексте Нового завета сохранились предостережения от обычных в то время искажений писаний. Так, сочинитель Откровения Иоанна (XXII, 18 сл.) заявлял: «...если кто приложит что к пророчествам сей книги, на того наложит бог язвы, о которых написано в книге сей. И если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей». Подобные предостережения и заклинания можно найти и в других раннехристианских сочинениях. Очевидно, все это мало помогало. Необходимость борьбы с ересями заставляла неоднократно менять и «очищать» текст канонизированных писаний от различных еретических положений.

Общепринятый ныне греческий текст Нового завета восходит к сохранившимся двум кодексам середины IV в.: Ватиканскому и почти одновременному с ним Синайскому. Первый из них хранится в Ватикане. Текст этого кодекса был опубликован лишь в самом конце прошлого столетия. Синайский кодекс, найденный в монастыре на горе Синай в 1859 г., ныне находится в Британском музее. Оба эти кодекса были составлены в Александрии египетской и восходят к упомянутой выше гесихиевой редакции текста Нового завета.

Относительно недавно, в 1931 г., был обнаружен древнейший папирусный текст посланий Павла и некоторых других новозаветных и ветхозаветных сочинений¹. Этот папирусный кодекс датируется временем около 200 г., следовательно на полтора века раньше Ватиканского и Синайского кодексов. Важно указать, что текст найденного папируса был написан вскоре после составления самих посланий. Характерно, что расположение посланий в этом папирусном кодексе отличается от канонического; Послание к евреям следует сразу же после Послания к римлянам. В папирусном кодексе отсутствуют все так называемые пастырские послания (I и II к Тимофею, к Титу и к Филимону), содержание которых, как будет показано, во многом отличается от ранних и средних посланий Павла. Кроме того, папирусный текст во многих местах расходится с каноническим; притом, наряду со стилистическими из-

¹ F. G. Kenyon. The Chester Beatty biblical papyri, part. 1—4. London, 1933—1934. Послания Павла см. в 3-м выпуске этого издания.

менениями и описками, имеются расхождения, вызванные догматическими соображениями. Редакторы канонического новозаветного текста стремились очистить послания от формулировок, признанных церковью еретическими.

Во вторую группу христианских источников, особенно второй половины II в., входят сочинения апологетов Юстина, Татиана, Афинагора, Ириней и других авторов. Они датируются с достаточной точностью. К тому же их труды в значительно меньшей степени подвергались всякого рода переработкам, чем канонизированные евангелия и послания. Это дает основание отнести с несколько большим доверием к тексту сочинений ранних апологетов. До нас дошло довольно большое количество их произведений.

Упомянутый раньше, в связи с вопросом о датировке евангелий, Юстин получил, по-видимому, некоторое философское образование; отсюда и его прозвище «Юстин-философ». От него сохранились три подлинных сочинения: «Апологии» (первая и вторая) и большой «Разговор с Трифоном иудеем». Кроме того, ему приписывается ряд подложных трудов. В апологиях, обращенных к императорам Антонину Пию и Марку Аврелию, Юстин настаивает на том, что христиане могут подлежать суду только за свои конкретные проступки, а не «за имя», т. е. не следует их судить за то, что они являются христианами. Попутно он излагает основы христианского вероучения и дает интересные сведения о внутренней жизни и организации общин верующих. В «Разговоре...», впервые в христианской литературе, Юстин пытается обосновать миф об Иисусе как мессии при помощи соответствующим образом препарированных и интерпретированных цитат из ветхозаветных пророков. Основное значение работ Юстина состоит в том, что они являются древнейшим памятником христианской апологетики. Они, по крайней мере «Апологии», были написаны до 160 г. Выше указывалось, что Юстин не знает еще новозаветных евангелий, а говорит только о Воспоминаниях апостолов. Из канонических сочинений он называет только Откровение Иоанна.

Второй апологет, Татиан, был учеником Юстина и писал в третьей четверти II в. От него сохранились два сочинения: «Речь против эллинов» и «Диатессарон». В первом он резко критикует греческую культуру, в частности философию, считая ее заимствованием от соседних

«варварских» народов. Татиан осуждает всех греческих философов, включая Платона, учение которого весьма высоко ценил еще Юстин. Все мало-мальски ценное в греческой философии, по мнению Татиана, восходит к ветхозаветным писаниям. «Диатессарон» (буквально: «по четырем») — сводное евангелие, составленное на основании четырех канонических. Оно дошло до нас в сирийском, арабском, латинском и армянском переводах. В 1934 г., во время раскопок в Дура-Европос (город на р. Евфрат), был обнаружен довольно большой отрывок из «Диатессарон» на греческом языке, датированный временем не позже 254 г. В этом евангелии Татиан опустил родословную Иисуса и другие места, где утверждается, что Иисус был потомком иудейских царей. «Диатессарон» пользовался большой популярностью на востоке и считается до сих пор официальным евангелием сирийской церкви. Еще в V в. один из епископов изъял в своей епархии целых 200 экземпляров татиановского евангелия, заменив их каноническими текстами. Учение Татиана во многом отличалось от официальной церковной догмы. Он был представителем одной из христианских сект — энкратитов (воздерживающихся), склонных к аскетизму. В частности, Татиан отвергал брак, осуждал прием в пищу мяса и вина.

Учеником Юстина был и третий апологет — Афинагор, афинянин. Его «Прощение о христианах», составленное около 180 г., развивало в общем те же положения, что и «Апологии» Юстина. Афинагор также возражал против осуждения христиан за «имя» и подчеркивал значительно сильнее, чем Юстин, политическую благонадежность христиан. Он заявлял: «Мы молимся за вашу (императора Марка Аврелия и его сына Коммода.— *Я. Л.*) власть, чтобы сын наследовал от отца царство и чтобы ваша власть более и более утверждалась и чтобы все вам были покорны» («Прощение...», 37). Основная часть его сочинения посвящена опровержению обычных по адресу христиан обвинений в безбожии, кровосмешении и убийствах младенцев.

Наиболее значительным христианским писателем II в. был епископ Лугдуна (ныне Лион, во Франции) Иринеи. Около 180 г. он написал большую книгу в пяти частях об ересях — «Обличение и опровержение лжеименного знания». Текст этой работы, дошедший до нашего времени

в латинском переводе, имеет важное значение для воссоздания истории раннего христианства и, в частности, церкви. В отличие от сочинений Юстина, Татиана и других апологетов, Иринея останавливался главным образом на различных отклонениях от формирующейся церковной догмы. Он также перечислял основные, считавшиеся уже тогда «богословственными», евангелия и послания и составил хронологические списки епископов Рима и других городов. Таким образом, у Иринея мы имеем первую, правда, не систематическую и в очень многом легендарную и вымышленную историю христианства. «Церковная история» Евсевия во многих местах представляет собой простой пересказ сочинения Иринея.

Обилие христианских источников, датируемых II в., — сюда, как мы видели, относятся почти все канонические сочинения и довольно большое число сочинений христианских апологетов, — позволяет надежно определить эволюцию христианской идеологии и церкви лишь в этом столетии, притом начиная с его середины. Что же касается выводов о более раннем периоде христианства, в частности о его возникновении, то они всегда будут требовать комплексной проверки всеми имеющимися в нашем распоряжении источниками. Кроме того, далеко не все важные вопросы возникновения христианства освещены в источниках с достаточной обстоятельностью. Наконец, во всех этих сочинениях история христианства излагается с богословской точки зрения. Это не историческая, а прежде всего назидательная литература. В ней очень много умолчаний и, главное, искажений. Все эти обстоятельства следует иметь в виду и в отношении церковной литературы III в.

Со времен Тертуллиана и Климента Александрийского количество христианских источников значительно увеличивается. К сочинениям христианских писателей III в. полностью относится сделанное выше замечание о сочинениях II в. Они чрезвычайно важны для изучения эволюции церковной догматики, борьбы с ересями, отношений между церковью и государством, и, наконец, столкновений отдельных течений внутри христианства. Вместе с тем к свидетельствам христианских писателей III и начала IV в. о времени и условиях возникновения христианства и о его распространении вплоть до середины II в.

следует относиться весьма критически, так как все они излагали историю первого века существования христианства только согласно канону. Все же ввиду того, что христианские сочинения начала и даже середины II в. дошли до нас далеко не полностью, мы вынуждены критически использовать и сообщения тех авторов III в., в распоряжении которых были писания предыдущих авторов.

Из этой категории церковных писателей наибольшее значение имеют Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген и Евсевий. Тертуллиан (писал между 195 и 220 гг.) был пресвитером (старейшиной) карфагенской общины. Он представлял воинствующее крыло в христианстве, исключительно резко выступал против гностицизма, иудео-христианских и других ересей. В последние годы жизни (с 207 г.) он перешел на сторону еретической секты монтеанистов. Большое количество его произведений дошло до нашего времени. Они дают достаточно наглядную картину религиозной жизни африканских христиан.

Современником Тертуллиана был Климент Александрийский, который с 200 г. руководил училищем катехуменов («оглашенных» — обращаемых в христианство) в Александрии — в то время крупнейшем центре новой религии на востоке. В своих сочинениях Климент стремился как-то согласовать вероучение христианства с данными эллинистической культуры. Он заявлял, что греческая философия, паравне с Ветхим заветом, была подготовительной ступенью к Новому завету. Такое утверждение свидетельствует о распространении христианства и среди зажиточных слоев эллинского населения. В этом плане показательным одно из сочинений Климента под характерным названием «Какой богач спасется?», в котором он, явно вопреки евангельскому изречению (Марк., X. 21—31 и др.), доказывал, что богатство не является преградой для вступления в царство небесное.

Ориген (185—253 гг.) был учеником Климента. Это наиболее плодовитый из всех христианских писателей III в. Ему принадлежат комментарии ко всем книгам Ветхого и Нового заветов. Большая часть их, а также других его сочинений дошла до нашего времени. Наибольший интерес для истории раннего христианства представляет его работа «Против Цельса», содержащая значительные выдержки из труда самого раннего критика христианства.

Евсевий (ок. 260 — ок. 340 г.), епископ кесарийский, наряду с другими книгами, написал первую «Церковную историю», в которую включил ряд важных документов, относящихся к III, а частично и ко II в. Однако нужно иметь в виду, что Евсевий зачастую не останавливался перед явной фальсификацией источников. Достаточно резко характеристику дает ему один из немецких историков XIX в. Я. Буркхардт, которого никак нельзя заподозрить в симпатиях к материализму: «После бесчисленных искажений, утаиваний и вымыслов, которые найдены у него (Евсевия. — Я. Л.), он не имеет абсолютно никакого права фигурировать в качестве положительного источника. Сюда же присоединяется также сознательно допущенная туманность выражений, умышленная напыщенность, бесчисленные двусмысленности этого писателя»¹.

Итак, сочинения ранних апологетов и отцов церкви являются, наряду с Новым заветом, второй важной группой источников по истории раннего христианства. Эти памятники, как правило, датируются несколько более поздним временем, чем канонические писания. Однако их преимуществом является то, что они не подвергались столь тщательной обработке, как признаваемые церковью «бог вдохновенными» новозаветные тексты. Эта группа источников изобилует данными о взаимоотношениях между общинами верующих и светскими властями, о становлении ортодоксальной догматики и формировании церковного аппарата, о борьбе с ересями и вообще о внутренней жизни и организации христианских общин.

Третью группу раннехристианских источников составляют апокрифы, которых было во много раз больше, чем сочинений, признанных церковью каноническими. Однако из всей этой громадной литературы сохранились лишь: 1) несколько относительно больших работ и 2) немалое количество фрагментов, иногда цитат в сочинениях церковных писателей. К первым принадлежат: «Пастырь» Герма, опубликованный в 1883 г., Дидахе (Учение 12 апостолов), послания Варнавы, епископа римского Климента, Игнатия и некоторые другие сочинения. Во вторую категорию, кроме перечисленных выше многих неканонических евангелий, входят также различные послания, откровения

¹ Цитирую по книге: А. Древс. Миф о Христе, т. II, прим. 76, М., 1924.

и деяния, составленные, как правило, противниками ортодоксального учения.

Многие из апокрифов пользовались значительным авторитетом в отдельных общинах верующих, но по разным соображениям не были включены в канон. Благодаря этому они иногда сохраняют некоторые своеобразные черты, изъяты редакторами из новозаветных сочинений. Датировка апокрифов представляет большие трудности. Однако несомненно, что большая часть перечисленных сочинений относится ко II в. Склонный вообще в вопросах датировки к гиперкритицизму академик Р. Ю. Виппер относит «Пастыря» и Дидахе к I в., даже к периоду до Иудейской войны. Но против столь ранней датировки этих двух сочинений были выдвинуты веские соображения А. Рановичем¹.

Дидахе, несомненно, представляет собой одно из наиболее ранних христианских сочинений. В нем нет ни слова о человеческой природе Иисуса; последний мыслится здесь как сын божий. Еще более показательным, что в Дидахе нет ни малейшего намека на свершившееся уже, согласно евангельской традиции, пришествие. Последняя глава содержит предписания о том, как следует готовиться к пришествию Иисуса, причем оно мыслится как первое, а не как второе. Эти признаки позволяют датировать Дидахе временем не позже первой половины II в.

Наряду с посланиями, приписываемыми апостолу Павлу, Дидахе является основным источником для изучения организации и внутренней жизни раннехристианских общин. Важно Дидахе и для исследования христианской обрядности. Это сочинение, по-видимому, не было включено в новозаветный канон из-за отсутствия упоминаний о земной жизни Иисуса. Тем не менее Евсевию засвидетельствован высокий авторитет Дидахе во многих христианских общинах.

Значительно отличается от обычных христианских сочинений «Пастырь» Герма. Это сочинение состоит из пяти «видений», двенадцати «заповедей» и десяти «притч», связанных друг с другом единством темы и личностью рассказчика. По форме «Пастырь» довольно близок к поздней-

¹ Р. Ю. Виппер. Возникновение христианской литературы. М.—Л., 1946, гл. 3—5; ср. рецензию А. Рановича в ВДИ, 1947, № 3, стр. 141—146.

античным романам. Автор старается заинтересовать слушателя судьбой своего героя, рассказывает о его личной жизни. Форма изложения в «Пастыре» полубеллетристическая; автор часто прибегает к аллегориям и т. д. Основная тема этого сочинения — проповедь покаяния, мыслимого как нравственное совершенствование согласно церковным требованиям. В «Пастыре» нет упоминаний об Иисусе, но много говорится о церкви. Датировка его представляет большие трудности. Если верить фрагменту Муратори, это сочинение написано во второй половине II в.

К апокрифическим сочинениям надо причислить и большую коллекцию гностических папирусов, обнаруженную в 1946 г. вблизи местонахождения древнего египетского селения Хенобоскион (ок. 50 км севернее Луксора)¹. Эта коллекция представляет собой целую библиотеку из 44 сочинений. Поразительна сохранность папирусов: свыше 800 страниц этого собрания сохранилось полностью. Все сочинения написаны на различных диалектах коптского языка вполне отчетливым почерком. Время составления хенобоскионской коллекции датируется столетием от середины III до середины IV в. Для сравнения напомним, что древнейшая сохранившаяся рукопись библии, так называемый Ватиканский кодекс, датируется IV в., следовательно, тем же примерно временем, что и эти папирусы. Хенобоскионские свитки были обнаружены в погребении, в сундуке, вместе с предметами, датируемыми IV в.; очевидно, они были спрятаны здесь уже при Константине из опасения перед преследованиями церковников.

Часть хенобоскионских документов — это именно те гностические сочинения, с которыми полемизировали в свое время Ириней, Ориген и другие отцы церкви; следовательно, они датируются II в. Другие вовсе не упоминаются церковными писателями, которые, возможно, их и не знали. Некоторые названия соответствуют наименованиям апокрифических евангелий, известных до сих пор только по отрывочным упоминаниям у церковных писателей. Таковы Откровение Месса, Откровение Зостриана, гностическое евангелие от египтян, евангелие от Филиппа, еванге-

¹ Более подробные сведения о хенобоскионской находке см. в статье V. R. Gold. The Gnostic Library of Chenoboskion. «Biblical Archaeologist», XV (1952), № 4, стр. 70—89. Библиография там же, стр. 71, прим. 4.

лие от Фомы, Мудрость Иисуса и другие аналогичные сочинения.

Значение хенобоскионской находки состоит прежде всего в том, что вместо отрывочных и зачастую искаженных и извращенных сведений о гностицизме, почерпнутых из сочинений ортодоксальных апологетов, наука теперь располагает первоклассным собранием сочинений самих гностиков. Это позволяет более точно и надежно определить связи и разногласия между христианским гностицизмом и церковной догмой, а также между различными течениями внутри гностицизма.

Большое значение для установления точных хронологических вех, а на этом основании и всей эволюции раннехристианских общин и их идеологии, имеют памятники материальной культуры, найденные при археологических раскопках. В настоящее время эти находки, даже не будучи датированными, все же могут быть определены с точностью до полувека, а иногда до четверти века. Так как церковные организации не жалеют средств для раскопок в тех местах, где могут быть обнаружены древнейшие памятники христианства, археологические работы в Палестине, Египте и Риме ведутся с большим размахом. И все же нигде до сих пор не найдено ни одного христианского памятника, который можно было бы твердо датировать I в. В пособиях по христианским древностям принято считать все надгробия, на которых нет надписи *dis manibus*¹, христианскими. Это, разумеется, не доказательство. Древнейшие, несомненно, христианские эпитафии датируются только II столетием.

Между тем каждые несколько лет в зарубежной печати регулярно поднимается большая шумиха о якобы потрясающих находках христианских памятников времени если не второй четверти, то уж во всяком случае не позже середины I в. н. э. Вот несколько примеров.

¹ В западных провинциях Римской империи надгробные надписи часто начинаются с букв DM или DMS (*dis manibus* или *dis manibus sacrum*), обозначающих обоготворенные души усопших. Наличие таких надписей действительно показывает, что данное надгробие принадлежало язычникам. Однако их отсутствие, понятно, далеко еще не доказывает, что надгробие — христианское. Формула DM или DMS вообще засвидетельствована на надгробиях только начиная с Августа (с 31 г. до н. э.), притом сначала встречалась относительно редко.

В 1920 г. был найден в Филадельфии (Египет) папирус с рескриптом императора Клавдия от 41 г., в котором тот, в связи с недавно имевшими место в Александрии столкновениями между иудеями и эллинами, угрожает репрессиями иудеям, как «возбуждающим некую общую болезнь всего мира». Взятых в кавычки слов было достаточно, чтобы крупные французские и итальянские буржуазные историки сочли этот документ доказательством распространения христианства уже в первой половине I в. Между тем именно о столкновениях в Александрии сохранились обстоятельные сочинения иудейского писателя Филона Александрийского, в которых, как и в папирусе, нет даже намек на христиан.

В 1929 г. была опубликована так называемая Назаретская надпись, датируемая большим промежутком времени от Августа до Клавдия (31 г. до н. э.— 54 г. н. э.); в этой надписи сообщается о распоряжении императора, запрещающем выбрасывать кости покойников из могил и уносить надгробные памятники. Сразу же нашлись «ученые», связавшие эту надпись с... воскресением Иисуса¹.

В 1947 г. в пещере близ селения Хирбет-Кумран, на северо-западном побережье Мертвого моря, были найдены многочисленные кожаные свитки с древнееврейскими текстами из ветхозаветных пророков и несколькими апокрифами². Под видом комментария к пророку Аввакуму (Хабаккуку) в одном из свитков описывается гонение на какую-то иудейскую секту и, в частности, говорится о преследовании и казни ее главы, именуемого «наставником справедливости». В рукописи заявляется, что он возвратился после смерти «судить Израиль и все народы» и что только верующие в него будут спасены.

Немедленно после первых же сообщений об этой находке во всей церковной, особенно католической, печати появилось множество статей, в которых «доказывалось», что это — древнейшие христианские памятники и что упо-

¹ Подробнее об этих двух документах см.: А. Р а н о в и ч. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941, стр. 50 и 66.

² Содержательные обзоры кумранских находок и основную библиографию см. в статьях: К. Б. Старкова. Рукописи из окрестностей Мертвого моря. ВДИ, 1956, № 1, стр. 87—102; А. П. Каждан. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. «Вопросы истории религии и атеизма», т. 3, стр. 280—313.

мянутым главой секты был не кто иной, как Иисус. В датировке свитков среди ученых возникли большие разногласия (от II в. до н. э. вплоть до времени Крестовых походов). Однако после дальнейших раскопок в 1952 и последующих годах, а также в результате применения новейших методов анализа к органическим остаткам находок было установлено, что многие свитки относятся к I в. до н. э. Следовательно, памятники кумранской письменности сами по себе имеют большое значение для предыстории христианства. Они проливают свет на идеологию иудейских радикальных сект, частично являвшихся предшественниками раннехристианских общин. Однако в них, разумеется, нет никаких данных, подтверждающих земное существование Иисуса.

Начиная с 1940 г. и особенно в послевоенные годы в Риме велись раскопки под ватиканскими криптами (усыпальницы в катакомбах), предпринятые по желанию папы Пия XII. В конце сороковых годов в печати, прежде всего в католической, шумно сообщалось, что наконец-то окончательно достигнута цель, поставленная перед этими раскопками, и что найдено не только место погребения апостола Петра, но даже его останки. Заявлялось, что эти находки якобы дали окончательное доказательство исторического существования апостола и попутно подтвердили церковную традицию о пребывании Петра и Павла в Риме. Вся эта шумиха была затеяна ради укрепления влияния Ватикана и папы римского как «прямого преемника» апостолов Петра и Павла.

Объективный анализ результатов ватиканских раскопок показал, что все эти заявления церковников являются обманом. Дело дошло до того, что сам Пий XII в выступлении по радио 24 декабря 1950 г. вынужден был признать невозможность «с какой-либо степенью достоверности утверждать, что найденные человеческие кости принадлежат апостолу». В действительности в Ватикане были найдены три безымянные могилы, датируемые I в., причем в одной из них была обнаружена черепица времени императора Веспасиана (69—79 гг.), тогда как церковная традиция относит смерть апостола Петра к 66 г. Никаких следов того, что эти погребения принадлежат вообще христианам, найти не удалось. Тем паче не было доказательств принадлежности одной могилы одному из апосто-

лов. Среди монет, обнаруженных в христианских криптах, одна относится ко времени Антонина Пия (138—161 гг.), шесть — к 168—185 гг. и, наконец, свыше 40 монет датируется рубежом III и IV вв. Эти данные говорят о существовании раннехристианской общины в Риме уже во II в. К середине того же столетия, по-видимому, относится установка в ватиканских криптах христианского алтаря, который, согласно более поздней традиции, находился на месте захоронения апостолов. Вот, собственно, и весь результат ватиканских раскопок для первых двух веков нашей эры¹.

В 1947 г. были опубликованы итоги раскопок израильских археологов вблизи Иерусалима². Руководитель раскопок Е. Л. Сукеник утверждал, будто он обнаружил древнейшие следы христианства в Палестине. Раскопанный им могильный склеп одной довольно богатой иудейской семьи датируется I в. н. э. Датировка эта подтверждается найденной здесь монетой Агриппы II (царствовал во второй половине I в.) и керамикой того же времени. Сукеник нашел в склепе две кратких, по два слова, греческих надписи с именем «Иисус» и несколько знаков, состоящих из двух пересекающихся под прямым углом линий. Этот автор утверждает, что в указанных надписях речь идет именно об евангельском Иисусе и что знаки из пересекающихся линий обозначают символ креста. Если бы его предположение оказалось правильным, это было бы исключительно важным открытием. До сих пор во всем мире не найдено ни археологических ни эпиграфических христианских памятников, которые без всякого сомнения можно было бы датировать I в. н. э. Тем более это относится к Палестине, считаемой церковниками родиной христианства.

Однако находки в Иерусалиме не давали ни малейших оснований для поспешных выводов израильского археолога. Он сам признает, что склеп подвергся ограблению в древности. Отсюда следует, что дата надписей может не

¹ H. Torr. The Vatican excavations and the cult of St. Peter. «Acta Archaeologica», XXIV (1953), стр. 27—66; ср. R. T. O'Callaghan. Vatican excavations and the tomb of Peter. «Biblical Archaeologist», XVI (1953), № 4, стр. 70—87.

² E. L. S u k e n i k. The Earliest Records of Christianity. «American Journal of Archaeology», 1947, № 4, стр. 351—365.

совпадать со временем использования склена. К тому же палестинские надписи I в. н. э. составлялись на древнееврейском, а не на греческом языке. Кроме того, нет никаких оснований относить имя «Иисус» в надписях именно к евангельскому Иисусу. Единственным соображением в пользу такого предположения служит для Сукеника знак, понимаемый им как крест. Однако общеизвестно, что крест в качестве символа христианства появляется не раньше IV в. Все эти соображения, высказанные частично и автором публикации, полностью подрывают его же интерпретацию иерусалимских находок как христианских.

Если до сих пор, несмотря на громадный размах раскопок, не найдено никаких следов христианских памятников, датируемых I в. н. э., то этот факт можно с уверенностью расценивать как важнейшее свидетельство отсутствия соответствующих документов. Само по себе это обстоятельство не должно вызывать удивления. Во второй половине I в., особенно после Иудейской войны, христианские общины, несомненно, уже существовали. Однако, как будет показано ниже, они еще не имели никакой обрядности. По этой причине вряд ли можно рассчитывать и в будущем на находки каких-либо относящихся к ним памятников.

Отсутствие материальных памятников так называемого апостольского времени явно показывает несостоятельность церковной традиции о молниеносном распространении христианства сразу же после его возникновения. Чтобы как-то выпутаться из этого положения, католические археологи относят большое число находок I и начала II в. к особой категории крипто-христианских памятников. Так христианские археологи называют эпитафии, настенные изображения и погребения, содержание которых не дает им твердых оснований приписать эти памятники христианам. К одной из групп крипто-христианских памятников они относят и упомянутые выше надгробные надписи без обращения DM.

С точки зрения объективного научного исследования введение категории крипто-христианских памятников ничем не обосновано. Богословы пытаются доказать, что преследования со стороны римских властей не позволяли христианам хоронить покойников по своему обряду. Это неверно. Наиболее интенсивные гонения, вне всякого сомнения, относятся к III и к началу IV в. Но именно для это-

го времени мы имеем большое число явно христианских надгробий в римских катакомбах — в Малой Азии, Африке и других местах. В многоплеменной и разноязычной Римской империи религиозных преследований, как правило, не было. Власти требовали от приверженцев той или иной религии не отказа от вероисповедания, а лишь своего рода свидетельства о политической благонадежности. Религиозные гонения происходили только спорадически, по политическим соображениям. Поэтому римские чиновники никогда не вмешивались в похоронные обряды. Таким образом, создание особой категории крипто-христианских памятников лишь еще раз доказывает, что христианство стало распространяться значительно позже, чем это утверждает церковная догма.

Так обстоит с христианскими археологическими, эпиграфическими и папирусными памятниками I и начала II в. Со второй четверти II в. картина меняется. Количество несомненно христианских папирусов и археологических памятников, относящихся к этому времени, понемногу возрастает. Древнейшим таким документом является маленький фрагмент папируса неизвестного происхождения, запись на котором в основном совпадает с текстом евангелия от Иоанна (XVIII, 31—33 и 37—38)¹. Этот фрагмент, судя по письму, датируется первой половиной, возможно даже первой третью II в. К несколько более позднему времени относятся папирусные фрагменты неизвестного евангелия, хранящиеся в Британском музее. Эти отрывки, так же как предыдущий, были опубликованы в 1935 г.² Датируются они промежутком времени между 125 и 165 гг.³

Среди оксиринхских (Египет) папирусов конца II и первой половины III в. были также обнаружены фрагменты из неизвестных евангелий и, кроме того, несколько приписываемых Иисусу изречений⁴. Выше уже указыва-

¹ C. H. Roberts. An unpublished fragment of the fourth gospel in the John Rylands library. Manchester, 1935.

² H. J. Bell and T. C. Skeat. Fragments of an unknown gospel and other early christian papyri. London, 1935.

³ H. J. Bell. Cults and creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1954, стр. 80 сл.

⁴ B. Grenfell and A. Hunt. Sayings of our Lord, 1897; B. Grenfell, L. Drexell and A. Hunt. New sayings of Jesus and fragment of a lost gospel, 1904.

лось, что на сборник «Изречения Иисуса» имеются ссылки у христианского апологета Юстина.

Систематические раскопки христианских древностей ведутся в Риме со времени Ж.-Б. Росси (с середины прошлого века). Накопленные в течение столетия материалы дают возможность создать довольно отчетливое представление о древнейших памятниках христианской общины в Риме. Наиболее ранними являются памятники, найденные в катакомбах Люцины, Домитиллы и Каллиста. Все эти катакомбы представляют собой развернутую двух- и трехэтажную систему подземных коридоров с многочисленными погребениями. Следует оговорить, что во всех этих, как и в других катакомбах имеются погребения не только христиан, но и несомненных язычников.

Древнейшие христианские погребения обнаружены в катакомбах Люцины и Домитиллы; они относятся ко II в. Это обычно бедные погребения с очень краткими надписями, как, например, «Блаженной Сабине» или «Мир с тобой». На стенах изображены пальмовые ветви и, главным образом, якоря. Лишь изредка встречаются излюбленный символ ранних христиан — рыба. Дело в том, что греческое слово ἰχθῦς (рыба) христиане считали символом фразы «Иисус Христос, сын божий, спаситель»¹. Очевидно, в этих катакомбах хоронили не только христиан.

Иной вид имеют катакомбы Каллиста (римский епископ начала III в.). Это кладбище, которым христиане пользовались в период максимальных гонений, изобилует изображениями рыб, агнцев, так называемого Доброго пастыря, таинств крещения, причащения, исповеди и т. д., а также многочисленных библейских сюжетов. Здесь обнаружены надгробия многих римских епископов III в.

Даже беглое сопоставление захоронений в катакомбах Люцины и Каллиста наглядно показывает, какую эволюцию прошла христианская община в Риме на протяжении всего лишь одного столетия. В частности, мы убеждаемся в том, что наличие гонений несколько не мешало христианам соблюдать свои похоронные обряды.

К III в. относится значительная часть находок из упомянутых ватиканских раскопок. В 1952 г. здесь был найден богатый саркофаг христианина Валерия Васатула, над

¹ Первые буквы слов этой фразы на греческом языке читаются как слово ἰχθῦς.

которым находились изображения двух мужчин с подписью Petrus и текстом молитвы за христиан¹. Саркофаг датируется 280 г.

Мы рассмотрели в самых общих чертах основные группы раннехристианских источников. Общее их количество довольно велико, а по своему характеру они достаточно разнообразны. Комплексное использование различных источников позволяет, при условии критического к ним подхода, выделить в них разновременные напластования. На этой основе оказывается возможным проследить этапы развития идеологии, культа и организации раннехристианских общин, определить их социальный и этнический состав, охарактеризовать их отношение к другим религиям и государственному аппарату империи. Однако имеющиеся в нашем распоряжении христианские памятники, притом не только литературные, но также археологические и папирусные, появляются в мало-мальски достаточном количестве только с середины II в. и дают лишь скудные сведения о первом столетии существования новой религии. Соответствующие археологические памятники датируются серединой II в., а христианские папирусы предшествуют им лишь на одно-два десятилетия. Уже одно это обстоятельство ставит под большое сомнение возможность датировать евангелия серединой I в., как это постулирует ортодоксальная догма. Обзор иудейских и греко-римских источников покажет, как выглядело христианство со стороны, в глазах внешнего мира.

§ 2. НЕХРИСТИАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

В нехристианских источниках I в. нет упоминаний о христианах. Казалось бы, что больше всего сведений о них должны были сообщать иудейские авторы того времени. Их сочинения действительно дают много материала о предыстории христианства, о тех условиях, в которых возникла и развивалась на первых порах христианская идеология, и в этом отношении они являются важным источником. Однако прямых сведений о христианах в них нет. Появление новой секты в Палестине, совершившееся Иисусом чудеса, разукрашенный всяческими драматиче-

¹ R. T. O'Callaghan. Указ. соч., стр. 83.

скими подробностями рассказ евангелий, наконец, баснословно быстрый рост числа сторонников новой веры — все эти явления, имея они на самом деле место, не могли бы быть обойдены молчанием в трудах современных иудейских авторов, которые подробно описывали даже самые незначительные события, происходившие в маленькой Иудее. Между тем эти авторы, обстоятельно излагающие вплоть до мелочей взгляды и борьбу местных политических и религиозных группировок, хранят полное молчание о христианах. Это можно объяснить только тем, что весь евангельский рассказ о первых шагах христианства в Палестине является мифом и что этот миф был создан не раньше II в.

Нам известны три иудейских автора I в.: Филон Александрийский, Иосиф Флавий и Юст Тивериадский. От первых двух сохранилось немало сочинений. В том, что эти произведения уцелели, очевидно, сыграло большую роль именно их значение для истории возникновения христианства.

Филон Александрийский (ок. 20 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.) происходил из жреческого рода. Оставаясь верующим иудеем, он в то же время хорошо знал и любил эллинистическую литературу. Вся его литературная деятельность была посвящена одной цели — согласованию принципов иудаизма с эллинистической философией. После уже упомянутых столкновений между иудеями и эллинами в Александрии (38 г.) он возглавил иудейскую делегацию в Рим.

Произведения Филона можно подразделить на три группы: философские, религиозные и апологетические. Среди первой группы наибольший интерес для нашей темы представляет небольшое сочинение «О созерцательной жизни», рассказывающее о жизни так называемых терапевтов («служителей» бога). Это были члены иудейской секты, которые обитали в пустынных местностях под Александрией. По словам Филона, они уделяли много времени исполнению религиозных обрядов, рьяно изучали Библию, каждые 50 дней собирались на торжественные богослужения с последующей совместной трапезой. Доктрина иудейских терапевтов в Египте была очень похожа на систему взглядов палестинских ессеев, о которых будет сказано ниже.

Главное сочинение Филона представляло собой развернутый комментарий к первым частям библии. Филон пытался защищать изложенные в книге Бытия легенды о шести днях творения, о всемирном потопе и т. д. при помощи цитат, надерганных из произведений греческих философов-идеалистов. В «Апологии иудеев» Филон приводит некоторые данные об эссеях.

Религиозно-философская концепция Филона может быть сведена к следующим положениям: бог — един, изначален, вечен и всемогущ. Он управляет миром при помощи своего первородного сына Логоса («Слóва»), посредника между богом и людьми. Логос является ходатаем и заступником за людей. Так как человек по своей природе греховен, он может обрести спасение, только освободившись от своей низменной природы. Логос приобщает человека к богу.

Нетрудно заметить, что филоновская концепция Логоса почти полностью совпадает с ролью богочеловека в христианской теологии. Эту близость, а во многом и тождество осознавали и отцы церкви. Христианский писатель Амвросий (IV в.) столь полон пиетета к Филону, что считает этого иудея чуть ли не одним из отцов церкви. Именно благодаря тому, что взгляды Филона легли в основу христианской идеологии, бóльшая часть его сочинений дошла до нашего времени. Ф. Энгельс метко назвал Филона «отцом христианства». Таким образом, одним из источников новозаветного «откровения свыше» были сочинения александрийского иудея Филона.

В свете близости взглядов Филона и христианской идеологии весьма показательно отсутствие у него прямых упоминаний о христианстве. Если бы новозаветные сообщения о деятельности Иисуса в Иудее хотя бы в малейшей степени соответствовали действительности, то Филон, который написал несколько сочинений после 40 г., не мог бы умолчать о деятельности палестинского проповедника, чьи взгляды были родственны его собственным.

Второй иудейский писатель, Иосиф Флавий (37 — ок. 100 г.), если не считать трехлетнего пребывания в Риме, жил вплоть до разрушения Иерусалима (70 г.) в Палестине. Он также происходил из знатного жреческого рода, был воспитан в религиозном духе, активно участвовал в Иудейской войне. Взятый в плен римлянами, он, если

верить его же повествованию, заявил римскому полководцу, впоследствии императору, Веспасиану, что к последнему относятся предсказания иудейских пророков о мессии.

Главные произведения Иосифа — «Иудейская война» и «Иудейские древности». В первом из них после краткого обзора истории Иудеи, начиная с середины II в. до н. э., подробно изложены события, вызвавшие Иудейскую войну, и весь ее ход, вплоть до разрушения Иерусалима. Второе сочинение представляет собой очерк истории иудеев от начала их существования и до времен Иосифа. В частности, событиям I в. посвящены три последние книги «Древностей» (XVIII—XX).

Иосиф Флавий оставался всю жизнь верующим иудеем, что, однако, не помешало ему быть лояльным прислужником римских императоров, опустошивших его родину. Само собой разумеется, он не имел ничего общего с христианами. Его сочинения являются неоценимым источником по истории Палестины I в.; в «Древностях» перечислены даже мельчайшие события того времени, происходившие в Палестине. Очень важны сведения, сообщаемые им об ессеях и других группах населения Иудеи. На фоне этого обилия фактических данных тем более красноречиво умолчание о христианах.

Церковники прекрасно понимали, что молчание Иосифа Флавия об Иисусе подрывает евангельский миф, и поэтому не постеснялись пойти на грубый подлог. В дошедших до нас рукописях «Древностей» (XVIII, 3, 3) написано, что при наместнике Понтии Пилате «жил Иисус, человек мудрый, если только его можно назвать человеком. Это был мессия (χριστός)». Учитывая, что Иосиф Флавий был верующим иудеем и притом, как говорилось выше, считал мессией Веспасиана, невозможно допустить, чтобы он же назвал мессией Иисуса. Таким образом, это место, по общему мнению ученых, является позднейшей вставкой (интерполяцией) какого-то благочестивого переписчика.

Благодаря счастливому случаю можно даже уточнить время, когда была внесена эта интерполяция. Один из отцов церкви, Ориген, полемизируя с критиком христианства Цельсом, упрекает Иосифа Флавия в том, что тот не считал Иисуса мессией. Зато Евсевий, который написал

свою «Церковную историю» вскоре после победы христианства (IV в.), приводит соответствующее место из «Иудейских древностей» в дошедшей до нас редакции. Очевидно, вставка в рукопись сочинения Флавия была внесена в конце III или начале IV в. Интерполяция сделана столь грубо, что ее не осмеливаются отстаивать даже многие католические богословы.

Несмотря на умолчание Иосифа Флавия о христианстве, оба его произведения чрезвычайно ценны для рассматриваемой проблемы. Они являются фактически единственным источником по истории Палестины до Иудейской войны и главным источником по истории этой войны. Хотя христианство возникло среди непалестинских иудеев, однако происходившие в Палестине события сильно влияли как на малоазийских, так и на египетских иудеев. Кроме того, и авторы новозаветных сочинений именно у Иосифа Флавия черпали конкретные исторические сведения о Палестине. Многие евангельские подробности заимствованы из «Иудейских древностей».

Третьим иудейским историком I в. был Юст Тивернадский — политический противник Иосифа Флавия. Его произведения не сохранились. Кратко упоминает об его сочинении «Хроника иудейских царей» (от Моисея до смерти Агриппы II в 100 г.) византийский писатель, константинопольский патриарх Фотий (IX в.), который сообщает, что Юст обошел много наиболее «необходимых вещей и как иудей не упомянул о Христе и его чудесах». Ясно, что во времена Юста не было еще и в помине мифа о Христе.

Из других иудейских источников Иисус упоминается по имени только в талмуде. Однако здесь связанные с ним лица и события относятся к первой четверти I в. до н. э., следовательно на сто лет раньше евангельской датировки. Эта часть талмуда была составлена около III в., и в ней, несомненно, были бы более конкретные и исторически точные данные об Иисусе, если бы тот был исторической, а не мифической личностью. Сам факт упоминания об Иисусе в талмуде (он называется здесь обычно «бен-Пандира») не может считаться аргументом в пользу историчности Иисуса. Данные талмуда относятся к III в., когда христианство уже давно существовало и вело ожесточенную борьбу с иудаизмом. Автор сообщения в талмуде за-

имствовал сведения об Иисусе не из иудейской, а из христианской традиции ¹.

Таким образом, иудейские авторы, чьи произведения дошли до нас в немалом количестве, не дают абсолютно никаких доказательств в пользу существования Иисуса. Между тем, если бы евангельский рассказ хотя бы в минимальной степени соответствовал исторической правде, именно эти авторы должны были бы сохранить какие-нибудь сведения об основателе христианства. Молчание их убедительно показывает, что миф о Христе-богочеловеке возник только во II в.

Значение иудейских произведений I в. для проблемы возникновения христианства состоит и в том, что они дают яркую картину религиозной жизни иудеев, описывают идеологию и образ жизни различных религиозных сект, среди которых зародилось христианство.

Из трудов греко-римских писателей наиболее важными для возникновения христианской идеологии являются сочинения римского философа Сенеки (4 г. до н. э.— 65 г. н. э.) — крупнейшего представителя римского стоицизма. Сенека был воспитателем будущего императора Нерона и в первые годы его царствования пользовался большим влиянием. Щедро одаренный Нероном, он стал крупнейшим богачом.

В многочисленных философских сочинениях Сенеки проводится мысль о существовании единого всемогущего бога. Отсюда следовал вывод о необходимости спокойно покоряться превратностям судьбы, так как все происходит по воле божьей. Людей Сенека делил на добродетельных мудрецов, безразлично относящихся к мирским благам, и на тех, кто не постиг мудрости, стремится лишь к богатству и власти. Сенека проповедовал, — понятно, только в теории, — равенство всех людей, включая рабов. Лучшим принципом поведения для мудреца Сенека считал отход от мирской суеты и занятие духовным самоусовершенствованием.

Жизнь Сенеки отнюдь не служила примером осуществления его философских взглядов. Энгельс, который называл Сенеку «дядей христианства», так характеризует

¹ Подробнее об этом см.: А. Р а н о в и ч. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933, стр. 171 сл.

резкое расхождение между образом жизни и философией римского стоика: «Этот стоик, проповедывавший добродетель и воздержание, был первым интриганом при дворе Нерона, причем дело не обходилось без пресмыкательства; он добивался от Нерона подарков деньгами, имениями, садами, дворцами и, проповедуя бедность евангельского Лазаря, сам-то в действительности был богачом из той же притчи»¹.

Несмотря на имеющиеся расхождения между концепцией Сенеки и христианской идеологией (Сенека не признавал прирожденной греховности человека, защищал право людей на самоубийство), все же многое из его сочинений было заимствовано христианством. Послания, приписываемые апостолам, в ряде мест до того буквально списаны у Сенеки, что для оправдания этих заимствований была позже создана заведомая фальшивка о его переписке с апостолом Павлом. «Нашим», следовательно христианином, называли Сенеку отцы церкви Тертуллиан и Иероним.

Ни у Сенеки, ни у кого-либо из других греко-римских авторов I в. нет никаких упоминаний ни об Иисусе, ни о христианах. Лишь в начале следующего столетия положение несколько меняется. В рукописях двух римских историков начала II в. — Тацита и Светония — упоминаются христиане. У Тацита («Анналы», XV, 44) рассказывается, что после пожара Рима в 64 г. Нерон, чтобы отвести от себя подозрение в поджоге, подменил виновных и подверг самым изощренным наказаниям людей, которых, «ненавистных за их мерзости, чернь называла христианами». «Виновник этого названия Христос был казнен в царствование Тиберия прокуратором Понтием Пилатом... Сначала были схвачены те, которые признавались, затем по их свидетельству громадное множество людей было осуждено вовсе не за поджигательство, а за ненависть к роду человеческому».

«Анналы» были написаны около 115 г. В это время христианство уже существовало, а миф о Христе находился в стадии формирования. Весь тон приведенного места дает основание полагать, что Тацит враждебно относится к христианам, как этого и следовало ожидать от предста-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 607.

вителя старой римской знати. Таковы те основания, которые говорят в пользу подлинности этого места. Таким образом, если принять, что это место действительно принадлежит знаменитому римскому историку, то отсюда следовало бы лишь то, что Тацит знал о существовании христианства. С ним он мог ознакомиться хотя бы во время проконсульства в Малой Азии в 112—113 гг.

С другой стороны, многие соображения говорят в пользу того, что и это место является христианской интерполяцией, правда, значительно более тонкой, чем в тексте «Иудейских древностей» Иосифа Флавия. В самом деле, умелый интерполятор должен был знать, что чем враждебней по отношению к христианам будут слова, приписываемые Тациту, тем они будут казаться более достоверными. Сообщение о «громадном множестве» христиан в 64 г. в Риме противоречит всем другим источникам; оно не может соответствовать истине и, что самое важное, могло попасть в текст только на основании христианской версии значительно более позднего времени. На христианский же источник указывает и упоминание о Понтии Пилате, игравшем большую роль в евангельском рассказе, но совсем незначительном чиновнике в масштабах Римской империи.

Приводимые в этом отрывке подробности также вызывают большое сомнение. В государственных архивах они не могли сохраниться хотя бы потому, что весь рассказ Тацита заострен против царствовавшего тогда Нерона. Непонятно, в чем могли признаваться первые схваченные христиане? Не в поджоге же! Да и сам термин «христиане» появляется лишь во II в. Таким образом, от сообщения в «Анналах» остается очень мало достоверных данных для истории христианства.

О преследовании христиан Нероном говорит и младший современник Тацита, Светоний, автор «Жизнеописания 12 цезарей», написанного при Адриане, во второй четверти II в. Он пишет («Нерон», 16): «Подвергнуты были казням христиане, люди, придерживающиеся нового зловредного суеверия».

Таким образом, если считать подлинными приведенные места из Тацита и Светония, против чего высказываются многие исследователи, мы должны будем расценивать их как важное свидетельство относительно широкого распро-

странения христианства в первой половине II в. и того, что с новой религией были в самых общих чертах знакомы даже некоторые представители высших кругов римского общества. И все же эти данные не достаточны, чтобы полагать во времена Нерона существование христианской общины в Риме. Ни Тацит, ни Светоний не дают ничего для реконструкции христианской идеологии в I в.

Первое неоспоримое, по крайней мере в своих главных чертах, свидетельство о христианстве дает римский писатель Плиний Младший (62 г. — после 113 г.). В 111—113 гг. он был пропретором провинции Вифиния (северо-западная часть Малой Азии). В эти годы он вел активную переписку с императором Траяном. Письма Плиния и некоторые ответы Траяна дошли до нашего времени¹. В большом письме (X, 96) Плиний запрашивает императора, как ему поступить с христианами. Траян (X, 97) предлагает не вести специальных розысков, но наказывать тех лиц, уличенных в приверженности к христианству, которые не захотят отречься от своей веры. В письме Плиния имеются явно интерполированные места о степени распространения христианства в Вифинии, о добродетельном образе жизни христиан и т. д.; однако в целом эти два письма вряд ли являются интерполяциями. Тертуллиан в конце II в. уже знал об этих письмах.

Таким образом, письмо Плиния и ответ Траяна могут считаться первым нехристианским свидетельством о христианах². Из их переписки мы узнаем об отношении к ним со стороны правящих кругов Римской империи, о способе ведения судопроизводства по делам, связанным с религией; переписка дает важные данные об организации и составе раннехристианских общин, хотя именно в этой части имеются несомненные интерполяции. Кроме того, в переписке много сведений о внутреннем положении одной из малоазийских провинций, где вскоре довольно быстро распространилось христианство. Из писем Плиния и особен-

¹ «Письма Плиния Младшего», перевод М. Е. Сергеенко, А. И. Доватура и В. С. Соколова. М.—Л., 1950; см. также примечание в ВДИ, 1946, № 2, стр. 268.

² Академик Р. Ю. Виппер («Рим и раннее христианство», стр. 177—185) считает полностью подложным и это письмо; ср., однако, А. Р а н о в и ч. Восточные провинции Римской империи в I—III вв. н. э. М.—Л., 1949, стр. 82 сл.

но Траяна видно, что римские власти не были склонны преследовать христиан за их религиозные воззрения. Следовательно, объективное изложение незаинтересованного автора, Плиния Младшего, резко расходится с христианскими источниками.

Лишь после длительного, продолжавшегося несколько десятилетий, перерыва появляются, начиная со второй половины II в., неоспоримые массовые свидетельства о христианстве. После 150 г. писал упоминавшийся уже христианский апологет Юстин. Мельком говорит о христианах и император-стоик Марк Аврелий (царствовал с 161 по 180 г.). Во времена Марка Аврелия выступали против христиан Лукиан и Цельс.

Лукиан (ок. 125 г.—ок. 195 г.) был одним из крупнейших древнегреческих писателей. Ему приписываются около 80 сохранившихся, большей частью небольших сочинений, написанных обычно в форме диалогов. Энгельс говорил о нем: «...этот Вольтер классической древности, который относился ко всем видам религиозных суеверий одинаково скептически и у которого поэтому не было ни языческо-религиозных, ни политических оснований смотреть на христиан иначе, чем на всякую другую религиозную общину. Напротив, за их суеверия он высмеивает их всех,— поклонников Юпитера не меньше, чем поклонников Христа...»¹

О христианах Лукиан пишет со знанием дела и довольно подробно в произведении «О кончине Перегринна»; мельком говорит он о них также в сочинении «Александр, или Лжепророк»². Перегрин Протей, о котором вспоминают и другие современные авторы, провел, если судить по указанному произведению Лукиана, бурную жизнь, полную всяческих преступлений, вплоть до отцеубийства. Ознакомившись с учением христиан, он стал главой их общины и даже сочинил много священных книг. Он был посажен в тюрьму, где христиане оказывали ему всяческую поддержку. После ряда приключений он сжег себя на костре, но, по рассказам верующих, к тому же с подробностями,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 411.

² Лукиан. Сочинения, т. I—II. М.—Л., 1935; «О кончине Перегринна», т. II, стр. 479—497; «Александр, или Лжепророк», там же, стр. 514—543; см. также Лукиан. Избранные атеистические произведения. М., 1955.

присочиненными самим Лукианом, затем воскрес. В этом сочинении Лукиан в иронической форме отметил ряд подлинных бытовых черт христианских общин середины II в.

Для характеристики религиозного синкретизма в восточных областях империи очень важна сатирическая сценка Лукиана «Совет богов». В целом произведения Лукиана представляют собой один из лучших источников по религиозным верованиям населения империи во II в.

Современником Лукиана был Цельс. Свое «Правдивое слово» — произведение, направленное против христиан, он написал в 70-х годах того же столетия¹. Труд Цельса дошел до нас не полностью; значительные его отрывки сохранились лишь в сочинении Оригена «Против Цельса». Стремясь опровергнуть замечания Цельса, Ориген обычно цитировал соответствующие места из труда своего противника и затем критиковал его положения. Собрание всех приведенных Оригеном цитат дает все же довольно полное представление о содержании работы Цельса.

Она подразделяется на четыре раздела: в первом дана критика христианства с точки зрения иудаизма, во втором — с точки зрения философии и истории, в третьем критикуются отдельные догматы христианства и, наконец, в заключительной части доказывается возможность совместности христианства с официальными культами империи.

Цельс, в противоположность Лукиану, критиковал христианство не с позиций античного материализма, а с точки зрения официальной эллино-римской религии. Однако хорошее знание христианской литературы и состояния христианских общин придает значительную ценность его замечаниям. Его труд является наиболее важным источником по истории христианства во II в.

По содержанию, а иногда и по аргументации «Правдивому слову» аналогичны: антихристианское сочинение, так называемый «Цецилий» (по-видимому, конец II в.), и капитальная работа Порфирия «Против христиан» (III в.). Эти, как и другие антихристианские произведения дошли

¹ Перевод см. в книге: А. Р а н о в и ч. Античные критики христианства. М., 1935, стр. 33—100; см. также Р. Ю. В и п п е р. Цельс — разоблачитель христианства. «Вопросы истории религии и атеизма». М., 1950, стр. 282—302.

до нас лишь в отрывках, приведенных в сочинениях христианских апологетов¹.

Особенный гнев церковников вызывала книга Порфирия. Она удостоилась в 448 г. специального императорского указа: «Предписываем предать огню все, что Порфирий, гонимый своим безумием, написал против благочестивой веры христианской, где бы оно ни было обнаружено» («Кодекс Юстиниана», I, 1, 3).

* * *

Из нашего обзора напрашиваются некоторые выводы.

Для дальнейшего рассмотрения проблемы происхождения христианства необходимо распределить источники не по группам родственных текстов, а в их хронологическом порядке. Это — первостепенный вопрос, так как только после установления последовательности написания тех или иных сочинений можно перейти к систематическому исследованию идеологии, социального состава, организации и распространения христианства. Только такой исторический подход дает возможность проследить зарождение и начальное развитие этой наиболее влиятельной из трех мировых религий.

Выше мы видели, что в отношении количества источников важнейшим рубежом является середина II в. Какие же источники предшествуют этому времени? Древнейшим памятником не только христианской литературы, но и вообще христианства является Откровение Иоанна, датированное, по крайней мере в своей основной части, концом 60-х годов I в. После него с интервалом в несколько десятилетий следуют ранние послания апостола Павла и датированные первыми двумя десятилетиями II в. «Анналы» Тацита и переписка Плиния Младшего с Траяном.

Ко второй четверти II в. относятся вторая группа посланий Павла, краткое сообщение Светония и несколько небольших папирусных фрагментов из евангелий.

Кроме того, имеется группа раннехристианских памятников, которые не поддаются более точной датировке, но все же относятся к первой половине II в. Это: Дидахе,

¹ Собрание сохранившихся выдержек из произведений античных противников христианства см. в книге: А. Р а н о в и ч. Античные критики христианства, стр. 101—170.

большая часть новозаветных посланий, приписываемых другим апостолам, и, по всей видимости, часть неапостольских посланий. К последним принадлежат: Первое послание Климента, римского епископа, послания Игнатия и некоторые другие, менее важные документы.

Вся эта группа памятников завершается сочинениями первого христианского апологета Юстина, датируемыми примерно 150 г., а также утраченными Изречениями Иисуса и Воспоминаниями апостолов, которые легли в основу новозаветного евангелия от Марка.

Значительно обильнее вторая группа источников, относящихся ко второй половине II в. В третьей четверти этого столетия были написаны труды античных критиков христианства, Лукиана и Цельса. Из новозаветных сочинений в том же промежутке времени были оформлены канонические евангелия и пастырские послания Павла. Той же третьей четвертью II в. датируются сочинения ученика Юстина, Татиана. Наконец, к этому же времени относятся древнейшие христианские археологические памятники из римских катакомб.

Около 180 г. были написаны сочинение Иринея против ересей и «Пастырь» Герма. Тогда же было, по-видимому, составлено последнее из новозаветных сочинений — Деяния апостолов. К концу столетия относятся ранние труды Тертуллиана и Климента Александрийского.

От первой половины III в. сохранилось довольно большое количество произведений Тертуллиана, Климента и особенно Оригена, а также других отцов церкви. Эти данные дополняются многочисленными археологическими и папирусными находками, упоминаниями о христианстве у светских авторов и другими свидетельствами. С этого времени мы располагаем уже более или менее достаточным количеством источников.

Относительное обилие христианских сочинений и появление антихристианской литературы, начиная со второй половины II в., свидетельствует о том, что к тому времени христианство было уже относительно сильным религиозным течением, которое насчитывало по крайней мере несколько десятилетий развития. Уже одно это соображение заставляет усомниться в правильности тезиса академика Р. Ю. Виппера о возникновении христианства только в середине II в.

Резкая диспропорция между скудным числом источников, сохранившихся от первого века существования христианства, и обилием христианских и антихристианских памятников последующего периода не может, очевидно, быть объяснена случайностью или только быстротой распространения новой религии. Решающую роль сыграло здесь образование церкви. Создание епископата, усиление связей между христианскими общинами, борьба против ересей — все эти обстоятельства настоятельно требовали установления какого-то круга произведений, признаваемых священными. С другой стороны, не менее существенно и то, что все сочинения, не соответствовавшие духу церковного учения, повсеместно уничтожались. Особенно яростно церковь свирепствовала в этом направлении после победы христианства, когда к ее услугам был весь государственный аппарат империи. Об этом свидетельствует не только приведенный выше отрывок из Кодекса Юстиниана, касающийся произведения Порфирия, но и история гностических папирусов из Хенобоскиона и рассказ об изъятии «Диатессарон» Татиана (см. стр. 39). Само собой разумеется, что особенно много таких сочинений было среди наиболее ранних христианских писаний, которые своим боевым духом резко отличались не только от официальной церковной идеологии, но даже от христианских же произведений середины и второй половины II в. Такие писания либо попросту уничтожались, либо препарировались соответственно потребностям победившей церкви.

Ввиду того, что приведенная последовательность и хронология раннехристианских памятников диаметрально противоположны ортодоксальной традиции, научная история возникновения и начального развития христианства в корне отличается от теологической схемы, принятой церковью со времен «Церковной истории» Евсевия. Различие между объективным научным и религиозным подходом к раннехристианской литературе сказалось буквально на всех, — как основных, так и частных, — вопросах истории христианства.

Глава II

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ В I в. И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ХРИСТИАНСТВА

Христианство возникло в середине I в. среди иудеев так называемой диаспоры. Оно стало быстро распространяться в восточных областях империи, особенно в Малой Азии и Египте. Примерно с начала II в. оно проникло на территорию Греции; в первой половине того же столетия засвидетельствовано существование христианской общины в Риме. Во второй половине II в. христиане имелись в Галлии (соврем. Франция) и в Северной Африке; особенно сильная община была здесь в Карфагене. В III в. церковь представляла собой уже довольно значительную политическую силу, с которой должно было считаться и императорское правительство. В начале IV в. христиане добиваются права свободного вероисповедания. Вскоре после этого христианство стало государственной религией. Таким образом, на протяжении трех столетий со времени своего возникновения оно из религии гонимой превратилось в религию господствующую.

Правда, три века — это немалый срок даже в условиях медленного развития в древности. Ислам в течение двух столетий охватил значительно бóльшую территорию. Верно и то, что распространение христианства не всегда шло по восходящей прямой. В течение этих трех столетий были периоды быстрого подъема, но были также и времена, когда количество сторонников новой религии катастрофически падало. Наконец, довольно быстро менялось и само

содержание христианского вероучения. И все же победа христианства над другими религиями древности остается историческим фактом, и как каждое явление крупного масштаба оно требует объяснения с точки зрения марксизма.

Для ответа на вопрос о причинах успеха христианства необходимо прежде всего проанализировать экономический, общественный и политический строй тех областей Римской империи, в которых оно возникло и развилось, и уже затем «...из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹.

На протяжении двух столетий (с середины III до второй половины I в. до н. э.) Римское государство, охватывавшее до того лишь Апеннинский полуостров, стало крупнейшей державой древнего мира. В его состав входили все страны вокруг Средиземного моря. Его восточная граница проходила по Евфрату, северная — по Дунаю и Рейну, западная шла по побережью Атлантики, южной были Сахара и пороги Нила. Кроме Индии, Парфии и Китая все крупные центры древних культур подпали под власть Рима.

Объединение стран Средиземноморского бассейна было вызвано рядом причин. Наиболее важной было то, что рабовладельческие общества, в которых рабство развилось значительно раньше, чем в Риме, неизбежно погибали, так как рабы абсолютно не были заинтересованы в повышении производительности труда; в этих обществах физический труд превращался в рабскую деятельность, не подобающую для свободных. Единственным серьезным исключением было земледелие, занятие которым считалось достойным свободного человека. Ввиду того, что рабский труд вытеснял труд свободных, затруднялся путь дальнейшего совершенствования производства, а рабовладельческие отношения превращались в тормоз для развития производительных сил.

В древности разлагающиеся рабовладельческие страны многократно подвергались завоеванию другими, более сильными странами, в которых рабство было менее разви-

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 378, прим. 89.

то и где сохранился еще значительный слой свободных земледельцев, поставлявший лучших воинов. Так, Греция была покорена Македонией, которая, в свою очередь, была завоевана Римом. «До тех пор, пока эти последние, в свою очередь, имеют своей основой рабский труд, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на более высокой ступени...»¹; таким повторением процесса на более высокой ступени было образование римской державы, в рамках которой рабовладельческие отношения достигли наиболее высокого уровня и охватили наибольшую территорию.

Образование римской средиземноморской державы привело к весьма серьезным изменениям в экономике как Италии, так и провинций. Во II—I вв. до н. э. число рабов в Италии во много раз увеличилось. Почти непрерывные войны доставляли сотни тысяч рабов. Одно только завоевание Галлии (58—51 гг. до н. э.) привело к продаже в рабство миллиона галлов. Эти массы рабов как правило, попадали в руки крупных богачей; значительное их количество безжалостно эксплуатировалось в сельском хозяйстве. Труд рабов отличался низкой производительностью; свою ненависть к поработителям они переносили на орудия труда. Поэтому экономический принцип рабовладельческого способа производства состоял в том, чтобы «применять только наиболее грубые, наиболее неуклюжие орудия труда, которые как раз вследствие своей грубости и неуклюжести труднее подвергаются порче»². В этих условиях возможности технического прогресса в рамках рабовладельческого хозяйства были весьма ограничены.

Тем не менее, несмотря на низкую производительность, труд рабов успешно конкурировал с трудом свободных. Здесь сказались следующие обстоятельства. Концентрация больших масс рабов под властью одного господина позволяла широко использовать преимущества простой кооперации. Она давала возможность провести хотя бы примитивное разделение труда между рабами и специализировать их на определенной работе. Рабы жили впроголодь и зачастую не имели семей; следовательно, издержки на их содержание были значительно ниже, чем стоимость

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1953, стр. 330.

² К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 203, прим. 17.

труда свободных. Хищническая эксплуатация столь быстро изматывала рабов, что средняя продолжительность их жизни в рабском состоянии вряд ли превышала десятилетие. Дешевизна рабов позволяла чуть ли не даром заменять выжатых до предела людей новыми молодыми рабами. Наконец, свободных земледельцев иногда на десятилетия отрывала от производительного труда военная служба. Внешние и особенно гражданские войны, свирепствовавшие на территории Италии, наносили ущерб мелким крестьянским хозяйствам, в то время как крупные рабовладельцы значительно легче оправлялись от нанесенных им потерь.

Все эти обстоятельства хоть и не привели к полному исчезновению мелких и средних земледельцев, но во много раз уменьшили их количество.

В ремесленном производстве также широко использовался труд рабов, хотя его применение никогда не достигало столь значительных размеров, как в развитых городах-государствах Греции. Однако физический труд и в ремесле считался в то время чем-то зазорным, несовместимым с выполнением обязанностей римского гражданина. Только профессии, связанные с умственным трудом, как, например, архитектура, пользовались некоторым уважением в римском обществе. В середине I в. до н. э. сотни тысяч римских граждан жили за счет даровых раздач.

Распространение рабовладельческих отношений в Италии привело к серьезным социальным сдвигам — к катастрофическому уменьшению числа свободных производителей как в ремесле, так особенно в земледелии и к образованию значительных по численности деклассированных социальных групп, живших за счет общества — в конечном счете за счет труда рабов Италии и провинций. Положение трудящегося населения Италии в результате всех этих явлений резко ухудшилось.

Не менее тяжкие последствия принесло римское завоевание и провинциям. Сам процесс завоевания неизменно сопровождался ужасающим разрушением производительных сил. Завоеватели угоняли сотни тысяч людей в рабство; римские историки никогда не забывали сообщить, сколько тысяч фунтов золота и серебра везли с собой победоносные полководцы во время триумфального возвраще-

ния в Рим. Войны, бывшие источником обогащения удачливых военачальников и их легионеров, оставляли в провинциях лишь пожарища и пустыню. Даже в Греции, с которой римляне обращались все же мягче, чем с другими завоеванными странами, писатели римского времени отмечают полный упадок и запустение. В переписке Цицерона сохранилось письмо одного из его друзей, путешествовавшего вдоль берегов Греции, который писал: «Когда, возвращаясь из Азии, я плыл из Эгины в Мегару, я начал осматривать окрестные места. За мной была Эгина; впереди — Мегара; направо — Пирей; налево — Коринф; эти города, которые когда-то были цветущими, ныне стоят перед глазами, уничтоженные и разрушенные». Географ Страбон, писавший на рубеже нашей эры, отмечает, что в некогда стоградной Спарте осталось около 30 городишек. Плутарх (II в.) говорит, что вся Греция в его время с трудом могла бы выставить три тысячи гоплитов (тяжело вооруженных пехотинцев) — столько, сколько раньше выставляла одна небольшая Мегара.

Приведенные здесь данные свидетельствуют о том, что запустение было результатом не только непосредственных военных действий. Области, захваченные силой оружия, как правило, в течение столетий не могли оправиться от последствий римского завоевания. На смену легионам, а иногда и до них, в покоренные страны приходили сотни римских публиканов (откупщиков налогов) и ростовщиков, которые довершали дело разрушения. Ярким примером беззастенчивого грабежа римских наместников в провинциях может послужить дело пропретора Сицилии Гая Верреса, который с 73 по 71 г. до н. э. наградил путем насилий, взяточничества, краж и т. д. 40 миллионов сестерциев (ок. 4 миллионов рублей). В результате деятельности Верреса была заброшена половина пахотной земли, а во многих местностях осталось не больше трети населения. Изощренная система взимания разорительных податей, контрибуций и всяких других поборов высасывала все жизненные соки из городов, попавших под власть Рима. Обычный процент по займам составлял 12% годовых, нередко он поднимался вдвое, изредка взималось даже 48% годовых в год. Недаром сборщики налогов, «мытари», считаются в евангелиях самыми закоренелыми грешниками.

Невозможность уплатить долги приводила к продаже должников в рабство. Специфику денежных взаимоотношений между Римом и провинциями ярко характеризует Маркс: «Так, напр., города Малой Азии платили древнему Риму ежегодную денежную дань. На вырученные деньги Рим покупал у них товары, и покупал по вздутым ценам. Малоазийцы надували римлян, выманивая у своих завоевателей путем торговли часть уплаченной им дани. И все же в накладе оставались малоазийцы. За их товары им во всяком случае платили их же собственными деньгами»¹.

Массы местного населения не пользовались свободой и до римского завоевания. Однако политический гнет повсеместно усиливался после того, как та или иная страна подпадала под власть римлян. Принципом их политики всегда было не касаться религиозных дел и неизменно поддерживать интересы имущих классов покоренных стран против простого народа. Таким образом, трудовое население провинций находилось под двойным гнетом — и римских и местных поработителей. В тех областях, где до завоевания имелись города с автономным самоуправлением, римляне обычно сохраняли его внешнюю оболочку, оставляли городские советы и подобные учреждения. Однако реальная власть находилась в руках римских чиновников. Так, под властью Рима некогда бурная политическая жизнь греческих полисов постепенно хиреет и, в конце концов, почти совсем замирает.

Важную роль в разложении старых порядков играла римская колонизация. Во избежание недовольства римской бедноты государственные власти основывали в покоренных землях колонии (поселения) римских граждан, передавая им лучшие земельные участки, принадлежавшие местному населению. Такие колонии, особенно на западе, не только были военной опорой римского владычества, но и постепенно превращались в центры экономической жизни провинций. Колонисты насаждали в своем окружении античные рабовладельческие порядки.

Существенным фактором укрепления римского господства было также судопроизводство. Чиновники повсеместно судили по римскому праву, которое, понятно, не

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 169.

считалось с исторически сложившимися особенностями местного законодательства и обычного права. Признаваемое римским правом различие между свободными и рабами содействовало развитию форм античного рабства в провинциях. В том же направлении действовали и те важные привилегии, которыми пользовались, во всяком случае в I в., римские граждане в провинциях.

Народы, попавшие под власть римской державы, получали только одно преимущество: им был в какой-то мере обеспечен мир. На протяжении первых двух столетий существования империи, — т. е. со времени Августа (с 31 г. до н. э.) до начала царствования Марка Аврелия (161 г. н. э.), — это действительно сыграло положительную роль в деле усиления экономических связей между отдельными областями, помогало налаживанию торговли и частично ремесел. Однако до установления империи мира не было даже в помине. Если ограничиться только восточной половиной римской державы и не считать многочисленных мелких военных операций, то на протяжении первых 70 лет I в. до н. э. восточные провинции были ареной трех кровопролитных Митридатовых войн, войны с пиратами, столкновений между Цезарем и Помпеем, республиканцами и вторыми триумвирами, наконец, между Октавианом и Антонием. На население этих провинций всякий раз налагались контрибуции сначала одной, а затем и другой стороной. Города, присоединившиеся, хотя бы под угрозой оружия, к побежденным, наказывались с удвоенной суровостью победителем.

Экономические и политические следствия римских завоеваний неизбежно должны были привести к небывалому до того обострению социальных противоречий. Весь последний век Римской республики, со времени выступления Гракхов (133 г. до н. э.) вплоть до установления единовластия Октавиана (31 г. до н. э.), характеризуется массовыми революционными движениями как в Италии, так и в провинциях. В этих движениях принимали участие рабы, свободная беднота и угнетенные народы. Начало этого столетия ознаменовалось Первым сицилийским восстанием рабов, восстанием малоазийской бедноты и рабов под руководством Аристоника, движениями рабов на Делосе и в Аттике, вооруженными столкновениями между сторонниками знати и гракханцами в самом Риме. Затем

последовали: Второе сицилийское восстание рабов, война между римлянами и италиками, мощное восстание рабов под руководством Спартака и ряд других, менее значительных выступлений. В той или иной степени народно-освободительный характер имели и Митридатовы войны на Востоке. Многие десятилетия продолжалась вооруженная борьба свободолюбивых иберов на Пиренейском полуострове.

Слабой стороной всех этих антиримских движений было то, что в них еще отсутствовали тесная связь и взаимодействие между отдельными социальными группами. Движения рабов шли обычно в отрыве от выступлений свободной бедноты. Слабыми были контакты между народными движениями в центральной части Средиземноморья и на его периферии. Римским войскам удавалось бить своих противников поодиночке.

Но все же были моменты, когда казалось, что волна народных движений сметет власть завоевателей. Старый аппарат насилия римского города-государства не мог справиться с нарастающим возмущением народных масс. Слишком узкой оказалась социальная база Римской республики. Правящим классом республики был один лишь нобилитет — римская землевладельческая и рабовладельческая знать. Недовольство ее господством выражали не только рабовладельцы провинций, но и другие прослойки римских же рабовладельцев. Ради того чтобы сохранить свое классовое господство, правящий класс республики оказался вынужденным отказаться от республиканской формы правления и перейти к новым методам и формам обеспечения своей власти. Так, в огне ожесточенной социальной и политической борьбы родилась Римская империя.

Опираясь на более широкие круги рабовладельцев и прежде всего на армию, представители военной диктатуры — римские императоры — подавили массовые революционные движения, что на довольно длительное время укрепило власть класса рабовладельцев. На протяжении первого века существования империи, вплоть до последних лет правления Нерона (68 г.), почти полностью прекратились массовые революционные выступления против императорской власти. После кратковременной гражданской войны 68—69 гг., в течение примерно еще одного

столетия, относительно спокойно правили Флавии и Антонины.

Это спокойствие, правда, не следует понимать в полном смысле слова. От времени до времени происходили более или менее значительные восстания легионов; беспокойно была на окраинах империи. Однако все эти выступления носили местный характер и, как правило, не таили в себе опасности для императорской власти. По сравнению с периодом кризиса Римской республики народные движения явно пошли на убыль.

Относительная стабилизация власти императоров была в конечном счете достигнута благодаря тому, что рабовладельческий способ производства в I в. до н. э. не исчерпал еще всех таившихся в нем возможностей для развития производительных сил. На протяжении первых двух веков существования империи, правда, в различных условиях и различными путями, все же был достигнут некоторый рост производства как в западной, так и в восточной половине римской державы.

Главным путем повышения производительности труда в сельском хозяйстве был колонат. В I в. н. э. крупные землевладельцы и рабовладельцы все чаще стали задумываться над причинами упадка земледелия в Италии. Римский писатель времени Нерона Колумелла (серед. I в.) считал главной причиной этого явления распространение рабовладения. Он писал (I, 3): «В самом деле, обработку земли мы предоставили худшим рабам, словно отдав ее в наказание палачу, тогда как лучшие из наших предков сами занимались ею с величайшим старанием». Колумелла упрекает рабов в том, что они наносят ужасающий вред полям, дают волов взаймы на сторону, плохо пасут скот, дурно пашут землю.

Все отмечаемые Колумеллой явления были, очевидно, прежде всего проявлениями классовой борьбы рабов против своих угнетателей. Однако крупным землевладельцам колонат казался в то время единственно возможным выходом, так как он означал переход к новым методам эксплуатации. Они сдавали часть своих земель мелкими участками в аренду обедневшим земледельцам и вообще зависимым от них людям с тем, чтобы те платили им частью урожая. Таких посаженных на землю арендаторов стали называть колонами. Земельные участки предоставлялись

примерно на тех же условиях и некоторым рабам. О таких рабах говорилось, что они посажены на пекулий.

С течением времени различие между колонами и посаженными на землю рабами все более стиралось. Впавшие в долги колоны постепенно лишались права бросать свои участки и оказывались фактически прикрепленными к земле.

На протяжении первых двух веков существования империи число колонов все более возрастало. Однако даже задолжавшие и фактически прикрепленные к земле колоны все же не были рабами, так как их нельзя было продавать без земли и они в какой-то степени были заинтересованы в повышении производительности труда. Энгельс называет колонов предшественниками средневековых крепостных.

Таким образом, все еще в рамках рабовладельческого строя был найден временный путь для повышения производительности труда. Переход к новым формам эксплуатации оказался тем более необходимым, что в период империи приток рабов извне значительно уменьшился в силу почти полного прекращения завоевательных войн.

Во-вторых, временному укреплению экономического положения содействовало распространение античной формы собственности и рабовладения на территории, где до того времени господствовали более примитивные формы эксплуатации. Во время республики рабство распространилось главным образом в Италии. Теперь оно, хоть и в меньших размерах, стало охватывать и западные провинции, в которых возник ряд городов, развивалось ремесло и земледелие. Этот процесс в несколько иных формах проходил и в восточных провинциях. Более ранние формы эксплуатации рабов в таких странах, как Малая Азия и Египет, уступают место более развитым, античным формам эксплуатации.

В-третьих, нормализации экономической жизни провинции содействовало разделение их на две группы: на находящиеся в ведении сената, так называемые сенатские, и на подлежащие непосредственно власти императора — императорские. Если во времена республики наместники провинций менялись каждый год и каждый из них стремился в течение своего срока службы в данной провинции выжать из нее все соки, то теперь должностные лица

назначались на несколько более долгие сроки и благодаря этому во взимании поборов с местного населения был введен какой-то элементарный порядок. Создание специального императорского аппарата управления провинциями содействовало укреплению их экономики. Римский историк Светоний рассказывает, что, когда императору Тиберию (14—37 гг.) «советовали обложить провинции налогами, он ответил, что «хороший пастух стрижет овец, а не сдирает с них шкуру»» («Тиберий», 32).

В-четвертых, в том же направлении действовало расширение социальной базы императорской власти. Во времена республики господствующим классом в римском государстве были только рабовладельцы Рима. Показателем принадлежности к этому классу было римское гражданство, хотя гражданами города Рима были, понятно, не только крупные рабовладельцы. Императорская власть с течением времени все шире стала предоставлять права римских граждан сначала знати и богачам провинций, а в последующем (212 г.) и всему свободному населению империи.

Наконец, императорская власть обеспечила населению империи относительно длительный мир. Этот мир, — пресловутый *пакс Романа*, который так превозносили римские писатели, а вслед за ними и современные идеологи империализма, — означал кровавое подавление всех и всяких освободительных движений; он санкционировал грабеж со стороны римских чиновников и невероятную эксплуатацию трудового населения провинций и самой Италии, но все же создавал определенные возможности для нормализации хозяйственной жизни, в частности позволял расширить торговые связи между отдельными областями империи и содействовал развитию ремесел.

Необъятная Римская империя, как и все прочие крупные державы древности, была конгломератом различных стран и народностей, которые жили своей экономической жизнью. Однако степень развития товарных отношений, во всяком случае в первые два века нашего летосчисления, была в ней несравненно выше, чем в других крупных державах древнего мира. Это обстоятельство помогало Римской империи легче преодолевать центробежные силы и даже выйти из исключительно тяжелого кризиса III в. Лучшим свидетельством устойчивости империи является

длительность ее существования. Благодаря большому развитию товарно-денежных отношений, восточные провинции, в которых экономические связи были значительно более тесными, чем на западе, все же выдержали даже такое необычайной силы потрясение, как переселение народов.

Не следует, понятно, придавать слишком большое значение всем приведенным моментам. Они в своей совокупности объясняют лишь причины установления императорского режима и его большей устойчивости в сравнении с предшествовавшими ему порядками. Само собой разумеется, империя не могла устранить коренных противоречий рабовладельческого строя. Любая попытка загнать эти противоречия вглубь неизбежно должна была привести к новым, еще более мощным взрывам в будущем. В их результате и рухнула впоследствии империя, а вместе с ней и рабовладельческий способ производства. Если в период республики революционные движения рабов и свободной бедноты шли разными руслами, совпадая лишь во времени, то при империи упомянутое выше распространение колониальных отношений впервые создало предпосылки для выступления единым фронтом широчайших масс зависимого населения. Предоставление прав римского гражданства, которое сначала означало расширение социальной базы императорской власти, в конце концов, превратилось в пустую формальность. Эдикт 212 года, предоставлявший эти права всему свободному населению империи, не обратил на себя большого внимания современников. Некоторое облегчение, которое сначала почувствовали провинции при введении Августом нового порядка управления, довольно скоро превратилось лишь в дополнительную тягость. По мере роста экономических, прежде всего финансовых, затруднений императорский аппарат, более и лучше организованный, чем республиканский, стал до предела выкачивать все жизненные соки из населения провинций.

Все же отрицательные стороны императорского режима сказались далеко не сразу. Как отмечалось выше, вплоть до середины II в. экономическое и политическое состояние империи было довольно прочным. У широких народных масс не было реальной надежды на свержение своими собственными силами власти «блудницы Вавилонской» —

Рима. В этих условиях место активной политической борьбы, столь характерной для предыдущего периода, начинают занимать мечты об избавлении от гнета при помощи ниспосланного с неба спасителя, все более распространяются тенденции ухода в религиозную мистику. Такие общественные настроения, охватившие широчайшие народные массы и проникшие даже в среду имущего населения, как нельзя более благоприятствовали распространению различных мессианистических верований, в том числе и христианства.

Указанные тенденции, обусловленные закономерностями развития рабовладельческой формации, действовали по всей территории Средиземноморья. Однако их влияние по-разному преломлялось в зависимости от особенностей исторического развития и уровня рабовладельческих отношений в отдельных частях римской державы. Здесь прежде всего напрашивается сопоставление путей эволюции восточных и западных провинций. Большая часть восточных земель еще до того, как они очутились под властью Рима, имела за собой многие века, иногда тысячелетия, существования рабовладельческих производственных отношений; в западных провинциях переход к рабовладельческому строю был обычно связан с римским завоеванием. В восточной половине Средиземноморья уровень развития ремесла и торговли также был выше, чем на западе. Таким образом, здесь раньше исчерпали себя возможности развития, связанные с рабством, и раньше начался кризис рабовладельческих отношений. Имущие классы восточных провинций, опасаясь народных масс, несмотря на более высокий уровень экономического развития, не менее упорно держались за власть римских императоров, чем рабовладельцы западных провинций. Социально-политический и экономический гнет на востоке в силу всех этих обстоятельств ощущался более сильно, чем на западе. Именно поэтому здесь раньше начали развиваться настроения пессимизма, отчаяния и безнадежности. Одним из наиболее важных проявлений этого идеологического кризиса было христианство. В нем наиболее отчетливо проявился протест против античных порядков и античной культуры.

Глава III

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ХРИСТИАНСТВА

Христианство, как и любое другое крупное историческое явление, возникло, да и могло возникнуть только в определенной общественной среде; оно тысячами нитей было теснейшим образом связано с различными предшествовавшими и особенно современными ему философскими и религиозными системами. Отдельные идейные источники раннего христианства легко прослеживаются в нехристианских произведениях I в. н. э. Последующие изменения в раннехристианской идеологии в значительной мере были лишь отражением сдвигов, которые происходили в греко-римском мире на протяжении II и III вв. Таким образом, не только корни христианской идеологии, но и ее многие составные части непосредственно восходят к окружавшему христианские общины сначала иудейскому, а затем греко-римскому миру.

Очевидно, что доктрина христианства не состояла из одних только заимствований. Как каждое исторически значительное явление христианство несло с собой много нового, иначе оно не смогло бы охватить массы и, в конце концов, стать господствующей религией в Средиземноморье; это новое выросло на почве того времени и было обусловлено конкретно-исторической обстановкой в восточном Средиземноморье. Рассмотрение идейного содержания новой религии необходимо, таким образом, начинать с изучения общественных и особенно религиозных воззрений населения римской державы на рубеже нашей эры.

§ 1. РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ КУЛЬТЫ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Образование империи ознаменовало собой не только начало нового этапа экономического развития Средиземноморья, но одновременно привело к важному сдвигу в политической жизни римской державы. После окончившейся неудачей попытки Цезаря установить открытую диктатуру его наследник император Октавиан Август стремился сохранить по крайней мере внешнюю оболочку республиканских порядков. Все учреждения республики — выборность магистратов (чиновников), сенат, даже собрания граждан — продолжали существовать и в первое время императорского режима; однако реального значения они не имели. Фактическая власть находилась в руках императоров, опиравшихся на армию и использовавших всеобщее стремление имущих слоев империи к миру.

Бурная, напряженная политическая жизнь последнего века республики постепенно уступила место новым общественным настроениям. В верхах общества отход от активной политической деятельности сопровождался, с одной стороны, прославлением всяческих «благодеяний» императоров, стремлением к чиновнической карьере, к обогащению; с другой стороны, среди этих же слоев населения растет безразличие к общественной деятельности, отчетливо проявляется тенденция к уходу в личную жизнь, возникают новые религиозно-философские системы, характеризующиеся презрением к политическим делам.

Установление императорского режима вызвало не менее серьезные сдвиги и в настроениях широких масс. Ввиду того, что власть класса рабовладельцев временно укрепилась, а в странах, завоеванных Римом, фактически прекратилась самостоятельная политическая жизнь, в массах стали распространяться религиозно-мистические настроения. В I в. н. э. на всей территории империи заметно растет влияние различных восточных религиозных культов и усиливаются мессианистические тенденции. Надежды на улучшение тяжелых условий жизни стали связываться уже не с борьбой масс, а с пришествием ниспосланного свыше спасителя, который сам установит на земле царство божье. В I в. только на далеких окраинах держа-

вы, — в Иудее, Галлии, в северо-западной Африке, — там, где еще не были окончательно утрачены надежды на победу в вооруженной борьбе, происходили серьезные вспышки народно-освободительных движений. Но и они в то время еще относительно легко подавлялись римскими легионами.

Настроение части высших слоев римского общества, оказавшее немалое влияние на формирование и развитие христианской идеологии, нашло яркое выражение в сочинениях Сенеки¹. Сенека был стойком — представителем той философской школы, от которой многое заимствовал живший несколькими десятилетиями раньше Цицерон. Тем более характерно различие в политических взглядах этих двух крупнейших представителей римской философской мысли. Цицерон всегда выступал за активное участие в общественной жизни. Его волновали политические конфликты и столкновения в столице и на окраинах государства, он выдвигал определенную программу переустройства республики. Большая переписка Цицерона наглядно свидетельствует, сколь бурно он реагировал на текущие политические события.

До нас дошло большое количество сочинений Сенеки, в том числе и его писем. Хотя Сенека был воспитателем будущего императора Нерона и даже одно время стоял у кормила власти, он не проявлял ни малейшего желания участвовать в политической жизни. Он заявлял, что вести судебные процессы, участвовать в политических интригах и писать прошения — худшая участь для человека. Мудрец, хоть и обязан трудиться для родины, но должен стремиться лишь к самоусовершенствованию, размышлять о божественном и вести тихую, созерцательную жизнь.

Даже в ранних произведениях Сенеки, в его «Утешениях», провозглашается бренность земной жизни и настойчиво проводится мысль о том, что смерть является величайшим благом. Он заявляет, что умершие праведники возносятся на небеса и ведут там блаженное существование. Основа человеческой мудрости в этом бренном мире, единственное средство жить счастливо — это покорность судьбе. Борьба против ее превратностей — дело, не достойное истинно мудрого человека.

¹ Подробный анализ взглядов Сенеки см.: Р. Ю. В и п е р. Этические и религиозные воззрения Сенеки. ВДИ, 1948, № 1, стр. 43—63; о н ж е. Рим и раннее христианство, стр. 42—57.

Исходя из представления о неотвратимости всего, что несет с собой рок, Сенека приходит к важному, до того необычному для римского общества выводу о равенстве всех людей, в том числе и рабов, перед лицом судьбы. Он пишет: «Все люди одинаковы по существу, все одинаковы по рождению... У всех нас общий родитель — мир... Природа велит нам приносить пользу всем людям — все равно, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники» («О счастливой жизни», 24). В одном из «Писем к Луцилию» (№ 47) Сенека как бы продолжает ту же мысль: «Они — рабы. Но они люди. Они рабы. Но они сожители по дому. Они рабы. Нет, они товарищи по рабству, если только подумаешь, что судьба одинаково властна над нами обоими». В этих призывах относиться к рабам, как к людям, определенную роль играли, понятно, и страх рабовладельца перед массами рабов.

Само собой разумеется, Сенека и в мыслях не имел отказываться от труда рабов, подобно тому как, несмотря на горячие выступления против стяжательства, он путем всяческих интриг и пресмыкательства накапливал громаднейшее состояние. Но важно все же отметить, что он, пусть даже в абстрактно-философских рассуждениях, выдвигает тезис равенства всех людей перед судьбой или богом. Этот тезис был впоследствии развит идеологами христианства. С приведенными рассуждениями Сенеки полностью перекликается христианское изречение, приписываемое апостолу Павлу: «Все мы одним духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные» (I Кор., XII, 13).

Показательно и то, что как у Сенеки признание равенства всех людей перед богом не вело к требованию освобождения рабов, так и христианство ограничивалось провозглашением этого принципа на словах и отказывалось от его осуществления на деле. И Сенека и идеологи христианства мыслили равенство людей лишь как равенство перед богом и не делали отсюда никаких практических выводов.

В своих последних работах Сенека высказывает мысли, являющиеся, по существу, развитием приведенных выше положений, но в корне противоречащие классическому античному мировоззрению. Основой последнего был местный, полисный патриотизм. В произведении «О досуге» (этому понятию римляне придавали не только значение

«отдыха», но и «времени, свободного от общественных дел») Сенека проводит различие между «большим и меньшим государством». Первое «включает богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, пределы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность рождения. Оно может быть афинским или карфагенским или связано с еще каким-нибудь городом; оно касается не всех людей, а только лишь определенной их группы» (гл. IV). Задача мудреца состоит в том, чтобы служить прежде всего большому государству.

В этих словах Сенеки нет ни капли симпатии к полисному патриотизму. Больше того: нет здесь симпатии и к патриотизму имперскому. «Большее государство» Сенеки, управляемое праведниками, — это, разумеется в теории, весь род человеческий. Эта идея Сенеки была подхвачена и развита принципиально отрицающим значение этнических и социальных различий христианством. Здесь она приняла форму «вселенской церкви» и «царства божьего».

Близость идей Сенеки и посланий, приписываемых Павлу, бросалась в глаза многим идеологам христианства. Недаром Сенеку, — впрочем, наравне с Гераклитом и Сократом, — ранние христианские писатели часто называют «нашим» (Тертуллиан и др.). В дальнейшем церковные авторы сделали еще один шаг и превратили Сенеку в одного из отцов церкви. Блаженный Иероним (IV—V вв.) прямо относит его к христианским писателям, причем ссылается на так называемую переписку Сенеки с Павлом. Эта фальшивка дошла до нашего времени. На явно подложный характер этой переписки указывает следующее: Сенека и Павел обмениваются комплиментами, спрашивают друг друга о состоянии здоровья; Сенека проповедует христианство не только своему другу Луцилию, но даже Нерону и т. д. Несмотря на несомненную подложность этой переписки, все же от случая к случаю вплоть до недавнего времени церковники выступали со статьями, в которых пытались доказать подлинность этой заведомой фальшивки ¹.

Как видно из сказанного, теологические, а во многом и социально-политические взгляды Сенеки предвосхищали

¹ См. Г. Буассье. Римская религия от времен Августа до Антонинов. М., 1914, стр. 415—447.

ряд основных положений христианской идеологии. Следует, однако, подчеркнуть, что философия Сенеки выражала идеологию части высших кругов римского общества, в то время как христианство, по крайней мере первоначальное, вербовало сторонников прежде всего в общественных низах. Это коренное различие заставляло идеологов новой религии зачастую не просто заимствовать многое из произведений римского стоика, но и перерабатывать его положения соответственно чаяниям их аудитории.

С установлением императорского режима не менее важные сдвиги произошли и в области религиозных верований, распространенных и в народных массах. В «Людвиге Фейербахе» Энгельс подчеркивает, что в древности «старые стихийно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен или народов»¹. Действительно, ведь все боги древности были прежде всего племенными богами, и даже в глазах верующих они не обладали тем универсальным характером, который считается неотъемлемым атрибутом бога в современной теологии. Древние греки, римляне, иудеи долгое время считали, что их боги являются покровителями только их племени и что, следовательно, власть того или иного бога ограничена территорией соответствующего племени. Таким образом, межплеменные войны воспринимались обычно как войны между богами. Победители обычно увозили с собой изображения богов побежденного народа.

Образование римской средиземноморской державы и затем империи неизбежно наносило сильнейший удар старым религиям. Прежде всего это должно было отразиться на религиозных верованиях побежденных племен и народов, которые на печальном опыте утраты независимости убеждались в бессилии своих местных богов. Но не в меньшей мере это касалось и победителей.

Древнейшие римские божества, как и боги других племен древности, были, по выражению Энгельса, скроены по узкой мерке небольшой общины на Тибре. Насколько упорно сохранялись религиозные пережитки, показывает то обстоятельство, что еще на рубеже нашей эры римляне

¹ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Госполитиздат, 1952, стр. 27.

проводили четкое разграничение между *di indigetes* (местные боги) и *di novensides* (пришлые боги). К первым принадлежали божества, олицетворявшие силы природы, связанные с земледелием и скотоводством. В этой группе богов наибольшее значение приобрели Юпитер, Юнона, Марс, которые впоследствии стояли во главе римского пантеона. В связи с этим несколько видоизменились и их функции. Первоначально Марс был богом растительности, а Юпитер — богом дождя и, следовательно, изобилия; затем первый превратился в бога войны (военные кампании начинались обычно весной, в марте), а Юпитер, по аналогии с греческим Зевсом, стал верховным божеством Рима. В число богов второй категории (*novensides*) вошли Минерва, Меркурий, Аполлон и др. Немалое значение в религиозных верованиях римлян играли также родовые божества, одухотворенные духи предков — лары, домовые — пенаты, духи умерших — маны. Культ этих божеств оказался весьма стойким: он продолжал существовать еще долго после победы христианства.

Очень многое в области религиозных культов римляне заимствовали от соседних народов, прежде всего этрусков и греков из Южной Италии. От этрусков был заимствован почти весь религиозный ритуал, в частности игравший большую роль обряд гаданий; от греков — культ эллинских богов, слившихся с соответствующими римскими. Так возникло отождествление Юпитера с Зевсом, Юноны с Герой, Минервы с Афиной, Меркурия с Гермесом и т. д. По мере продвижения государственных границ на восток в Риме все более распространялись восточные религии — египетская, переднеазиатские и иудейская.

Постепенное расширение сонма богов отражало разрыв между старыми религиозными представлениями, выросшими на почве небольшого римского города-государства, и потребностями в новой религии, которая бы соответствовала масштабам колоссальной Римской империи. Главным препятствием к распространению римской религии было то, что старые, даже эллинизированные, римские боги не обладали притягательной силой в глазах трудового населения покоренных стран. Эти боги были символом чужеземного гнета и вызывали только вражду и ненависть в глазах многих представителей покоренных племен и народов.

Религиозная политика первых императоров шла по двум направлениям. С одной стороны, Октавиан Август в соответствии со своей общей реставрационной политической линией окружал почетом жреческие функции и восстанавливал старые, пришедшие в упадок храмы. Он даже выступил против распространения восточных культов, в частности запретил строительство храмов египетских богов в пределах городской черты Рима. Во имя укрепления авторитета старой римской религии Август, наряду с другими магистратурами, принял сан верховного жреца.

С другой стороны, именно ввиду непривлекательности римских богов в глазах населения империи и в связи с необходимостью окружить новый строй религиозным ореолом, представители власти всячески насаждали и поощряли культ императоров. Даже само слово «Август» значит «священный». В восточных провинциях империи, где уже давно имела место практика обожествления местных правителей, культ императоров быстро стал пользоваться довольно значительной популярностью. Ради потребностей этого культа в провинциях создавались специальные жреческие коллегии августалов, строились многочисленные храмы иногда даже по два-три в одном городе. Малоазийские города Эфес и Пергам уже в 29 г. до н. э., следовательно всего лишь два года после победы Октавиана над его соперником Антонием, учредили у себя культ императора. В надписях Октавиан Август часто назывался «сыном божьим» и «спасителем». Как известно, эти же эпитеты прилагались впоследствии и к Иисусу.

Постепенно обожествление императора становилось все более популярным и в западных провинциях. В Италии почитался гений Августа, в честь которого строились специальные часовни. После смерти Августа стали обожествляться и другие императоры. Недаром, по словам Светония («Веспасиан», 23), император Веспасиан, умирая, сказал: «Похоже, что я становлюсь богом». Калигулу считали во время его кратковременного царствования олицетворением бога солнца — Гелиоса. При Тиберии, как сообщает Филострат, был сочтен святотатцем господин, который любил своего раба, когда тот держал в руках монету с изображением императора.

Наличие большого количества надписей, связанных с культом императоров, свидетельствует о том, что он не

только насаждался сверху, но и соответствовал потребностям какой-то части населения римской державы. Выше уже отмечалось, что императорская власть представляла собой не только военную диктатуру, но и опиралась на общее стремление измученного постоянными междоусобными войнами населения к миру. Само собой разумеется, что в культе императоров особенно активно участвовали представители имущих слоев. Притом в условиях ликвидации политической свободы этот культ создавал какой-то жалкий паллиатив общественной жизни и удовлетворял стремлению этих слоев местного населения к почестям и титулам. И все же культ императоров, даже вне зависимости от весьма далекого от идеала облика и поведения римских властителей, не мог стать мировой религией по тем же причинам, что и римская религия. Римская империя и олицетворявший ее император были столь ненавистны широким массам даже свободного населения, не говоря уже о рабах, что любой официальный культ мог проникнуть только в тонкую прослойку италийской и особенно провинциальной знати.

В отличие от насаждаемого сверху культа императоров, пользовавшегося популярностью среди высших кругов, в первые два века нашего летосчисления повсеместно усиливается влияние различных восточных религий, которые вербовали себе сторонников во всех слоях общества, главным образом у среднезажиточных слоев. Наплыв многочисленных выходцев из восточных провинций, прежде всего из Египта, Греции и Иудеи, в Рим и в другие недавно основанные города в западной половине империи неизбежно должен был привести к появлению здесь почитателей египетских, сирийских и других богов. Не в последнюю очередь это касалось и иудейской религии.

Почитателями всех этих богов были не только массы рабов, происходящих из восточных провинций, но и довольно значительное число ремесленников и торговцев, которые по тем или иным причинам покинули свою родину. Особенно привлекательным был для последних сам Рим. Новые культы приносились также римскими легионерами, служившими на восточной границе. Это относится, в частности, к иранскому культу Митры.

Начало проникновения в Рим восточных культов относится еще к III в. до н. э. Их влияние значительно расши-

рилось в период кризиса республики. Установление империи дало новый сильный толчок их распространению. Восточные культы пользовались успехом не только среди выходцев с востока. Прекращение активной политической жизни, тенденция к уходу в мистику создавали исключительно благоприятную обстановку для роста влияния этих культов и верований даже среди коренного населения западной половины империи. Прежде всего это касалось городов. Не только рабы и беднота, но и среднезажиточное население крупных городов западного Средиземноморья находили в восточных религиях с их разработанной мифологией, мистериями, театрализованным ритуалом какой-то, пусть иллюзорный, но все же выход из своей беспроектной жизни. Некоторым прослойкам населения импонировала тысячелетняя древность переднеазиатских божеств, по сравнению с которыми местные римские казались младенцами. Наконец, немалую роль играла развитая в некоторых восточных религиях надежда на загробную жизнь. Этот момент имел особенное значение в культе Исиды и в митраизме, а затем и в христианстве.

Рост влияния восточных верований шел с такой быстротой, что императоры, в общем довольно последовательно придерживавшиеся линии невмешательства в религиозные дела, все же неоднократно были вынуждены делать попытки воспрепятствовать пропаганде тех или иных восточных религий. Так, по сообщению Светония («Тибериус», 36), император Тибериус запретил отправление в Риме египетских и иудейских религиозных обрядов. Этот запрет оказался все же безуспешным, о чем свидетельствуют аналогичные эдикты других императоров.

В этом отношении определенный интерес представляет сценка из «Совета богов» Лукиана. Старые олимпийцы решают принять меры против засорения неба чужеземными богами и принимают постановление: «Ввиду того, что многие чужеземцы... незаконно и неизвестно как внесенные в наши списки и прославившиеся богами, заполнили небо, так что на пиру теперь тесно от беспорядочной толпы, сброда, болтающего на разных языках; ввиду того, что не хватает амброзии и нектара, а кубок стоит уже мину (100 драхм) из-за множества пьющих», произвести проверку богов и потребовать у них доказательств их божественности, объяснить, каким образом они стали богами.

Богов, не предъявивших доказательств, решено было отправить вниз, в их могилы и гробницы предков. Каждому из богов поручается в рассказе Лукиана делать лишь одно свое собственное дело. Это сочинение ярко рисует, сколь далеко продвинулся процесс религиозного синкретизма к середине II в.

В первые два века новой эры во всем Средиземноморье особым успехом пользовался культ египетских богов Исиды и Осириса. В египетских мифах рассказывалось, что Осирис вместе с его сестрой и одновременно женой Исидой царствовали над Египтом, в котором Осирисом впервые было введено земледелие. Затем он был коварно убит своим братом Сетом. Тело Осириса, рассеченное на 14 кусков, Сет разбросал по всем странам света. Исида вместе с младенцем-сыном Гором после долгих странствований собрала все части тела супруга и соединила их, после чего Осирис воскрес и стал главой царства мертвых. Сет, или Тифон, был побежден, в конце концов, Гором. Весь этот рассказ был одним из многочисленных вариантов мифа об умирающем и воскресающем боге.

В честь Исиды и Осириса ежегодно устраивались торжественные празднества. Весной освящался корабль, на котором Исида должна была отправиться в поиски частей тела Осириса; осенью же происходили театрализованные празднества, во время которых показывались поиски Исиды и воскресение Осириса. Жрецы Исиды делились на ряд категорий. Высшие жрецы, так называемые мисты, допускались к особым таинствам — мистериям.

В императорскую эпоху культ Исиды был широко распространен по всей империи. Археологами найдены тысячи надписей в честь Исиды, притом не только в Египте и Сирии, но и на Балканах, в Италии, на территории современной Германии и даже в Англии. В известном романе «Метаморфозы» Апулея (латинский писатель II в.) герой Люций, превращенный колдовством в осла, возвратился к человеческому облику благодаря заступничеству Исиды.

По мере распространения культа Исиды в нем происходили важные изменения. Если в Египте первоначальное содержание мифа об Осирисе, как и всех мифов об умирающем и воскресающем боге, отражало главным образом представление о ежегодном замирании и возобновлении творческих сил природы, то в последующем эта связь утра-

чивается и центр тяжести культа переносится на Исиду. В одной из надписей («Bulletin de correspondance hellénique», 1927, стр. 378), датируемой II—III вв., Исида называется владычицей всякой земли, изобретательницей письменности и законодательницей. Согласно этой надписи, именно Исида отделила землю от неба, указала путь звездам, изобрела морское дело, прекратила власть тиранов, повелевала реками, ветрами и морем.

Здесь особенно ярко проявляется характерный для ранней империи религиозный синкретизм. Если прежде компетенции отдельных богов были четко разграничены в представлениях верующих, то Исида в упомянутой надписи по объему своих функций заменила всех прочих богов. Церковная пропаганда всегда стремилась доказать, что иудаизм и возникшее на его основе христианство своим монотеизмом (единобожием) на целую голову превосходили все прочие религии. В действительности тенденция к монотеизму на рубеже нашей эры наблюдалась даже среди столь «закоренелых язычников», как почитатели Исиды.

По своему содержанию аналогичными культу Исиды и Осириса были сирийский культ Адониса и Астарты, малоазиатский — Кибелы и Аттиса, вавилонский — Таммуза и многие другие. Во всех этих культах большую роль играли страдания умирающего бога и его воскресение. Эти культы приобретали себе новых почитателей не только на востоке, но и в западной части империи.

Распространению всех этих культов, в частности культа Исиды, очень способствовали торжественные празднества, привлекавшие толпы зрителей. Вот как описывает Апулей одно из таких празднеств («Метаморфозы», XI, 9): «Женщины, блистая чистыми покровами, радуя глаз разнообразными уборами... одни усыпали из подола цветочками путь по дороге, по которой шествовала священная процессия, у других за спиной были привешены блестящие зеркала... Некоторые, держа в руках гребни... делали вид, будто расчесывают и прибирают волосы владычице. Другие благовонными маслами и дивными ароматами окропляли улицы. Кроме того, большая толпа людей обоего пола с фонарями, факелами, свечами... изображала прославление владительницы светил небесных. Свирели и флейты, звуча сладчайшими мелодиями, создавали очаровательную музыку».

Нарождающаяся христианская религия очень многое заимствовала из культа Исида. Известные изображения богородицы с младенцем на руках фактически являются копией со значительно более древних соответственных изображений Исида с Гором. Как Исида с Гором убегают на осле от преследований Сета, так и Мария с Иисусом «на ослиати» бегут в Египет от преследования Ирода. Богородица христианского культа своей ролью во многом обязана Исиде. Немало нитей ведет также от умирающего и воскресающего Осириса к Иисусу, в котором христианские мифотворцы сочетали черты и Осириса и Гора.

Здесь стоит отметить, что к началу нашей эры значительным изменениям подверглась фигура самого Осириса. Первоначальное содержание мифа, как отмечалось выше, было связано с явлениями природы. В течение многих столетий образ Осириса приобретал все больше социальных черт. Смерть божества постепенно все чаще толковалась как искупление грехов человеческих, а его воскресение как залог грядущего блаженства верующих. Именно в этой интерпретации миф об Осирисе стал прообразом одного из наиболее существенных элементов христианской идеологии.

Заемствования христианства из культа Исида, а также из других религий древности, о которых речь пойдет ниже, не были чем-то исключительным. Ни одна религиозная система не рождалась ни из головы ее создателя, ни путем проповедования церковниками откровения. Все они были тесно связаны с современными им историческими условиями, с той почвой, на которой они выросли. А в борьбе с другими конкурирующими религиями они заимствуют у своих предшественниц все наиболее действенные средства и методы влияния на верующих. Так было и с христианством. Отмеченные черты сходства с другими религиями и заимствования из них показывают лишь, что в христианской идеологии не было ничего сверхъестественного и что все ее положения полностью объясняются из условий и обстановки ее возникновения и развития.

Весьма популярным в то время был также иранский культ Митры. Согласно религиозным верованиям иранцев, в мире постоянно идет борьба между добрым богом огня и света Ахурамаздой (Ормуздом) и злым богом тьмы Анхра Манью (Ариманом). Помощником первого был сын

его, дух света и справедливости Митра, который одновременно имел функции предстателя человечества перед Ахурамаздой. Митра, сражаясь с Анхра Манью, совершал ряд подвигов, претерпевал многие муки и, в конце концов, должен был быть ниспослан на землю и победить силы зла. Тогда на земле должно настать тысячелетнее царство божье. В митраизме, в отличие, например, от культа Исиды, было развито учение о загробной жизни и о конце мира.

Митраизм стал распространяться на территории римской средиземноморской державы уже в I в. до н. э. В жизнеописании Помпея (гл. 24) Плутарх сообщает, что киликийские пираты впервые стали совершать «таинство в честь Митры, которое продолжается и ныне». Древнейшие археологические следы культа Митры в Италии обнаружены совсем недавно при раскопках Остии (гавань Рима). Открытое здесь настенное изображение Митры датируется I в. н. э. В период империи митраизм проникал в страны Средиземноморья тремя путями. Во-первых, восточные торговцы популяризировали этот культ в приморских городах. Во-вторых, римские легионеры, происходившие из восточных областей империи, оставили много памятников мистерий в честь Митры в тех пограничных областях, где они отбывали военную службу и где селились после ее окончания. В-третьих, очень большое количество приверженцев Митры было среди рабов и вольноотпущенников, происходивших из тех же восточных провинций. Во II в. густая цепь общин митраистов засвидетельствована по всему течению Дуная и Рейна и вдоль северной границы римских владений в Англии. Культ Митры отправлялся в специальных подземных храмах — митреумах. Богослужения аналогично христианским сопровождались ритуальными трапезами со вкушением хлеба и вина. В III в., в период кризиса империи, митраизм одно время даже насаждался некоторыми представителями императорской власти.

Родственным митраизму был культ «Непобедимого солнца» (Sol Invictus). Верховным божеством этого сирийского культа было также солнце. Аналогично митраизму и этот культ отличался воинственностью. При императоре Аврелиане (270—275 гг.) Непобедимое солнце было официально признано верховным божеством — покровителем

Римской империи. Сам Аврелиан принял сан верховного жреца этого бога.

Оба эти культа были опасными соперниками христианской церкви. Христианство сравнительно быстро победило благодаря тому, что многое заимствовало и от этих своих соперников. Для иллюстрации укажем только на несколько совпадений в идеологии и культе христианства и митраизма. Так, дата Рождества установлена на 25 декабря — день зимнего солнцеворота. Символ христианства — крест — означал в митраистской символике солнце с расходящимися во все стороны лучами. Символами Митры были лев, бык и орел. Эти же символы в христианской литературе обозначали евангелистов Марка, Луку и Иоанна. На наиболее ранних изображениях распятия встречаются те же изображения солнца и луны, что у Митры. Митраизм, как и христианство, имел в своем ритуале крещение с купелью, пользовался священной водой, знал тайную вечерю, праздновал воскресенья. В религиозных представлениях и митраизма и христианства большую роль играли вера в бессмертие души, загробную жизнь с раем и адом, в воскресение и Страшный суд.

Разумеется, такое количество параллельных явлений нельзя объяснять простой случайностью. Это прекрасно понимали и ранние христианские апологеты. Юстин, обращая внимание на это обстоятельство, ссылаясь на козни демонов, стремившихся подорвать истинную веру. Ввиду того, что митраизм засвидетельствован на территории империи задолго до христианства, очевидно, остается лишь одно приемлемое объяснение: возникающее христианство, создавая свою обрядность и символику, — а это происходило уже во II в. н. э., — заимствовало их от существовавших в то время популярных религий, в частности от митраизма. Кроме того, превращение языческих храмов в христианские церкви, а языческих богов в христианских святых и даже мучеников было обычным приемом церковников, особенно после победы христианства. Так, греческие Диоскуры превратились в святых Козьму и Дамиана. Согласно преданию, близнецы Диоскуры, Кастор и Полидевк (или Поллукс), сыновья Зевса, были опекунами больных и особенно моряков, попавших в беду. Церковь перекрестила их в Козьму и Дамиана, сохранив за ними все функции языческих Диоскуров. Или другой пример:

когда в Менуфисе под Александрией не только язычники, но и христиане усердно посещали храм Исиды, пользуясь там изречениями оракула, епископ Теофил построил рядом с этим храмом церковь евангелистов, в которую были перенесены останки святых и где также совершались прощания. Такая практика была одной из важных предпосылок быстрого распространения новой религии в восточных провинциях империи.

В западной половине Средиземноморья христианство появилось уже в качестве сформировавшейся в основном религии со сложившимся вероучением и частично обрядностью. Приверженцами его на западе сначала были главным образом выходцы с востока, особенно иудеи. Впервые, около 150 г., тот же Юстин отмечает, что христиане из язычников более многочисленны, чем христиане из иудеев. Поэтому на западе идеологи новой религии на первых порах значительно реже прибегали ко всякого рода заимствованиям из местных религиозных культов. Все-таки и в этих провинциях, кроме отмеченной выше неудовлетворенности старыми местными богами, ряд обстоятельств содействовал распространению христианства. Тенденция развития религиозных представлений, несмотря на существенные различия, шла в одном и том же направлении как в западном, так и в восточном Средиземноморье.

В этом плане стоит прежде всего указать на элементы синкретизма¹. Несмотря на официально принятый политеизм, в начале нашего летосчисления и на западе явно ощущается тенденция к забвению ранее столь строгого разграничения функций разных богов. Наиболее ярко это проявляется на примере культа Геракла. Он почитался не только как мифический герой, сын Зевса — Юпитера, но и как божество — хранитель различных городов, ремесленных коллегий и даже государства. Он считался основателем убежищ для беглецов, в том числе и рабов; он же был богом прибыли, войска, победителем сил зла, покровителем урожая и т. д. Это же относится и к

¹ Об эволюции религиозных представлений в западных областях см. работы: Е. М. Штаерман. Отражение классовых противоречий II и III вв. в культе Геракла. ВДИ, 1949, № 2, стр. 60—72; она же. Из истории идеологических течений II—III вв. «Eos», XLVIII (1956), № 1, стр. 505—528.

функциям богини земли Теллус, которую в одной надписи из Галлии называют «родительницей всего и природы ...по заслугам называемой Великой матерью богов... воистину родительницей племен и божеств, великой царицей и богиней богов». Аналогичные черты можно найти и в культе Приапа, который из малозаметного божества плодородия превращается в творца мира и самую природу; бог лесов Сильван становится не только представителем всего материального мира, но уж совсем неожиданно приобретает прозвище «Непобедимый».

Тенденция к синкретизации была менее возможна в отношении старых высших богов типа Юпитера или Марса, функции которых с давних времен были строго определены. Тем более показательна отмеченная эволюция низших божеств типа Приапа, Теллус или Сильвана. В ней проявляется в западных провинциях та же линия развития, которая несколько выше была отмечена для Исиды и которая нашла свое наиболее яркое выражение в христианском монотеизме.

Путь христианству пролагала и эволюция представлений о посмертной жизни. Типичной в этом отношении для более раннего времени была эпитафия на могиле рабыни: «Примитива, прощай, а ты, кто бы ни был, будь здоров, меня не было, нет, и это меня не заботит». Аналогично звучит надгробная надпись на могиле шестилетнего мальчика раба: «Я не чувствую муки смерти, мукой для меня была жизнь, смерть уготовила мне покой». В обеих приведенных надписях смерть воспринимается не как переход к загробной жизни, а лишь как избавление от страданий рабского бытия. Здесь нет еще веры в потустороннюю жизнь, ни тем более в воздаяние за гробом.

Несколько позже эти более или менее материалистические представления уступают место другим, близким к христианским. В надгробных надписях выражается надежда на то, что, благодаря достойно и трудолюбиво проведенной жизни, «низким мира сего» суждено приобщение к блаженным и пребывание в сонме богов. В этих эпитафиях подробно описываются наслаждения в жилищах богов и даже превращение в них людей, добродетельно проживших земную жизнь. Праведникам поручается защита своих соплеменников перед их ликом. Так, одно из наи-

более важных положений христианства — вера в царство небесное — самостоятельно выросло на почве эволюции местных религиозных представлений в западных провинциях империи.

Распространению христианства содействовала также проповедь покорности судьбе, и в частности проповедь примирения рабов с господами. Этот момент был нами уже отмечен в произведениях Сенеки; однако последние обращались исключительно к высшим кругам общества. Весьма характерно, что в пользовавшихся большой популярностью баснях и народных пословицах, засвидетельствованных в начале нашей эры, также пропагандируется та же мораль подчинения сильным. К такого рода пословицам относятся, например: «Если ты повинешься вопреки желанию, — ты раб; если по собственной воле, — помощник хозяина»; или: «Ярмо тяжелее для непокорной шеи». Все эти и аналогичные пословицы отражали не столько интересы господ, сколько безвыходность положения рабов. И этот круг рассуждений, как известно, вошел в качестве составной части в идеологию христианства.

Все приведенные данные о западной половине империи почерпнуты из нехристианских источников. Они свидетельствуют, что общая эволюция религиозных и моральных представлений местного населения, особенно в социальных низах, создавала предпосылки для благоприятного в общем восприятия христианских идей о царстве небесном, о непротивлении сильным мира сего и т. д. По сравнению с религиозными культами востока различие состояло лишь в том, что впитавшее в себя очень многое из переднеазиатских религий христианство появилось на западе уже в качестве сложившегося и более или менее оформившегося вероучения, поэтому оно подверглось значительно меньшему воздействию религиозных верований западных провинций. Однако и на западе сложилась благоприятная обстановка для распространения новой религии.

* * *

Мы стремились проследить тенденции развития религиозных представлений в Римской империи на протяжении первых двух столетий ее существования. Общая об-

становка благоприятствовала распространению христианства. Многие элементы восточных культов вошли в качестве составных частей в арсенал христианской проповеди. Таковы были представления об умирающем и воскресающем боге, о загробной жизни, об извечной борьбе сил света и мрака, таинства и многое другое. И все-таки неправильно сводить все в христианстве лишь к простым заимствованиям из других религий. Христианство несло с собой также качественно новые элементы, отличавшие его от прочих религий древности и, в конце концов, обеспечившие ему победу над его соперниками.

К числу таких новых элементов принадлежали следующие. Христианство, по крайней мере в начальный период своего существования, полностью отказалось не только от жертвоприношений, но и от какой-либо обрядности. Этот шаг Энгельс назвал революционным. В отличие от других религий древности христианство решительно отменяло какие-либо этнические разграничения в области веры; его проповедь была направлена ко всем племенам и народам без различий. Не менее категорически христианство отвергало в вопросах веры и социальные перегородки. Проповедники Иисуса обращались ко всем людям — иудеям или эллинам, рабам или свободным — вне зависимости от их этнической принадлежности или социального положения. Разумеется, такое обращение могло иметь успех главным образом среди «низких мира сего», в среде рабов и свободной бедноты. Этот момент существенно отличал христианство от современных ему других религий. Наконец, последним важным моментом в этом плане было то, что христианство, выросшее в условиях разложения рабовладельческого строя, резко отрицало античную культуру и античные порядки как «языческие». Благодаря этому оно смогло избежать судьбы других религий древности и пережило крушение рабовладельческой формации. К рассмотрению этих специфических черт христианства мы перейдем в главах, посвященных различным христианским сочинениям.

§ 2. ИУДАИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

В обзоре религиозных представлений населения Римской империи мы пока не касались иудаизма. Между тем именно от иудейской религии христианство заимствовало

больше всего. Достаточно сказать, что оно зародилось среди евреев, — правда не Палестины, а диаспоры; кроме того, первые христиане не только были верующими иудеями, но и считали себя таковыми. Только после целого века существования новой религии апологет Юстин смог впервые заявить, что христиане из язычников более многочисленны, чем христиане из иудеев. Греко-римские писатели еще в начале II в. полагали, что христианство представляет собой лишь одну из иудейских сект. Наконец, христианство включило в состав своих священных книг иудейскую библию. Сам термин «Ветхий завет», которым обозначаются священные писания иудеев, возник в результате противопоставления его «Новому завету» — собранию собственно христианских священных книг.

Еврейские, а заодно с ними и христианские богословы объясняют роль иудаизма в формировании христианства тем, что, в отличие от других народов древности, иудеи были не язычниками, а монотеистами, верили в единого бога. Это сыграло якобы решающую роль в последующем распространении и победе христианства над языческими религиями. Такое утверждение не имеет ничего общего с исторической действительностью: во-первых, стремление к монотеизму было общей тенденцией в эволюции всех религий того времени; во-вторых, и иудаизм далеко не всегда отличался единобожием.

В самом деле, философско-религиозное учение Сенеки было не менее монотеистичным, чем иудаизм. Отмеченное нами расширение функций египетской Исиды, иранского Митры или даже таких римских божеств, как Теллус, также характерно для общей тенденции религиозного развития того времени. В конечном счете мировой империи лучше всего могла соответствовать монотеистическая религия.

С другой стороны, и в иудаизме единобожие утвердилось лишь после длительной борьбы. Библия буквально пестрит рассказами о том, как иудеи поклонялись различным богам, кроме иудейского «всевышнего» бога — Ягве. Медный змий, Золотой телец и многие другие были долгое время серьезными конкурентами Ягве. Злоключения иудейского народа в древности объясняются в библии всегда тем, что избранный Ягве народ пренебрег его заветами и воздвиг себе кумиров. Лишь с V в. до н. э. среди евреев взяла верх тенденция к единобожию.

Ветхозаветная литература имела большое значение для выработки христианской идеологии. Поэтому придется несколько подробнее остановиться на ее содержании и, главное, на результатах ее научной критики.

Ветхий завет состоит из трех частей: Пятикнижия, Пророков и Писаний. В первой части повествуется о сотворении мира и судьбах еврейского народа вплоть до прихода его в Палестину. Во второй части собрано большое количество сочинений летописцев и речей, приписываемых пророкам разных периодов вплоть до V в. до н. э. Наконец, последняя часть состоит из ряда религиозно-назидательных и других произведений различного характера.

Основной частью библии считается Пятикнижие. Кроме того, для предыстории христианства большое значение имеют произведения тех пророков, у которых наиболее четко выступают мессианистические чаяния.

В Пятикнижии дано прежде всего изложение религиозной космогонии иудаизма, которая была полностью принята христианством и на протяжении полутора тысячелетий сильнейшим образом тормозила развитие науки. Во имя сохранения этой космогонии церковь преследовала учение Коперника и осудила Галилея; ради той же цели в 1925 г. в США имел место так называемый обезьяний процесс, по которому учитель Скопс был осужден за преподавание учения Дарвина.

Большую часть Пятикнижия занимает рассказ о деятельности мифического реформатора Моисея, бывшего якобы избранником Божиим и получившего лично от Ягве десять заповедей и принципы иудейского законодательства. Те части Пятикнижия, в которых речь идет о Моисее, считаются особенно священными не только еврейскими, но и христианскими теологами.

Научная критика библии полностью сорвала ореол святости с Пятикнижия. Уже в XVII в. философы-материалисты Спиноза и Гоббс показали, что Пятикнижие не было, да и не могло быть составлено, согласно библейской традиции, Моисеем во II тысячелетии до н. э. В частности, Спиноза указал на ряд противоречий и анахронизмов в этой части библии и пришел к правильному выводу, что она могла быть составлена не раньше возвращения евреев из вавилонского пленения (VI в. до н. э.).

Критическое изучение текста Пятикнижия показало, что последнее состоит по крайней мере из четырех основных частей, которые зачастую дублируют, а иногда и противоречат друг другу. Благодаря тому, что ветхозаветные сочинения пользовались в глазах теологов все же несколько меньшим авторитетом, чем Новый завет, научной критике ветхозаветных писаний ставилось меньше преград и ее выводы легче получили признание. В настоящее время излагаемые ниже выводы критики Пятикнижия и Пророков являются общепризнанными. Они полностью подтверждаются материалами археологических раскопок в Палестине.

Основные четыре источника, из которых было составлено Пятикнижие, называют: Ягвист, Элогист, Второзаконие и Жреческий кодекс. Древнейшим из них является первый; он восходит к началу I тысячелетия до н. э. Названия первого и второго источника обусловлены тем, что в некоторых частях Пятикнижия бог называется Ягве, в других же — Элогим. Когда ученые выделили, например, в рассказе о потопе те части, в которых бог именуется Ягве, они получили цельный рассказ. Столь же цельное изложение дала и остальная часть рассказа о потопе, в которой бог называется Элогим. Очевидно, при составлении дошедшего до нас текста библии составители стремились сохранить максимум и из первого и из второго источника.

Так же легко можно расчленил библейский рассказ о творении, в котором равным образом мы имеем два параллельных источника (Быт., I—II, 3 и II, 4 слл.). Характерно, что обе версии часто противоречат друг другу. В первом варианте Адам и Ева были созданы одновременно, во втором бог творит Еву из ребра Адама. В первом — люди были созданы после зверей, во втором — наоборот. Две противоречивых версии имеются и в ветхозаветном рассказе о продаже Иосифа и т. д.

Примерно так же обстоит дело и с Второзаконием. Наименование этого источника совпадает с названием последней книги Пятикнижия, в которой повторяется почти все законодательство из предыдущих книг. Второзаконие, как об этом рассказывается в IV книге Царств (гл. 22 сл.), было обнаружено в конце VII в. до н. э., после того как его «случайно» нашли в Иерусалимском храме. Эта «случайность» объясняется желанием жрецов храма освятить

новое законодательство авторитетом Моисея. Второзаконие, как и более раннее законодательство, сохранившееся в книге Исхода, никоим образом не могло восходить ко времени скитаний в пустыне. Все предписания закона обращены к оседлым земледельцам, а не к кочевникам. К тому же большая часть законодательства Пятикнижия взята из судебного кодекса вавилонского царя Хаммурапи, датированного тысячелетием раньше.

Последний источник Пятикнижия, Жреческий кодекс, был составлен в Вавилоне в середине VI в. до н. э. В этой части более последовательно проведена идея монотеизма. Весьма характерно, что эта последовательность чаще всего достигалась за счет резкого искажения исторических фактов. Наиболее ярко это видно на примере обрезания. Обычай обрезания был свойственен не только евреям, но и египтянам, арабам и другим народам древности; существует он и теперь у многих народов. Однако в Жреческом кодексе он объявляется символом договора, заключенного между Ягве и избранным им народом. Такое толкование было возможно лишь в стране, в которой не знали обрезания, — в данном случае в Месопотамии.

Следующий пример более наглядно покажет, как производилось редактирование Пятикнижия. Как известно, в рассказе об изгнании из Эдема фигурируют древо познания и древо жизни. Само изгнание в Библии мотивируется послушанием Адама и Евы. Однако в значительно более древних клинописных табличках из Рас Шамры (Сирия) это же изгнание объясняется опасением богов, как бы, отведав и от плодов второго древа, человек не стал им равным. Это соображение, по-видимому, показалось составителям Книги Бытия не подобающим Ягве и поэтому они изъяли его из библейского рассказа. Все же следы такого рассуждения сохранились и в ней (Быт., III, 22).

Выводы научной критики Пятикнижия, которых ныне не в состоянии оспаривать даже самые ярые защитники религии, имеют громадное значение и для приемов исследования собственно христианской литературы. Научный подход к любым религиозным сочинениям всегда показывает в них следы более древних верований. То, что теологами объявляется откровением свыше и боговдохновенным писанием, неизбежно оказывается теснейшим образом связанным с религиозными представлениями окружающих

народов, а рассказ об основании любой религии каким-либо сверхъестественным существом всегда разоблачается как благочестивый обман. В отношении Ветхого завета это ныне признано всеми. И если богословы стремятся опровергнуть выводы научной критики Нового завета, то дело здесь вовсе не в слабости этой критики, а исключительно в том, что на страже христианской традиции стоит церковь с ее мощным аппаратом, и в том, что в сохранении тайны возникновения христианства кровно заинтересованы господствующие классы капиталистических стран. Если бы не было этих преград, выводы научной критики евангелий были бы ныне столь же общеприняты, как и результаты критики Ветхого завета.

Кроме Пятикнижия на формирование раннехристианской идеологии оказали сильное влияние книги ветхозаветных пророков. В западноевропейской буржуазной литературе пророков обычно изображают как идеологов трудящейся бедноты, чуть ли не как предшественников социализма. Действительно, в вошедших в Ветхий завет сборниках изречений, приписываемых Исайе, Иеремии и другим пророкам, имеется немало резких слов по адресу знати и богачей, беспощадно угнетавших трудовой народ и тем самым подрывавших способность страны сопротивляться внешним врагам. Таковы, например, изречения: «Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле» (Исайя, V, 8), или: «Горе замышляющим беззаконие и на ложах своих придумывающим злодеяния, которые совершают утром на рассвете, потому что есть в руке их сила. Пожелают полей, и берут их силой; домов — и отнимают их; обирают человека и его дом, мужа и его наследие» (Мих., II, 1—2). Эти и многие другие аналогичные им места свидетельствуют об очень тяжелом положении масс еврейского народа и показывают, сколь далеко зашел процесс социального расслоения среди евреев. Однако в книгах пророков нет призыва к активной борьбе против эксплуататоров. Единственная надежда возлагается на бога.

Научная критика библейских текстов давно уже доказала, что приписываемые тем или иным пророкам сочинения состоят из столь разновременных частей, что никак не могли быть написаны одним лицом. Это в полной мере

относится, например, к Книге Исаяи; в самом ее начале говорится, что Исаяя пророчествовал во времена многих иудейских царей VII в. до н. э., а начиная с 41-й главы, речь идет, несомненно, о Кире, царе Персии, который в 538 г. разрешил евреям вернуться на родину из вавилонского пленения. Изучение текста Книги Исаяи показало, что она состоит по крайней мере из трех частей, которые так и принято называть: Первоисаяя, Второисаяя и Третьеисаяя. Аналогично можно расчленить и книги других пророков.

Основной целью книг иудейских пророков было смягчение классовых противоречий в еврейском народе. Авторы этих книг не призывают к борьбе против неправедных богачей и знати, а лишь увещевают их. Всю надежду пророки возлагают на Ягве. Существенное различие между книгами пророков и позицией иерусалимского жречества состоит главным образом в том, что у первых имеется сильная мессианистическая струя, которая была впоследствии заимствована, переработана и развита христианством. Спасение еврейского народа, разгром его угнетателей, посрамление чужих богов и установление царства Ягве пророки связывали с пришествием самого Ягве или ниспосланного им спасителя, помазанника божьего — мессии. Самое слово «мессия» — по-древнееврейски «машиях» — значит: «помазанник», а в буквальном переводе на греческий — «христос» (от глагола χρίω — помазать).

В канонических и апокрифических евангелиях подобраны почти все изречения ветхозаветных пророков, касающиеся прихода мессии. Для первых пропагандистов христианства именно эти изречения служили важнейшим аргументом свершившегося пришествия мессии или, как говорится в евангелиях, того, что Иисус был Христом. Более того: именно эти изречения пророков и явились главным источником евангельских подробностей земной жизни Иисуса. Достаточно прочесть основную часть «Разговора с Трифоном иудеем», которую христианский апологет Юстин написал в период становления евангельского мифа, чтобы убедиться в том, что именно ветхозаветные пророчества о мессии были костяком евангельской биографии Иисуса. Происхождение Иисуса, его имя, место рождения, бегство в Египет и множество других подробностей его

«жизнеописания» в рассказе синоптиков постоянно сопровождаются словами: «дабы сбылось реченное пророками».

Исторические судьбы еврейского народа отличались одной существенной особенностью по сравнению с другими обществами древности. Палестина находилась на перепутье между Египтом и Двуречьем. Столкновения между Вавилонией, позже Ассирией, с одной стороны, и Египтом, с другой, шли с переменным успехом на протяжении многих столетий. Постоянным полем схваток двух примерно равных по силе держав была территория Палестины. В этих условиях она долгое время сохраняла призрачную независимость, а временное подчинение ее никогда не продолжалось столь долго, чтобы подорвать основы существования еврейского народа. Прежде всего благодаря этому некоторой части еврейских племен удалось продержаться на протяжении всего I тысячелетия до н. э., не потеряв своей самостоятельности.

Указанные обстоятельства предопределили возникновение и развитие в еврейской среде специфического жанра религиозно-политической литературы — откровений или апокалипс. Во время и особенно после каждой катастрофы крупного масштаба, сопровождавшейся потерей независимости, в Палестине усиливались надежды на прямое вмешательство Ягве, который, мол, не допустит гибели избранного им народа. Авторы такого рода писаний были глубоко убеждены, что все бедствия Израиля — лишь временные испытания, ниспосланные Ягве. Наиболее крупные произведения иудейской апокалиптики — Книга Даниила и не вошедшие в Библию Книга Эноха (II в. до н. э.), Книга юбилеев, частично Сивиллины оракулы и Псалмы Соломона (I в. до н. э.). Христианская апокалиптика выросла из иудейской.

Те же специфические особенности исторических судеб иудеев предопределили и важное обстоятельство, способствовавшее быстрому распространению христианства в его начальный период. Со времени возникновения персидской державы Ахеменидов начинается процесс расселения евреев вне Палестины. Довольно большая часть их предпочла остаться «на реках Вавилонских» вместо того, чтобы возвратиться на родину. При Ахеменидах (VI—IV вв. до н. э.) засвидетельствована значительная колония евреев в Элефантине, на юге Египта. В период эллинизма, отли-

чавшийся интенсивным градостроительством, многочисленное еврейское население возникло в Александрии египетской и в городах Малой Азии. Птолемей I переселил в Александрию большое число евреев из покоренной им Палестины. Возможно, около 100 тысяч евреев было поселено им в Киренаике. Аналогично поступали и другие эллинистические монархи. Наконец, римское завоевание привело к тому, что большие массы евреев попадали в качестве пленных и в центральную часть Средиземноморья, прежде всего в Рим. Часть рабов-евреев с течением времени добивалась свободы и оседала в городах, занимаясь там главным образом ремеслом. Так возникала диаспора — страны рассеяния. В I в. евреи диаспоры по численности во много раз превосходили население Иудеи. Согласно условным подсчетам ученых, на рубеже нашей эры в Римской империи проживало 4—4,5 миллиона евреев, в том числе не более 700 тысяч в Палестине. В Александрии евреи составляли около 40% населения; в целом в Египте жило свыше миллиона евреев. Несколько десятков тысяч их было в Риме. Расселение евреев на большой территории в крупных городах значительно облегчало распространение христианства особенно в начальный период его существования.

Среди еврейского населения диаспоры закономерно развивался процесс взаимовоздействия и слияния эллинистической и иудейской культур, сыгравший громадную роль в возникновении и первоначальном развитии христианства. Еврейские общины таких крупных центров, как Александрия и Рим, или торговые города западного побережья Малой Азии, находились под длительным сильным воздействием эллинистической культуры. Во всех этих центрах немало евреев знало греческий или латинский язык, читало сочинения эллинистических философов и осознавало превосходство греко-римской культуры над захолустным в масштабах Римской империи иудаизмом. Если абстрагироваться от небольшого числа полностью ассимилировавшихся евреев, влиятельные группы еврейской интеллигенции диаспоры стремились как-то сочетать и согласовать эллинскую философию с иудаизмом.

Крупнейшим представителем так называемого иудейского эллинизма был упомянутый уже «отец христианства» Филон Александрийский. Филон стремился соблю-

дать все предписания иудейского ритуала, считал откровением все книги Ветхого завета и резко осуждал тех своих соплеменников, которые отрицали необходимость внешнего соблюдения заповедей закона Моисеева. Подчеркивая, что в иудейских священных книгах заключена вся мудрость мира, Филон одновременно заявлял, что та же божья мудрость проявляется и в сочинениях греческих писателей.

Разумеется, попытка согласовать религиозную систему иудаизма, возникшую и развивавшуюся в специфических условиях быта еврейских племен Палестины, с учениями греческих философов могла быть предпринята только путем каких-то схоластических умствований, лишенных самой элементарной логики. Основным методом рассуждений Филона было так называемое аллегорическое толкование книг Ветхого завета. В каждом слове этих книг Филон находит, наряду с обычным, также аллегорический смысл. Полезные растения он считал символами человеческих добродетелей, вредные — пороков. Красивые плоды деревьев, согласно Филону, означали умственные способности, а съедобные плоды — практические навыки человека. Мужчина — символ разума, женщина — чувственности. Адам у него означал землю, Ева — жизнь, и т. д. Библейский рассказ о путешествии патриарха Авраама из Ура Халдейского в Иудею Филон интерпретировал как эволюцию мудреца от восприятий внешнего мира к созерцанию небесных сфер; исход евреев из Египта он пояснял как бегство из чувственного мира в царство небесное, так как Египет являлся, по его мнению, страной чувственности. Последнее «доказывалось» тем, что Египет орошался не как все страны сверху, дождями, а снизу, водами Нила. На всех этих рассуждениях вряд ли стоило бы останавливаться более подробно, если бы метод Филона не был полностью воспринят отцами церкви конца II и начала III в. Климентом Александрийским и Оригеном. Эти фактические основатели христианского богословия не только полностью восприняли филоновский метод аллегорического толкования, но и распространили его на новозаветные писания. Так, например, Климент писал, что бог объявился иудеям через пророков, эллинам через философов, а через логос — Иисуса — всему роду людскому.

Прямое воздействие круга филоновских представлений ощущается и в некоторых канонических сочинениях, в частности в евангелии от Иоанна, в приписываемом апостолу Павлу Послании к евреям и в посланиях Иоанна. Авторы этих писаний, особенно первого из них, заимствовали от Филона не столько метод толкования, сколько представление о логосе как посреднике между богом и людьми. Стремясь сочетать ортодоксальный иудаизм с эллинистическими философскими системами, Филон представлял иудейского бога Ягве не как местного бога Израиля, каким тот изображается в большинстве ветхозаветных писаний, но как верховного властелина вселенной, как существо, стоящее вне пределов человеческого познания. Так как люди не могут постигнуть сущность бога, он общается с ними посредством истекающих из него сил. Важнейшей из них является логос. В понимании Филона логос — верховный жрец мира, посредник между богом и людьми, творец мира, мессия, защитник рода человеческого перед ликом божьим. Как легко заметить, филоновское представление о логосе в несколько преобразованном виде было воспринято, а затем развито христианством в учении о сыне божьем. В евангелии от Иоанна Иисус прямо отождествляется с логосом.

Следует все же иметь в виду, что «христианство произошло именно из популяризированных филоновских представлений, а не непосредственно из произведений самого Филона...»¹. В плане иллюстрации к этим популяризированным представлениям будет не лишним указать на аналогичные тенденции в ряде апокрифических иудейских писаний. Так, например, автор IV книги Маккавеев заявляет, что закон Моисеев находится в согласии с природой. Мысль о согласованности божественных установлений и естественных порядков характерна для многих греческих философских систем. В Мудрости Соломона змий-искуситель из рассказа об Эдеме аллегорически толкуется как символ дьявола; тьма египетская там же понимается как нечистая совесть и т. д. В апокрифическом Послании Аристея делаются попытки рационалистически объяснить ритуальные предписания иудаизма. Запрет питаться мясом хищных птиц означает якобы, что насилие портит душу человеческую; наоборот, разрешение принимать

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 604—605.

в пищу мясо жвачных животных объясняется тем, что жвачка символизирует многократное обращение к богу. Все эти дохристианские апокрифы сыграли большую роль в формировании круга представлений и верований ранних христиан.

Содействовала христианской пропаганде и система организации еврейских колоний в диаспоре. Не только чисто религиозная, но и общественная жизнь их в городах концентрировалась вокруг синагог. Согласно требованиям ритуала, евреи собирались еженедельно по субботам для богослужения, чтения глав из писаний, а также для обсуждения различных дел, касающихся всей общины. Связь между отдельными синагогами поддерживалась нерегулярно, главным образом через приезжих. Эти организационные формы в начальный период использовались иудео-христианами, а после отделения христианства от иудаизма христианские общины строились в основном по тому же принципу. Об этом свидетельствуют хотя бы Деяния апостолов. Их, понятно, нельзя считать надежным источником для воссоздания ранней истории христианства, хотя бы потому, что они — наиболее позднее из новозаветных сочинений. Однако описанные в них отношения между христианскими бродячими проповедниками и иудейскими общинами, по-видимому, взяты из жизни.

Несмотря на стремление иерусалимского жречества, особенно первосвященников, к максимальному сосредоточению в их руках и религиозной и светской власти, цель эта была далека от осуществления. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» оставил красочное описание напряженной религиозно-политической борьбы в Палестине со II в. до н. э. вплоть до своего времени. Основные вехи этой борьбы следующие.

Овладевшие Палестиной в начале II в. до н. э. Селевкиды, потомки одного из полководцев Александра Македонского, усилили налоговый гнет и стремились эллинизировать Иудею. Эта политика нашла поддержку в высших кругах иерусалимского жречества, но встретила резкий отпор со стороны народа. Во главе возмущения, переросшего в восстание, стала жреческая семья Хасмонеев (Маккавей). Так Иудея добилась независимости. На протяжении примерно столетия независимости в Иудее шла упорная борьба между двумя религиозными сектами,

представлявшими и определенные политические программы. Одной из них были саддукеи, которые группировали в своих рядах высшие слои жречества. Оставаясь на почве иудейского закона, саддукеи были противниками чересчур мелочного соблюдения бесчисленных ритуальных предписаний и выступали в пользу приобщения к эллинской культуре, а в последующем и за дружественные отношения с римскими властями. Эта группировка выражала интересы имущих слоев еврейского народа.

Непримиримыми противниками саддукеев были фарисеи. Эта секта требовала строжайшего выполнения требований ритуала, резко выступала против каких-либо компромиссов с римлянами и настаивала на соблюдении всех старых норм иудаизма. Фанатические фарисеи пользовались авторитетом в массах. Они были одной из движущих сил всех антиримских выступлений. В евангелиях фарисеи изображены как надменные и корыстолюбивые святоши.

К фарисеям примыкали еще две секты: zeloty и ессеи, которые были численно слабее, чем саддукеи и фарисеи, но сыграли немаловажную роль в возникновении христианства. Об ессеях речь пойдет ниже. Зелоты же представляли собой крайнее левое крыло фарисеев. По словам Иосифа Флавия («Древности...», XVIII, 1, 6), zeloty признавали в качестве своего вождя и господина только бога. Они осуждали пассивность фарисеев в политической жизни и, надеясь на помощь воинств небесных, настаивали на активной вооруженной борьбе с римлянами. Зелоты резко выступали против представителей имущих кругов еврейского народа, склонных к компромиссу с римлянами, и часто их убивали. Отсюда второе название этой секты — сикарии (от латинского *sica* — кинжал). Зелоты были главными носителями мессианистических чаяний.

В 63 г. до н. э. после покорения царства Селевкидов римлянами Иудея превратилась в зависимое от Рима государство.

Это привело к еще большему обострению борьбы между фарисеями и саддукеями. После смерти царя Ирода I (37—4 гг. до н. э.), которому в евангелиях без каких-либо оснований приписывается избиение младенцев, Иудея фактически стала одной из римских провинций. Много-

кратные попытки восстаний неизменно кончались неудачей. Тем не менее обстановка в Палестине все более накалялась, и в 66 г. н. э. вспыхнула продолжавшаяся несколько лет Иудейская война, окончившаяся разрушением храма Ягве в Иерусалиме и фактическим уничтожением иудейского религиозного центра в Палестине.

Христианство с самого начала резко враждебно относилось к саддукеям и особенно к фарисеям. Идеология саддукеев как представителей высших кругов еврейского народа была вообще чужда иудео-христианам. Фарисеи же столь рьяно отстаивали незыблемость буквы иудаизма, что любая попытка даже в малейшей степени реформировать что-либо из «закона» должна была встретить решительнейшее сопротивление с их стороны. Между тем первые христиане независимо от своих субъективных желаний выходили из круга идей ортодоксального иудаизма, что неизбежно встречало враждебное отношение со стороны фарисеев. Именно этим объясняется резкий тон критики фарисеев в раннехристианских писаниях. С zealотами ранних христиан роднило страстное ожидание близкого пришествия мессии. Однако исход Иудейской войны неизбежно должен был привести к полному разгрому zealотов как политического течения.

Значительно более сложен вопрос о взаимоотношениях между христианством и четвертой из иудейских сект — ессеями (или эссенами). Перечисляя иудейские секты, Иосиф Флавий говорит, что ессеи «очевидно преимущественно упражняются в благочестии» («Иудейская война», II, 8, 2). Эта секта существовала уже во II в. до н. э. Во времена Филона и Иосифа Флавия насчитывалось около 4 тысяч ессеев. Жили они обычно в своих особых селениях, предпочтительно в пустынных местностях у берегов Мертвого моря. Вступающие в общину ессеев отдавали в ее распоряжение все свое имущество и питались совместно. Внутри общины господствовала строгая дисциплина. Ессеи приносили присягу хранить молчание о делах своей секты, быть откровенными перед общиной. Они занимались земледелием и ремеслом, но им воспрещалась торговля и изготовление оружия. У ессеев не было рабов. В религиозном отношении они признавали все положения иудаизма, но отказывались от приношения в жертву живых существ. Учение их было записано в особых писаниях.

Таковы сведения об эссеях, которые сообщаются в сочинениях Иосифа Флавия, Филона Александрийского и Плиния Старшего. Достоверность этих сообщений вызвала сомнения и споры среди ученых, так как полагалось, что и Филон и Иосиф идеализировали уклад жизни ессеев в противовес греко-римским правам. Упомянутые выше кумранские документы (стр. 46) не только полностью подтвердили сообщения древних писателей, но и дали много новых ценных данных об идеологии и организации ессеев.

Для изучения пред истории христианства наиболее важными из этих документов являются: Толкование к первым двум главам пророка Аввакума (Хабаккука), Устав общины и Война сынов света с сынами тьмы. В первом из них текст пророчеств толкуется иносказательно в применении к недавним для того времени событиям. Здесь рассказывается, как нечестивый первосвященник преследовал членов благочестивой секты и казнил ее главаря, «наставника справедливости и избранника божьего». В наказание за это преступление первосвященник был взят в плен, а Иерусалим захвачен воинственным народом киттиев. Это событие сопровождается вторичным появлением казненного наставника справедливости, которому суждено судить Израиль и все народы, причем спасутся только верующие. Круг идей автора этого послания, очевидно, весьма близок раннехристианским представлениям.

В настоящее время вряд ли кто-либо из серьезных исследователей считает, что кумранские свитки являются христианскими памятниками. Дело в том, что другие документы, найденные вместе с Толкованием, явно не относятся к христианам. Устав общины, несомненно, принадлежал эссеям. В нем подчеркивается принцип отказа ее членов от частного имущества и даже от заработка, который должен передаваться начальнику. Члены общины подразделяются на жрецов и на рядовых братьев. Руководство делами находится в руках жрецов, принадлежащих к этой категории по праву рождения. Прием в общину производится после двухлетнего испытательного срока. За проступки против Устава братья наказываются лишением части пищи, временным отлучением на срок до двух лет, а в особо тяжелых случаях — исключением из общины. Основное внимание в Уставе обращено на общность имущества и на соблюдение требований религиозного

ритуала. Этот документ во всех своих положениях совпадает с тем, что древние писатели сообщают нам об ессеях, но не имеет ничего общего с ранним христианством. Он напоминает по форме, скорее, какой-нибудь монастырский устав; но, как известно, христианские монастыри появились значительно позже.

Не похож на христианские памятники и третий из указанных документов — Война сынов света с сынами тьмы. В нем содержится явно иудейское описание сражения правоверных с «войском Велиала». Под руководством левитов правоверные подразделяются на тысячи, сотни и т. д. по возрастам и одновременно по родам войск. Военные действия сопровождаются трубными сигналами жрецов. Этот документ, по общему мнению исследователей, является отголоском народно-освободительной войны периода Маккавеев.

Археологические раскопки в местах находок кумранских свитков показали, что здесь был центр большой общины. Несмотря на то, что как центральное помещение, так и соседние пещеры были рассчитаны на относительно небольшое число обитателей, в находящемся рядом кладбище обнаружено свыше 1100 погребений. Очевидно, здесь хоронили вообще всех членов общины независимо от их места жительства. Наличие отрывков сотен рукописей и чистых кож (материала для писания) также свидетельствует о том, что здесь был центр ессеев. Найденные здесь же монеты позволяют датировать поселение в Кумране временем с конца II в. до н. э. вплоть до восстания Бар-Кохбы (132—136 гг. н. э.). Монеты были обнаружены в относительно большом количестве (свыше 200) лишь в центральном помещении общины; в окружающих пещерах они не были найдены. Это также подтверждает общность имущества у обитателей Кумрана.

Таким образом, в дополнение к тому, что было известно об ессеях из литературных источников, мы узнаем, что один из их вождей — Наставник справедливости — был казнен еще до римского завоевания в 63 г. до н. э. нечестивым первосвященником и что ессеи верили во вторичное появление этого наставника именно в миновавший уже день падения Иерусалима. Притом, как это видно из сказанного, эти верования были распространены в явно нехристианской среде. Здесь, следовательно, содержится

наиболее важный элемент легенды об Иисусе, но без каких-либо других признаков христианства.

В апокрифической иудейской же книге Эноха, датированной II—I вв. до н. э., так же как в вошедшей в библейский канон книге Даниила, отчетливо выступает другой элемент христианской идеологии: вера в «сына человеческого», который от сотворения мира предназначен к роли мессии. В других апокрифических источниках того же времени, например в Псалмах Соломона, мессия считается потомком царя Давида. Таковы три составных элемента евангельского Иисуса, вполне отчетливо прослеживаемые в иудейской литературе II—I вв. до н. э. Правда, мы не можем категорически утверждать, что евангельский миф возник именно из этих трех источников. Возможно, существовали и другие аналогичные писания. Но важно подчеркнуть, что элементы образа Иисуса выступали в разрозненном виде в иудейской апокрифической литературе задолго до традиционной церковной датировки земной жизни Иисуса.

Итак, важнейшим источником христианской идеологии был иудаизм. Христианство приняло от него и признало откровением свыше все книги Ветхого завета, в частности библейскую космогонию. Оно восприняло также идею мессианизма, правда в значительно переработанном виде, в той форме, которую мессианистические настроения приобрели не в ортодоксальном ветхозаветном, а в апокрифическом представлении о мессии.

Лишь постепенно христианство все более отдалялось от иудаизма. Основным положением иудаизма, оказавшимся абсолютно неприемлемым для новой религии, была его этническая ограниченность: утверждение, что евреи представляют собой избранный богом народ. Возникшее христианство должно было неизбежно выдвинуть положение, что «истинным Израилем» являются верующие в Иисуса. Это повлекло, в свою очередь, необходимость отказа от тех ритуальных предписаний иудаизма, которые затрудняли проповедь новой религии среди не евреев.

Глава IV

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ХРИСТИАНСТВА

На рубеже II и III вв. Тертуллиан следующим образом определял символ веры: «Мы веруем, что существует единый бог, творец мира, извлекший его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын божий, многократно являвшийся патриархам под именем бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию духа святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это — господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царства небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо»¹.

Итак, согласно ортодоксальной традиции, на рубеже нашей эры в Иудее родился от девы Марии давно уже предсказанный библейскими пророками мессия-спаситель, сын божий Иисус, который путем совершения многочисленных чудес доказал, что он ниспослан с неба на землю во имя спасения рода человеческого, погрязшего в пороках и беззаконии. За выступления против официального иудаизма Иисус был распят на кресте в Иерусалиме. Своей мученической смертью он искупил грехи человечества. Ранние христиане были убеждены, что вскоре, в ближайшем же будущем, состоится второе пришествие Иисуса Христа, которое установит на земле царство божье.

По той же традиции, ученики Иисуса — апостолы, укрепившись благодаря чуду воскресения в своей вере,

¹ А. Р а н о в и ч. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933, стр. 166.

стали проповедовать слово божье сначала среди палестинских евреев, а затем, главным образом по инициативе и усилиями несколько позже обратившегося в христианство апостола Павла, и среди язычников. Согласно новозаветным сообщениям, на протяжении тридцатилетия после распятия Иисуса христианские общины охватили не только Иудею и непосредственно прилегающие к ней области, но всю территорию восточного Средиземноморья.

Та же традиция сообщает, что новая религия шла от успеха к успеху и во второй половине I в. К концу этого столетия христианство охватило и западную часть Средиземноморского бассейна. Таким образом, в течение так называемого апостольского века проповедь новой веры сделала якобы совершенно невероятные успехи. К тому же времени были будто бы уже составлены все признанные церковью боговдохновенными новозаветные сочинения. Такой же непрерывный рост влияния христианства продолжался и в течение II в., пока, наконец, в самом конце этого столетия Тертуллиан не заявил горделиво своим противникам: «Мы существуем, так сказать, со вчерашнего дня, а уже наполняем все: ваши города, жилые кварталы, крепости, пригороды, советы, даже лагеря, декурии, дворец, сенат, форум; вам мы оставили одни только храмы» («Апология», 37).

В этой ортодоксальной, принятой как католической, так и православной церковью схеме, казалось бы, все было предусмотрено для того, чтобы придать ей максимальную видимость истины. Многие тысячи богословов старательно штудировали и истолковывали в ней каждое положение, сглаживая всякие противоречия и неувязки. На протяжении тысячи лет средневековья, когда письменность была почти исключительной монополией церковников, а исторические рукописи хранились в монастырях, любые мало-мальски противоречившие этой схеме сочинения безжалостно уничтожались. Те же источники, которые по тем или иным соображениям невозможно было полностью уничтожить, всячески фальсифицировались и подделывались; даже в рукопись ортодоксального иудея Иосифа Флавия вписали утверждение, что Иисус был... мессией.

В изложенной схеме основное значение имеют три положения: 1) историческое существование богочеловека Иисуса, земная жизнь которого изложена в евангелиях;

2) незапятнанная чистота и непрерывность христианского вероучения, изложенного лично учениками предполагаемого основателя новой религии, которое сохранилось в приписываемых ему изречениях; 3) существование церкви от кружка апостолов во время возникновения христианства и вплоть до наших дней. Последний момент играет особенно важную роль в католической доктрине, согласно которой папы римские являются прямыми наследниками первых апостолов Петра и Павла.

Как уже отмечалось, на протяжении последних полутора столетий, благодаря общему прогрессу исторической науки, были достигнуты большие успехи в деле критической оценки источников по раннему христианству, что нанесло тягчайший удар ортодоксальной традиции. Как же в свете современной науки рисуется возникновение христианской религии и древнейших христианских общин?

Неприемлемость церковной схемы, даже если отбросить рассказы о чудесах, особенно отчетливо проявляется в свете следующих четырех соображений.

1. Хронологический порядок христианских источников фактически противоположен тому порядку, в котором они размещены в Новом завете. Об основаниях для датировки этих сочинений было достаточно подробно сказано в главе об источниках.

2. Вплоть до начала II в. сведения о христианах полностью отсутствуют в еврейской и греко-римской литературе.

3. В самих христианских сочинениях налицо явный разрыв между подробным повествованием о возникновении христианства и деятельности апостолов, с одной стороны, и молчанием о последующем развитии новой религии вплоть до середины II в. — с другой. Этот разрыв можно объяснить только тем, что сама евангельская литература возникла в середине II в.

4. Ни в христианской, ни тем более в нехристианской литературе нет никаких реальных сведений о деятельности якобы столь мощной церкви в Иудее уже начиная со второй половины I в.

При таком положении дел естественно возникает вопрос: можно ли вообще воссоздать историю возникновения христианства, опирающуюся на твердые исторические факты? Могло бы создаться впечатление, что, отвергая

церковную догму и отказываясь от привлечения вымышленных сведений из заведомо значительно более поздних евангелий, исследователь окажется в абсолютно безвыходном положении ввиду отсутствия современных нехристианских источников. В этом плане действительно имеются очень серьезные трудности. Лучшим их доказательством является концепция академика Р. Ю. Виппера, который именно в связи с этими затруднениями вообще считал, что христианство возникло лишь в середине II в. и что для предшествующего времени мы можем говорить лишь о предыстории этой религии. Все же, несмотря на серьезные трудности, проблема воссоздания истории возникновения христианства, хотя бы в основных чертах, не является неразрешимой.

У нас нет никаких достоверных сведений о христианстве в первой половине I в. Евангелия возникли значительно позже и, что самое важное, все их сообщения о жизни основателя христианства свидетельствуют не о существовании, а, наоборот, о неисторичности Иисуса. К этому вопросу мы еще вернемся (см. гл. VI, § 2).

Древнейшим памятником христианской литературы является Откровение Иоанна, датируемое началом второй половины I в. Некоторые части его были, вероятно, интерполированы или переработаны в самом конце I в. Однако его основное содержание, несомненно, относится ко времени Иудейской войны. Четыре главных соображения: 1) слабое распространение нового вероучения, 2) теснейшая связь с иудаизмом, 3) почти полное отсутствие элементов христианской догматики и, наконец, 4) умолчание о земной жизни Иисуса — все это не только заставляет причислить Откровение к наиболее ранним христианским произведениям, но и доказывает, что в то время христианство только начало отпочковываться от иудейской религии. Косвенным, но все же весомым подтверждением ранней датировки Откровения служат упорные споры между церковниками о том, следовало ли включать его в канон, так как некоторые утверждения в Откровении явно расходились с церковной догмой. Да и то, что Откровение все-таки было включено в Новый завет, доказывает близость его к кругу идей самого раннего христианства.

Вряд ли какое-нибудь иное из новозаветных сочинений вызывало среди церковников больше разногласий, чем От-

кровение Иоанна. Далеко не исчерпывающую, но все же довольно обстоятельную сводку этих разногласий дает первый историк церкви Евсевий («Церковная история», III, 24 сл.; V, 8; особенно VII, 25), который еще в IV в. вынужден был признать, что «мнение об Откровении еще и ныне колеблется в ту и другую сторону» (III, 24). Ириней (V, 30, 3), писавший в последней четверти II в., датировал Откровение «концом царствования Домициана», следовательно, около 95 г. (ср. Евсевий, ук. соч., V, 8). Александрийский епископ середины III в. Дионисий, указав, что некоторые из его предшественников «совершенно отвергали и всячески опровергали» Откровение, приводит имевшую хождение среди церковников версию о том, что Откровение было составлено еретиком Керинфом, проповедовавшим «з е м н о е царство христово». Сам Дионисий все же «не дерзал отвергать эту книгу, потому что многие братья смотрят на нее с уважением» (там же, VII, 25). Здесь же Дионисий отмечал, что стиль и язык Откровения, в отличие от евангельского, «не чисто греческий, но смешан с речениями иностранными и по местам неправильными». Последнее замечание полностью соответствует истине и также свидетельствует в пользу ранней датировки этого сочинения.

Камнем преткновения для церковников были, разумеется, не стилистические особенности Откровения. Сущность разногласий состояла в том, что в Откровении проповедовались идеи, не совместимые с духом прочих новозаветных сочинений. Представление о земном царстве христовом резко противоречило провозглашенному в евангелиях потустороннему царству небесному. Здоровая ненависть к Риму, стремление отомстить угнетателям также находились в конфликте с политической линией церкви. Только авторитет древнейшего памятника христианской литературы среди «многих братьев» заставил церковников согласиться на включение его в Новый завет.

* * *

Первый вопрос, возникающий перед исследователем, это вопрос о том, где же возникло христианство? Согласно евангельской традиции, местом возникновения христианства была Иудея и, само собой разумеется, Иерусалим. Зародившееся в недрах иудаизма новое религиозное уче-

ние не могло не считать местом своего происхождения «землю отцов наших». Ведь содержанием Ветхого завета является история поселения и жизни еврейского народа в Палестине. Предсказания библейских пророков, к которым все время обращались раннехристианские авторы, неизменно указывают в качестве места действия мессии (по-гречески «христа») Иудею и священный град Иерусалим. Родословная Иисуса, восходящая в евангелиях, согласно ветхозаветным пророчествам, к царю Давиду, также неизбежно заставляла локализовать первые шаги христианства в Иудее.

Однако против этой традиционной версии говорит много веских соображений. Мы уже отмечали отсутствие сведений о христианах у еврейских авторов I в. Нет у нас абсолютно никаких сообщений об участии христиан в событиях, связанных с Иудейской войной, которая подробнейшим образом описана Иосифом Флавием и нашла отражение также в произведениях греко-римских писателей. Если бы в Палестине действительно существовала хотя бы даже малочисленная христианская община, у Иосифа Флавия, несомненно, сохранились бы какие-нибудь сведения об ее позиции во время Иудейской войны. Его молчание не может быть делом случая. Больше того, даже в христианской литературе не говорится о судьбах иерусалимской общины в Иудее после разрушения Иерусалима, а исключительно скудная информация о предыдущем времени сохранилась лишь в таких наиболее поздних канонических произведениях, как Деяния апостолов и евангелия. Иными словами, даже христианские авторы писали о христианах в Иудее лишь там, где абсолютно нельзя было обойтись без какой-либо мало-мальски правдоподобной выдумки. В более ранних христианских сочинениях вообще не говорится ничего конкретного об иерусалимской общине, если не считать большого отрывка (Гал., I, 17—II, 9), который должен был санкционировать авторитетом апостолов проповедь христианства среди язычников, но никак не может считаться аргументом в пользу распространения новой религии в Иудее.

Чтобы найти какой-нибудь выход из очевидного противоречия, значительно позже, уже в III—IV вв., была создана легенда о том, что иерусалимские христиане «по указанию свыше» (Евсевий, «Церковная история», III, 5)

покинули город перед разрушением его римлянами и выселились в соседнюю страну. Но и эта благочестивая оговорка не спасает ревнителей традиции, так как о дальнейшей судьбе этой общины все же никаких сведений не имеется.

Поэтому понятно, что в церковных кругах должны были возбудить величайший интерес находки кумранских свитков. Как выяснилось из последующих раскопок, кумранская община в I в. н. э. существовала вплоть до Иудейской войны. Поэтому сразу же после опубликования кумранских документов богословы различных вероисповеданий стремились доказать, что это и есть древнейшие памятники деятельности христиан, притом именно составленные на древнееврейском языке подлинные свидетельства очевидцев деятельности Иисуса. Несколько позже, когда выявилась абсолютная несостоятельность этого утверждения, было выдвинуто не менее беспочвенное предположение о принадлежности кумранских рукописей одной из иудео-христианских сект — эбионитам. Единственным основанием для такого утверждения было то, что в Уставе общины несколько раз встречается слово «эбионим» (по-древнееврейски — бедняки). Ныне неоспоримо доказано, что все эти документы принадлежат чисто иудейской секте ессеев.

Итак, наука не располагает никакими надежными данными о палестинском происхождении христианства. С другой стороны, имеется немало соображений, свидетельствующих, что древнейшие христианские общины возникли вне пределов Иудеи. Автор Откровения знает только семь малоазийских общин, причем неоднократно их перечисляет. Это: эфесская, смирнская, пергамская, тиатирская, сардская, филадельфийская и лаодикейская общины (I, 11 и др.). Все эти города относительно близко расположены друг от друга. В начале II в. довольно многочисленные христианские общины, по свидетельству Плиния Младшего, существовали в северо-западной части Малой Азии, в Вифинии. Послание к галатам также указывает на Малую Азию как на один из древнейших центров зарождения христианства. Если учесть сказанное об Откровении как о памятнике времени отпочкования новой религии от иудаизма, то предположение о возникновении христианства в Малой Азии станет еще более правдоподобным.

Имеются также некоторые данные о раннем (начало II в.) возникновении христианства в Египте. Как и в Малой Азии, здесь имелись значительные еврейские общины. Хотя в новозаветной литературе не упоминаются христианские общины в Египте, да и вообще в ней сохранились лишь считанные сообщения об египтянах, тем не менее древнейшие археологические находки несомненно христианских памятников относятся именно к Египту (см. стр. 50). Молчание церковной литературы о ранних общинах в Египте, возможно, вызвано тем, что уже в первой половине II в. местные общины находились под сильным влиянием гностицизма, считавшегося ересью после образования церкви. В пользу относительно раннего возникновения христианских общин в Египте говорят также некоторые другие соображения¹.

Важным аргументом в пользу зарождения христианства среди иудеев диаспоры является и то, что в Иудее с ее строго централизованным теократическим управлением вся жизнь была подчинена интересам жреческой аристократии в Иерусалимском храме и население находилось в железных тисках сотен мелочных предписаний иудаизма. Трудно себе представить возникновение именно в Палестине секты, которая бы с самого начала открыто выступила против официальной догмы иудейского закона. Все известные нам палестинские секты от саддукеев до ессеев признавали все предписания иудаизма. Напротив, именно в диаспоре, где еврейское население мыслило значительно свободнее, чем на родине, и где оно подвергалось сильному воздействию других религиозных верований, были более благоприятные условия для возникновения новой религии. Недаром система взглядов Филона Александрийского, важнейшего идейного предшественника христианства, возникла не в Иудее, а в Египте. Тем более это должно было относиться к христианству, в котором, наряду с ортодоксально иудейскими и филоновскими идеями, имелись сильные элементы разных переднеазиатских религий. Идеальной почвой для зарождения новой религии могло быть прежде всего еврейское население стран диаспоры.

¹ См. Ю. П. Францев. К истории возникновения христианства в Египте. «Вопросы истории религии и атеизма», т. II, М., 1954.

Несмотря на сумбурное изложение, Откровение Иоанна все же дает достаточно яркую картину настроений, чаяний и даже идеологии древнейших христианских, вернее, иудео-христианских общин. Содержание этого Откровения более чем полвека тому назад было обстоятельно исследовано Ф. Энгельсом¹. Здесь достаточно лишь напомнить об его основных выводах, которые и ныне полностью сохраняют свое научное значение.

Мы уже отмечали, что сочинитель Откровения обращается лишь к семи малоазийским общинам. В греческом оригинале эти общины называются *ἐκκλησίαι*. В классическую пору этим словом обозначалось народное собрание; в новозаветных текстах оно применяется в двояком смысле: им определяются либо отдельные местные христианские общины, либо церковь в целом². Автор Откровения всегда пользуется этим термином только в первом его значении. Он говорит о «семи общинах, находящихся в Азии» (I, 4), — эфесской, смирнской и других (I, 11 и др.). Ему, очевидно, еще неизвестно какое-либо объединение христианских общин, не говоря уже о понятии вселенской церкви.

Все семь перечисленных в Откровении общин находились в городах западной части Малой Азии, в местах пересечения торговых путей. Города эти отличались смешанным населением, среди которого было немало евреев. Упоминание только о семи общинах не было случайным. Число «семь», обладавшее в представлениях иудеев и других народов древности магическими свойствами, неоднократно повторяется в Откровении, притом не только в земном, но и в небесном плане. Создается впечатление, что сочинителю Откровения было известно только семь называемых им христианских общин и что этой цифре он приписывал большое значение.

Наиболее характерной чертой этих общин было наличие в них разных группировок, ведущих между собой, по меткому замечанию Энгельса, настоящую дарвиновскую

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 416—431; ср. т. XVI, ч. 1, стр. 159—164.

² От второго значения этого слова происходит французское название церкви *église*. Двоякий смысл греческого термина обычно используется богословами для «обоснования» тезиса о возникновении церкви одновременно с христианством. Именно поэтому в русском переводе Нового завета этот термин всегда переводится как «церковь».

борьбу за существование. Во второй и третьей главах Откровения кратко говорится о состоянии каждой из общин. При этом обнаруживается, что в эфесской общине имелись люди, «которые называют себя апостолами, а они... лжецы» (II, 2). В этой же общине шла борьба с некими николаитами. Николаиты были и в пергамской общине. Многие христиане упрекаются в отходе от веры и призываются к покаянию (II, 5 и др.). В Смирне и Филадельфии члены общин преследуются теми, «которые говорят о себе, что они иудеи, а они не таковые» (II, 9 и III, 9). Тиатирские христиане порицаются за то, что попустительствуют «Иезавели, называющей себя пророчицей, учить и вводить в заблуждение рабов моих (христиан.— Я. Л.), любодействовать и есть идоложертвенное» (II, 20). Ожесточенная грызня между различными религиозными группками сопровождается угрозами навлечения всяческих небесных кар на отступников от истинной веры.

Очень показательно, что в число отступников в Откровении включены несомненные сторонники именно того течения, которое в последующем одержало победу в христианстве. Так, например, автор Откровения мечет громы и молнии против людей, неправильно называющих себя иудеями. Но такое определение наиболее подходит к сочинителям многих павловых посланий, которые неоднократно заявляют от имени апостола, что являются лучшими иудеями, чем сторонники официального иудаизма. С другой стороны, как указывалось выше, содержание Откровения во многом отличается от прочих новозаветных сочинений. Оно явно отражает взгляды, осужденные в последующем церковной догмой. Недаром церковники так упорно спорили о том, следует ли включать его в канон.

В Откровении христианство мыслится не только как часть иудаизма. Более того, автор подчеркивает, что лишь христиане являются подлинными иудеями. Перед описанием бед, предстоящих неверующим, он делает оговорку, что все эти несчастья минуют 144 тысячи человек «из всех колен сынов израилевых» (VII, 4 и XXI, 12). В том, что здесь имелись в виду не вообще христиане, а именно иудео-христиане, не может быть никакого сомнения, так как указанные 144 тысячи праведников подразделяются по отдельным коленам Израиля. Праведники определяются как люди, «которые не осквернились с же-

нами, ибо они девственники: это те, которые следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел. Они искуплены из людей» (XIV, 4). Очевидно, христианская проповедь в то время велась фактически только среди иудеев и только часть последних могла, с точки зрения автора Откровения, рассчитывать на спасение и на небесное царство. Таким образом, Откровение Иоанна является до некоторой степени и иудейским произведением.

И все-таки древнейший памятник христианской литературы во многом уже отличается от аналогичных произведений иудейской апокалиптики. Прежде всего это вера в помазанника божьего Иисуса. В этом отношении характерно уже его начало: «Откровение Иисуса Христа, которое дал ему бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре». Об Иисусе говорится неоднократно и в дальнейшем тексте. Однако этот апокалиптический Иисус ни в малейшей мере не похож на евангельского богочеловека. Подробности евангельского рассказа в Откровении полностью отсутствуют. Здесь Иисус — космическое существо, «альфа и омега, первый и последний» (I, 8 и 10). Он держит в деснице семь звезд, из уст его выходит обоюдоострый меч, ноги его подобны халколивану, как раскаленные печи, а очи — как пламень огненный (там же, 14—16).

Кроме Иисуса, в центральной части Откровения подробно описано космическое же существо «Агнец как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей, которые суть семь духов божьих» (V, 6). Этот Агнец — единственно достойный вскрыть книгу, находящуюся под семью печатями. Затем в Откровении появляется младенец, которому «надлежит пасти все народы мечом железным» (XII, 5). Он рождается не от евангельской Богородицы, а от «жены, облеченной в солнце; под ногами ее луна, а на голове ее венец из двенадцати звезд» (XII, 1). Выступает в Откровении также «Сидящий на коне вождь воинств небесных» (XIX) и «Сидящий на облаке... подобный сыну человеческому» (XIV, 14). Обилие различных космических фигур объясняется тем, что автор Откровения очень многое заимствовал из самых различных иудейских апокалипс. При всем этом в Откровении нет даже намека на подробности земной биографии Иисуса, столь обстоятельно описываемые в значительно более поздних евангелиях.

Нет еще в Откровении и основного положения христианской догматики о святой Троице: боге-отце, боге-сыне и святом духе. Больше того, многие места в древнейшем христианском сочинении явно противоречат этому положению. Так, семь ангелов в небесах «поют песнь Моисея, раба божия, и песнь Агнца» (XV, 3). Таким образом, Иисус здесь не канонический бог-сын, а лишь равный Моисею раб божий. Во всем Откровении нигде нет речи об одном святом духе, зато многократно говорится о семи духах божьих.

Напрасно стали бы мы искать в Откровении и другие важнейшие положения христианской догматики. Так, например, здесь ничего не говорится о крещении. В седьмой главе Откровения читаем: «Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов бога нашего. И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов израилевых» (VII, 3—4). Дальше следует перечисление по именам 12 колен, причем на каждое колено приходится по 12 тысяч «запечатленных». Если бы во время Откровения таинство крещения уже существовало, автор этого сочинения, несомненно, говорил бы не о «запечатленных», а о крещеных. Таких мест, в которых можно было бы ожидать упоминания о крещении, в Откровении насчитывается до десятка, но ни в одном из них о крещении нет ни слова.

Нет также в Откровении ни слова о причащении и об очищении верой, которое играет громадную роль уже в древнейших апостольских посланиях; не упоминается важное для христианской догматики положение о перво-родном грехе, который был искуплен кровью христовой. Такое умолчание обо всех наиболее существенных моментах христианского вероисповедания, само собой разумеется, не может быть делом случая. Его можно объяснить только тем, что все эти догматы возникли значительно позже Откровения.

Мы уже знаем, что в разногласиях внутри христианских общин в Малой Азии большую роль играл вопрос об «идоложертвенном» (II, 14 и др.). Этот вопрос имел большое значение на протяжении всей дальнейшей истории раннего христианства вплоть до превращения его в государственную религию.

Жертвоприношения, как известно, были важнейшей составной частью ритуала всех религий древности. Участие в них, в частности прием в пищу жертвенного мяса, считалось чем-то вроде свидетельства о политической благонадежности жертвователя. Политическая окраска жертвоприношений еще более усилилась после того, как стал распространяться культ императоров. Жертвоприношения в честь императоров не могли вызвать возражений среди приверженцев подавляющего большинства религий древности, так как были для них вполне обычным явлением.

Несколько по-иному обстояло дело у приверженцев иудаизма. Эволюционировавшая к монотеизму иудейская религия имела обстоятельно разработанный ритуал жертвоприношений в честь Ягве. Значительная часть Пятикнижия посвящена именно этому ритуалу. Таким образом, и иудаизм не выдвигал никаких принципиальных возражений против жертвоприношений. Однако камнем преткновения для верующих иудеев была необходимость признания божественности римских императоров. Ввиду отказа иудеев приносить жертвы гениям императоров, они всегда находились в подозрении у римских чиновников в качестве потенциально неблагонадежного элемента. Но признанная древность иудаизма заставляла представителей государственного аппарата мириться с отказом иудеев приносить жертвы в честь императоров.

Иначе обстояло дело с христианами. Выросшая из иудаизма новая религия также отказывалась от обожествления императоров и, следовательно, от жертвоприношений в их честь. Таким образом, подобно иудеям, христиане сразу стали неблагонадежными в глазах римских чиновников. С другой стороны, идеологи новой религии быстро поняли, что решительный отказ от специфического иудейского религиозного ритуала является первой и важнейшей предпосылкой какого-либо успеха христианской проповеди среди язычников. Ф. Энгельс подчеркивал, что отказ от жертвоприношений был «первым условием мировой религии»¹.

Разрыв христианства с иудаизмом, конечно, произошел не сразу. В канонических сочинениях сохранилось много следов того, с каким трудом и как медленно преодо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 418.

левались и отбрасывались тормозившие дальнейшее распространение христианства пережитки иудаизма. Однако первым и решающим шагом в этом отношении должно было стать отрицание жертвоприношений. Этот шаг в виде осуждения «идоложертвования», как мы видели выше, был сделан уже в Откровении.

Система обрядностей в предшествовавших религиях служила главным образом задаче объединения всех ее приверженцев в тесно сплоченный и обособленный коллектив. Ввиду того, что предыдущие религии не ставили перед собой задачи обращения ко всем людям вне зависимости от этнических, социальных и других перегородок, религиозный ритуал прекрасно выполнял свою задачу объединения всех верующих и только верующих. Однако тот же религиозный ритуал неизбежно должен был стать серьезнейшей преградой для проповеди среди инаковерующих. Таким образом, отказ от жертвоприношений, повлекший за собой отрицание обрядности, в колоссальной степени облегчил христианству его дальнейшую пропаганду.

В ранних христианских произведениях, начиная с Откровения, вопрос об «идоложертвенном» обычно ставится в тесную связь с вопросом об отношении к «блуду». В то время этот термин применялся главным образом в двух основных значениях: в смысле свободы половых отношений и для обозначения браков между приверженцами различных религий. В Откровении оно, по-видимому, применяется в первом значении. Автор этого произведения неоднократно выступает против «любодействования» (II, 14, 20 и др.); он считает отличительной чертой 144 тысяч праведников то, что они являются девственниками и т. д. Христианство и в дальнейшем, в отличие от других религий, считало половые отношения и даже вообще семейную жизнь чем-то не вполне приличествующим подлинному христианину. Оно лишь с трудом примирялось с необходимостью продолжения рода человеческого. Особенно сильным противодействием «прелюбодеяниям» было в начальный период существования новой религии, когда в ней полностью господствовали эсхатологические¹ настроения.

В Откровении мысль о близком пришествии Страшного

¹ Эсхатология — христианское учение о конце мира.

суда и о полном торжестве истинной веры проводится необычайно резко. Уже в самом начале верующие предупреждаются, что всем описанным в этом произведении явлениям «надлежит быть вскоре» (I, 1). Сочинитель несколько раз заявляет от имени Иисуса «се грядущему скоро», «время близко» и т. д. (XXII, 12 и др.); после такого предупреждения следует добавление «и воздам каждому по делам его». Главной темой этого, как впрочем и других откровений, было описание, притом максимально конкретное, ниспосланных неверующим сцен казней, борьбы с исчадиями зла, сцен Страшного суда и, наконец, блаженства верующих в «небесном Иерусалиме».

Все эти описания представляли собой наиболее мощное средство религиозной пропаганды как среди христиан для поддержания их в вере, так и среди язычников для их обращения. Чем ближе казался срок пришествия, тем большую силу приобретала экзальтированная христианская проповедь.

Древнейшие христиане не представляли себе царства небесного в потустороннем мире. Они твердо верили и надеялись, что уже в ближайшем будущем, при своей жизни, получат воздаяние за приверженность к вере христовой. Этой надеждой на грядущее вскоре воздаяние праведникам и возмездие грешникам, под которыми подразумевались главным образом римские власти и эксплуататорские классы, раннее христианство коренным образом отличалось от предшествовавших ему религий и частично от иудейского мессианизма.

Преобладание эсхатологических моментов и обстоятельное описание «последних времен» выделяют Откровение Иоанна из числа прочих новозаветных сочинений. Эти моменты предопределили особенную популярность Откровения среди различных сектантских кругов и в последующей истории христианства. Наиболее радикальные секты, которые в средневековье и в новое время зачастую подвергались жестоким преследованиям как церковных, так и светских властей, прекрасно чувствовали отношение автора Откровения к «блуднице вавилонской» и переносили видения апокалипсиса на свое время.

Специфическим моментом в эсхатологическом учении автора Откровения является хилиазм — вера в наступление 1000-летнего царства Христова еще до окончательного

столкновения сил небесных с войсками адowymi. К этому тысячелетнему царству, согласно Откровению, будут приобщены «обезглавленные за свидетельство Иисуса и за слово божье, которые не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания на чело свое и на руку свою» (XX, 4). Хилиазм пользовался широкой популярностью в первоначальный период христианства. К хилиастам принадлежали апологеты Папий и Юстин. Хилиазм был особенно широко распространен среди еретических сект, прежде всего монтанистов. Это несомненный признак его древности. В этом учении проводилось резкое различие между непримиримыми противниками мира сего и склонными к компромиссам с властями христианами из имущих слоев. Хилиазм был сильным средством христианской пропаганды в периоды преследований и гонений, но он возвышал жертвы гонений — мучеников над церковным клиром, склонным к компромиссу с имперскими властями. Поэтому он был осужден впоследствии церковью.

Мессианистические и эсхатологические настроения, понятно, были характерны не только для раннехристианской идеологии. В той или иной форме они были сильны и в иудаизме и встречались даже в римском мире. Примером такого рода настроений может служить хотя бы знаменитая четвертая эклога в «Буколиках» Вергилия, где поэт рисует наступление золотого века на земле после рождения какого-то божественного младенца¹. Однако, если стихотворение Вергилия должно было служить интересам прославления императорской власти, христианская эсхатология действовала в обратном направлении. В Откровении пришествие Иисуса ожидается в самом ближайшем будущем. Недаром магическое «число зверя» — 666 расшифровывается как имя императора Нерона, а перечисление пяти римских царей (XVII, 10) указывает на того же Нерона.

В отличие от произведения Вергилия, в Откровении эсхатологические чаяния имеют резко выраженный антиримский характер. Автор этого сочинения с восторгом и наслаждением описывает воображаемую сцену уничтожения Рима. Он несколько раз повторяет: «Горе, горе тебе,

¹ Н. А. М а ш к и н. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики. «Изв. АН СССР. Серия истории и философии», III (1946), № 5, стр. 441—460.

великий город, одетый в виссон и порфиру и багряницу, украшенный золотом и камнями драгоценными и жемчугом» (XVIII, 16; ср. там же, 10 и 19). Он наслаждается воплями и рыданиями не только римлян, но и тех, кто был связан со столицей империи: царей зависимых от Рима государств, крупных купцов и кораблевладельцев. Потребовалось длительное столетнее приспособление христианства к интересам правящих кругов империи, чтобы преисполненное здоровой ненависти к угнетателям заявление Откровения «пал, пал Вавилон, великая блудница» (XVIII, 2) заменилось слащавым евангельским «отдавайте кесарево кесарю, а божие богу» (Матф., XXII, 21).

Сочинитель Откровения резко отрицательно относился не только к органам государственной власти, но и вообще к высшим слоям общества. «Цари земные» осуждаются им за прелюбодеяние с Римом, а купцы за обогащение от его роскоши (XVIII, 3). Хотя в тексте Откровения нет прямого осуждения богатства, но все же, по мнению сочинителя, богатство является по крайней мере чем-то ненужным, если не прямо вредным для дела спасения. В обращениях к смирнской и особенно лаодикейской общинам (III, 17) косвенно осуждается стремление к богатству, которое, по-видимому, наблюдалось у некоторых христиан.

У нас нет данных о социальном составе малоазийских общин. Однако страстное ожидание конца мира, осуждение римских властей и связанных с ними общественных слоев, призыв к мученичеству во имя веры — все это не оставляет сомнения в том, что члены этих общин происходили из трудового люда.

Кое-какие, правда довольно скудные, данные имеются в Откровении и об организации древнейших христианских общин. Выше отмечалось, что в этом произведении отсутствуют следы какого-либо объединения общин верующих — церкви; в Откровении нет еще ни слова даже об аппарате управления общинами, на базе которого впоследствии возникла церковь; в частности, нет ни одного упоминания ни об епископах, ни о диаконах. Отдельные общины, по-видимому, управлялись, поскольку в этом была нужда, пресвитерами-старейшинами. Автор Откровения многократно говорит о 24 старцах или старейшинах, сидящих перед престолом божьим и поющих ему

хвалу. В ранних посланиях старейшины играют роль руководителей общин. Возможно, что и в Откровении 24 старца представляют собой таких руководителей.

Из массы верующих выделяются только две категории людей: апостолы и пророки. О первых говорится в указанном выше месте (см. стр. 123), как о ложных апостолах. Следует заметить, что в Откровении, как, впрочем, и в некоторых других ранних христианских произведениях, апостолами называются не 12 легендарных учеников христовых, а, согласно основному греческому значению этого слова, гонцы или посланники. Это были люди, странствовавшие от одной общины к другой и проповедавшие в них. Наряду с осуждением ложных апостолов автор с большим уважением отзывается о «святых апостолах» (XVIII, 20). Упоминания о пророках и пророчествовании в Откровении встречаются весьма часто. Это в некоторой степени объясняется самим характером произведения, целиком состоящего из пророчеств; так, например, сам автор считает себя пророком (X, 11). Как видно из ранних посланий, пророчества на самом деле играли громадную роль в ранних общинах. Автор Откровения в обоснование своих пророчеств заявляет, что «был в духе» (I, 10 и др.). По-видимому, такого заявления было достаточно для легковверных слушателей. Пророчествовать могли не только мужчины, но и женщины. В тиатирской церкви пророчествовала женщина (II, 20), которую сочинитель осуждает не за самый факт пророчествования, а за то, что она вводила в заблуждение верующих.

Можно сказать, что автор Откровения не только считает себя верующим иудеем, но и действительно во многом остается в кругу специфически иудейских представлений. Он обращается лишь к иудеям и только избранным из них сулит блаженство в небесном Иерусалиме. Апокалиптические образы Откровения во многом заимствованы из предшествовавших аналогичных иудейских произведений. Энгельс подчеркивает, что Откровение «дает нам в чистой форме то, что иудейство — под сильным александрийским влиянием — внесло в христианство. Все позднейшее является западной, греко-римской примесью»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 431.

Откровение представляет собой уже не чисто иудейское, а иудео-христианское произведение. В нем уже говорится об Иисусе-Агнце, который «был заклан и кровью своей искупил» (V, 9) верующих. Агнец является главным посредником между богом и людьми. Описание пришествия Иисуса занимает в Откровении центральное место. Все это отличает древнейшее христианское сочинение от соответствующих ему иудейских.

При всем этом «христианство того времени, еще не осознавшее само себя, было, как небо от земли, далеко от позднейшей закреплённой в догматах мировой религии Никейского собора...»¹ Агнец Откровения не похож на евангельского богочеловека; нет в Откровении ни святой троицы, ни крещения, ни учения о первородном грехе. Иудео-христианская идеология — это фактически только зародыш новой религии, которая еще не разорвала пуповину, соединяющую ее с иудаизмом.

Таким образом, если бы указанные раньше соображения не были бы достаточными для точной датировки Откровения, все его содержание неизбежно привело бы нас к выводу, что именно оно является древнейшим христианским произведением.

В книге «Возникновение христианской литературы» (гл. 6) Р. Ю. Виппер обратил внимание на чередование в Откровении имен Иисуса и Агнца. Иисус упоминается в первых трех и в заключительных главах этого памятника: Агнец же появляется лишь в 5-й главе и является главным действующим лицом всей центральной части видения; только в самом конце он постепенно уступает место Иисусу. Во всем тексте Откровения нет прямого отождествления Иисуса и Агнца. Между тем в христианской литературе Иисус постоянно называется Агнцем божьим. Очевидно, именно в рассматриваемом сочинении была впервые сделана еще робкая попытка придать образу доевангельского Иисуса черты Агнца. Только в одном месте одновременно говорится об этих двух образах: в главе XII, § 10—11, написано: «Ныне настало спасение и сила и царство бога нашего и власть Христа его... они победили его (дьявола.— Я. Л.) кровью Агнца». Следовательно, в том единственном месте Откровения, где Иисус и Агнец

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 2, стр. 419

выступают в одном контексте, функции этих двух образов резко отличаются друг от друга: первый провозглашается сыном божьим, второй представляет собой искупительную жертву, притом «закланную от сотворения мира» (XIII, 8), а вовсе не в начале нашего летосчисления.

Из сказанного можно сделать лишь один вывод: Откровение было составлено из двух частей. Центральная и основная часть, повествующая об Агнце и полная ненависти к «блуднице вавилонской», действительно относится ко времени Иудейской войны; начало же и конец Откровения следует датировать несколько более поздним временем. По-видимому, известный нам текст Откровения как целого сочинения относится ко времени Домициана, на которое указывает Иринея (см. стр. 118).

Для более наглядной характеристики зарождающегося христианства следует сравнить идеологию и быт христианских общин по Откровению с соответствующими данными кумранских документов. Между ними немало общего. И те и другие отталкивались от иудаизма и состояли из евреев. И те и другие отрицательно относились «к миру сему». Общими были у них и мессианистические тенденции. Наконец, можно полагать, что и социальный состав есеевской и раннехристианских общин был один и тот же: их приверженцы вербовались из социальных низов. По-видимому, и ессеи и христиане времен Откровения отрицали рабовладение.

И все-таки, несмотря на некоторые сходные черты, между ессеями и ранними христианами имелись коренные расхождения. Если не считать вопроса о жертвоприношениях животными, первые полностью стояли на почве ортодоксального иудаизма со всеми его мелочными религиозными предписаниями; мнившие себя иудейскими семь малоазийских общин ставили на первое место веру в мессию-Иисуса. «Наставник справедливости» у есеев — это человек праведный, которому суждено погибнуть и воскреснуть; в Откровении же и Иисус и Агнец — образы космического, небесного порядка. Ессеи стремились уйти от мира, автор Откровения жаждет гибели нечестивцев. Устав кумранской общины в дополнение к иудейскому ритуалу выдвигает множество требований к ессеям, в возникшем же в диаспоре Откровении осуждаются лишь «блуд и идоложертвенное». Наконец, в общине

у Мертвого моря соблюдалась строжайшая дисциплина с безусловным повиновением жрецам, а, насколько можно судить по Откровению, малоазийские общины не имели никакого клира и решающую роль играли в них «одаренные благодатью» харизматики, апостолы и пророки.

В результате кумранская община осталась одной из сект иудаизма и была осуждена на гибель одновременно с падением Иудеи, в то время как идеология Откровения, отвергнув ограниченность иудаизма, смогла впоследствии развиться в мировую религию.

Глава V

ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ II в.

Следующий после Откровения этап развития новой религии отчетливо прослеживается как в христианских, так и в нехристианских источниках первых десятилетий II в. К первой группе источников относятся наиболее ранние из приписываемых апостолу Павлу 14 посланий, некоторые другие новозаветные послания и Дидахе. Ко второй — отдельные места из сочинений Плиния Младшего, Светония и, возможно, Тацита.

Мы уже знаем, что по ряду соображений нельзя считать подлинными все сведения о христианстве, сохранившиеся в рукописях указанных римских историков. В частности, в переписке Плиния Младшего с императором Траяном (X, 96 и 97) имеются несомненные следы «благочестивой» обработки какого-то из христианских переписчиков. Так, после доклада Плиния о том, что он требовал от заподозренных в христианстве приносить жертву перед изображением императора и отказаться от веры в Иисуса Христа, в тексте письма следует: «Настоящих христиан нельзя принудить ни к одному из этих поступков». Это — явная вставка. Несомненной более поздней интерполяцией является и определение христиан как людей, которые «клятвенно обязывались... воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное» и т. д. Столь благосклонной характеристике христиан, притом абсолютно не связанной ни с предшествовавшим, ни с последующим содержанием, не место в официальном письме наместника провинции императору. Если бы Плиний был такого лестного мнения

о христианах, он, разумеется, не поднимал бы вопрос о поведении императорских чиновников по отношению к христианам.

Тем не менее вряд ли можно считать всю переписку Плиния с Траяном по вопросу о христианах целиком подложной, как это делает, например, Р. Ю. Виппер¹. Ведь на рубеже II и III вв. на этот документ ссылается Тертуллиан; следовательно, уже к тому времени, задолго до прихода церкви к власти в этой переписке имелись места, в которых речь шла о христианах. Трудно полагать, что уже во II в. в рукопись нехристианского автора могли быть внесены столь значительные интерполяции. Следовательно, в переписке Плиния с Траяном должны были заключаться и кое-какие подлинные сведения о христианстве в начале II в. К ним относятся прежде всего те, которые совпадают в переписке и у Тертуллиана. Этих мест не так уж много.

В научной литературе на основании анализа текста переписки обычно признается существование христианских общин в Вифинии. В этом нет ничего удивительного, так как Вифиния находилась в непосредственной близости от многих упомянутых в Откровении малоазийских общин. Понятно, что сообщения о степени распространения новой религии в Вифинии следует считать явно преувеличенными. Соответствуют правде данные о текучести состава христианских общин, о порядке богослужения, о ночных собраниях христиан. Две «диакониссы», подвергнутые Плинием пытке, несомненно, были рабынями; в то время пытка, согласно закону, применялась только к рабам. Очевидно, в раннее время в христианских общинах должностными лицами могли быть и женщины. После образования церкви это было уже невозможно.

Наиболее важным моментом как в письме Плиния, так и в ответе Траяна является характеристика отношения римских властей к приверженцам новой религии. Характерно, что Плиний уже не говорит ничего о связях христианской религии с иудаизмом. Он, как и Траян, считает христианство лишь нелепым суеверием. Император указывает Плинию, что не следует специально разыскивать христиан, что анонимные доносы не подлежат расследо-

¹ Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство. М.—Л., 1954, стр. 179—185.

ванию. Наказанию должны подвергаться лишь упорствующие в своей вере. Ясно, что в ту пору христианство не представляло большой опасности в глазах руководителей государственного аппарата.

Примерно таким же было отношение к христианству и со стороны других римских писателей — современников Плиния. Это относится и к Тациту, если не признать указанное место в его произведении хотя бы частично интерполяцией. И здесь христианство характеризуется как суеверие. Именно так оно выглядело в глазах просвещенных римлян того времени и даже в несколько более позднем сочинении Цельса.

В целом произведения нехристианских писателей начала II в. дают немного сведений о новой религии. Но они подтверждают важный факт существования и некоторого распространения христианства в первые десятилетия II в. на территории Малой Азии и характеризуют отношение к нему правящих слоев Римской империи. Значительно больше для изучения христианской идеологии, а главное, — состава и организации раннехристианских общин, дают христианские источники.

При рассмотрении этой группы источников необходимо иметь в виду, что христианство в ту пору и несколько позже не представляло какого-то единого, цельного вероучения с твердо установленным символом веры, догматикой и церковной организацией, каким мы его знаем в последующие столетия. Христианскими назывались тогда всевозможные группки и секты, ведущие между собой ожесточенную борьбу. Споры велись об отношении к иудаизму, о том, следует ли вести проповедь среди язычников, необходимо ли соблюдать ритуальные предписания иудаизма, когда и как наступит царство небесное, каким образом надо к нему готовиться верующим, каково должно быть отношение к римским властям, следует ли требовать от христиан общности имущества, освобождения рабов, допустим ли второй брак, дозволено ли есть «идоложертвенное» и т. д. Единственное, что объединяло тогда всех приверженцев христианства, — это вера в божественность Иисуса или, если пользоваться терминологией того времени, вера в то, что Иисус был Христом-мессией. Но даже и по этому, единственно общему для всех христиан, положению среди них имелись серьезные разногласия. В то

время как некоторые течения считали Иисуса небесным существом, другие настаивали на его земном происхождении, а промежуточные группы, которых было немало, пытались как-то согласовать крайности и говорили о двойственной — небесной и земной — природе Иисуса. Некоторые секты, например докеты (от греческого *δοκέω* — казаться), вообще отрицали земное существование Иисуса, считали его лишь призрачным, кажущимся.

В дошедших до нас источниках, датированных первой половиной II в., в частности в посланиях Павла, отражена эволюция мировоззрения только одного из многих христианских течений — именно того, которое впоследствии одержало верх над своими соперниками и фактически стало основателем церкви. Религиозные и социально-политические взгляды других христианских течений, игравших в первой половине II в. не меньшую роль, чем так называемый паулинизм, известны значительно хуже. Некоторые сведения об их идеологии можно почерпнуть из Дидахе и разных новозаветных посланий. Однако о многих важных и представляющих интерес направлениях в раннем христианстве мы располагаем лишь скудными известиями, главным образом у Иринея (ок. 180 г.) и у Тертуллиана (на рубеже II и III вв.). Поэтому мы вынуждены уделить анализу идеологии паулинизма несравненно больше места, чем прочим течениям раннего христианства.

Научная критика новозаветных сочинений уже в конце прошлого столетия показала, что группа 14 посланий, приписываемых Павлу, не могла быть написана одним лицом; тем более невозможно датировать их серединой I в., когда, согласно церковной традиции, проповедовал апостол Павел. В результате длительных изысканий было установлено, что эту группу посланий по времени их составления можно подразделить на три основных подгруппы. К ранним, датированным, вероятно, первой четвертью II в., относятся послания к римлянам, коринфянам и галатам. Несколько позже, во второй четверти II в., были написаны послания к эфесянам, филиппийцам, колоссянам, фессалоникийцам. Наконец, серединой того же столетия датируются так называемые пастырские послания к Тимофею, Титу и Филимону. 14-е послание — к евреям — и по стилю и по содержанию коренным образом отличается от прочих. Оно составлено под непосредственным влиянием

философских идей Филона Александрийского и представляет собой одно из поздних новозаветных сочинений.

Понятно, что все эти, в особенности ранние, послания подвергались многократной переработке и редактированию с тем, чтобы вытравить из них формулировки и положения, неприемлемые с точки зрения более позднего христианского богословия. В некоторых случаях такую правку можно легко обнаружить, в других она не была доведена до конца. По дошедшему до нас каноническому тексту посланий можно без особого труда проследить идейную эволюцию, в частности зарождение догматики, а также изменения в составе и организации христианских общин на протяжении первой половины II в.

§ 1. ОТДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА ОТ ИУДАИЗМА

Важнейший вопрос, стоявший перед христианством в конце I и в начале II в., был вопрос о том, является ли оно ответвлением иудаизма или новой, самостоятельной религией. От его решения зависело, останется ли христианство лишь одной из многочисленных сект иудаизма или же полностью порвет с ним все связи, откажется от признания иудеев «избранным народом» и обратится к широкой пропаганде среди язычников. Только второй путь создавал предпосылки для превращения христианства в мировую религию.

В такой плоскости проблема выбора дальнейшего пути развития была поставлена перед христианством объективно-исторически. Лишь в ожесточенной борьбе между различными группировками внутри христианства, при этом только постепенно и с большими трудностями, победила тенденция к разрыву с иудаизмом. В церковной литературе этот разрыв обычно связывается с именем апостола Павла, который в Новом завете несколько раз называется «апостолом язычников» (Рим., XI, 13; XV, 16; Гал. II, 2 и др.). Однако даже в приписываемых ему посланиях легко заметить сильные колебания в отношении к иудаизму.

Окончательный разрыв произошел, по-видимому, уже в середине и второй половине II в. К этому времени относится составление Деяний апостолов, самой поздней части новозаветного канона; тогда же оформилась легенда о чудесном превращении гонителя христиан Савла в ревност-

ного проповедника новой религии. Несмотря на то, что рассказы об его конфликтах на этой почве с представителями иерусалимской общины и описания его миссионерской деятельности в восточной половине Средиземноморья представляют собой такой же продукт христианского мифотворчества, как миф об Иисусе, тем не менее рассказы эти правильно указывают на основной для судеб новой религии вопрос — на необходимость размежевания с иудаизмом.

Отделение христианства от иудаизма шло как путем критики иудейской религии, так и путем формирования новой, собственно христианской, догматики. Благодаря тому, что от этого времени сохранилось немало различных источников, можно не только уловить общую тенденцию развития, но и проследить эволюцию взглядов, колебания и даже полемику внутри христианства.

С этой точки зрения наиболее важным моментом в ранних посланиях является эволюция образа Иисуса. В Откровении Иисус или Агнец — только сын божий, водитель «воинств небесных», фактически лишенный человеческих качеств. В ранних посланиях об Иисусе говорится уже как о богочеловеке, но все же больше подчеркивается божественная сторона этого образа. Правда, он уже начинает приобретать человеческие качества, но все же здесь нет еще и в помине евангельского жизнеописания мифического основателя христианства. Нигде в ранних посланиях нет даже намека на обстоятельства рождения и жизни Иисуса в Палестине, на содержание его проповедей, на его изречения. Иисус павловых посланий, в отличие от евангельского Иисуса, — это молчаливый, как бы лишенный дара речи богочеловек. Из весьма частых упоминаний об Иисусе в четырех первых посланиях можно выделить лишь следующие скудные черты его земного существования: он «родился от жены, подчинился закону» (Гал., IV, 4), «умер за грехи наши.. воскрес в третий день» и явился потом апостолам и многим верующим (I Кор., XV, 3—7). Отсутствуют в ранних посланиях и многочисленные цитируемые в евангелиях «изречения Иисуса».

Умолчание о земной жизни Иисуса не могло быть делом случая. Ведь все послания непременно начинаются и кончаются словами приветствия во имя Иисуса; содер-

жание их постоянно вращается вокруг той же темы, рассматриваемой с самых различных сторон. Подробности евангельской биографии Иисуса, очевидно, еще не были известны во время составления первых посланий.

Несмотря на то, что богочеловек Иисус считался предсказанным пророками мессией-спасителем, все же его образ резко отличался от принятого в официальной иудейской религиозной догме. Ветхозаветный мессия обычно мыслился как посланник божий, появление которого должно было ознаменовать наступление на земле царства божьего. Разные иудейские пророки считали таким мессией то Кира, царя персидского, то царя Давида, то ожидаемого спасителя. Несмотря на многочисленные упоминания иудейских пророков о мессии, верующие, как правило, не представляли себе его появления при их жизни, а лишь в более или менее отдаленном будущем. Этим представлениям противоречило новое учение, согласно которому пришествие мессии уже состоялось и даже прошло незаметно. К тому же и положение еврейского народа, судьбу которого, согласно пророкам, прежде всего должен был облегчить мессия, не только не улучшилось, но даже значительно ухудшилось во время Иудейской войны и в последующие десятилетия.

Таким образом, зародившееся среди иудеев христианство сразу же встретило резкое сопротивление со стороны руководителей иудаизма. Притом это сопротивление неизбежно должно было усиливаться по мере того, как христианство впитывало в себя все больше элементов других религий.

Вместе с тем сильная тенденция к обособлению от иудаизма была и в христианских общинах. Здесь действовал ряд обстоятельств. Одним из них было то, что после второго и последнего восстания иудеев под руководством Бар-Кохбы в 132—136 гг. римляне перешли к политике усиленных репрессий против иудаизма. Они построили в Иерусалиме на месте святилища Ягве храм Юпитеру Капитолийскому и обложили евреев налогами в пользу этого храма. Христианским общинам нужно было как-то отмежеваться от подвергавшихся преследованиям евреев. Кроме того, в иудаизме строго различались евреи по крови и вновь обращенные, которых фактически считали лишь второразрядной категорией верующих. Такое разграниче-

ние неизбежно лишало иудаизм сколько-нибудь серьезных шансов на успешную проповедь среди язычников.

Важнейшим условием успеха христианства был радикальный разрыв прежде всего с теми чертами иудаизма, которые вызывали насмешки, а иногда и отвращение среди язычников. Сюда относился весь комплекс разработанных до мелочей ритуальных предписаний, определяемый в Новом завете термином «закон», — в первую очередь обрезание. С точки зрения официальной догмы иудаизма того времени соблюдение «закона» было для верующих иудеев важнейшей предпосылкой спасения. Но для проповедников новой религии столь же важным был отказ от «закона».

Даже в четырех наиболее ранних посланиях легко можно заметить колебания и противоречия по этому вопросу. Сначала в Послании к римлянам с некоторой робостью заявляется: «...не слушатели закона праведны перед богом, но исполнители закона оправданы будут» (II, 13). Здесь же говорится, что обрезание необходимо, но только для иудеев по крови: «...если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание?» (II, 26). Ясно, что автор этих слов даже не мыслил для иудеев отказа не только от «закона», но даже от обрезания. Однако в следующем послании уже указывается: «Обрезание ничто и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей божьих» (I Кор., VII, 19). Таким образом, точно определенное понятие «закона» уже заменяется здесь расплывчатыми «заповедями». Наконец, в Послании к галатам «закон» называется «игом рабства» (V, 1), а об обрезании говорится очень резко: «...если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа» (V, 2).

В этом же послании выдвигается новый для религиозной мысли того времени тезис: «...человек оправдывается не делами закона, а только верой в Иисуса Христа» (II, 16). Содержание всех предшествовавших христианству религий сводилось главным образом к многочисленным ритуальным обрядам, строжайшее соблюдение которых неуклонно предписывалось верующим. На практике именно обрядность и представляла собой важнейшую предпосылку объединения верующих и отграничения их от приверженцев других религий. По той же причине обрядность

сильно затрудняла проповедь среди инаковерующих. Отказ от всякой обрядности, в частности разрыв с требованиями «закона», выдвижение в качестве единственного требования, предъявляемого своим приверженцам, веры в то, что Иисус был Христом — помазанником божьим, — все это в громадной степени облегчало превращение христианства в мировую религию.

С отказом от «закона» в ранних посланиях тесно связан еще один момент — отношение к евреям. Если автор Откровения подчеркивал, что Небесный Иерусалим уготован только 144 тысячам чистокровных иудеев, то в посланиях, наряду с заявлением «не все те израильтяне, которые от Израиля» (Рим., IX, 6), уже провозглашается нечто совершенно новое: «Нет различия между иудеем и эллином, потому что один господь у всех» (там же, X, 12). В дальнейшем этот момент постоянно подчеркивается в христианской пропаганде, и, что особенно важно, не только в этническом, но и в социальном плане: «Ибо все мы одним духом крестились в одно тело: иудеи или эллины, рабы или свободные» (I Кор., XII, 13) и «нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного» (Гал., III, 28).

Здесь все же необходимо отметить, что христианство даже в самое раннее время никогда всерьез не выдвигало требования освобождения рабов. Заявления об отсутствии различий между рабами и свободными понимались лишь в абстрактном смысле их равенства в вере, перед богом. Христианская религия не требовала от рабовладельцев-христиан даже освобождения рабов-единоверцев. Наиболее радикальным требованием, когда-либо выдвинутым христианством по отношению к рабству, было: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в господа, есть свободный господа; равно и призванный свободный есть раб христов. Вы куплены дорогой ценой; не делайтесь рабами человеков» (I Кор., VII, 21—23).

Таким образом, вместо категорического требования освобождения рабов автор послания невнятно советует им стать свободными. Это можно расценить лишь как фактическое примирение с рабством. Тем не менее даже провозглашение, хотя бы и в чисто религиозном плане,

равенства рабов и свободных содействовало распространению христианства среди трудящихся и обездоленных, значительную часть которых составляли рабы.

Принцип абстрактного равенства рабов и свободных, как мы видели, был задолго до канонических посланий провозглашен Сенекой. Однако сочинения римского стоика не доходили до трудящихся; его рассуждения не могли иметь такого эффекта, как обращенная к низам населения проповедь рабов и ремесленников.

Весьма показательна эволюция отношения новой религии к императорской власти. В церковной литературе христианство обычно изображается не только поборником свободы для рабов, но и непримиримым врагом погрязшей в злодеяниях и обогрелой кровью христианских мучеников императорской власти. Даже в пресловутом евангельском «Отдавайте кесарево кесарю, а божие богу» (Матф., XXII, 21) церковники ухитряются видеть не попытку компромисса со светской властью, а, напротив, непризнание земных властей. При этом замалчивается, что уже в первом из посланий, приписываемых Павлу, определенно говорится: «...нет власти не от бога... посему противящийся власти противится божьему установлению. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых... Начальник есть божий слуга... и потому надобно повиноваться ему не только из страха наказания, но и по совести» (Рим., XIII, 1—5).

Это место с очевидностью показывает, сколь примирительно уже в первые десятилетия II в. были настроены некоторые круги христиан по отношению к императорской власти. Воистину поразительна быстрота, с какой христианство отказалось от воинственного настроения Откровения, а «великая блудница» Рим превратилась в слугу божьего, которому верующие обязаны были повиноваться не за страх, а за совесть.

Рекомендация Траяна не преследовать христиан и мягкое отношение к ним Плиния, датированные примерно годами ранних посланий, явно показывают, что конфликт между империей и христианством существовал не в действительности, а лишь в изображении поздних церковных апологетов. Эти же места наглядно свидетельствуют, сколь мало обоснована церковная традиция о ранних гонениях на христиан. Требование повиновения властям могло воз-

никнуть только в обстановке веротерпимости, которая вообще была характерной для времени Антонинов (II в.).

Сильно меняется в ранних посланиях, приписываемых Павлу, и характер эсхатологических чаяний. В Откровении они носили бунтарский характер. Становление царства божьего мыслилось на земле, а не на небе и обязательно связывалось с близким падением Рима. В ранних же посланиях появляются новые оттенки. Понятно, здесь еще сохраняются эсхатологические настроения: в посланиях говорится о земной жизни как о временных страданиях (Рим., VIII, 18), повторяется предупреждение «время уже коротко» (I Кор., VII, 29); указывается, что «бог мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре» (Рим., XVI, 20). Однако основное место теперь занимает слащавое обещание царства небесного не на земле, а в ином мире. Заявление: «...когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от бога жилище на небесах» (II Кор., V, 1) отныне на многие столетия станет главной линией христианской проповеди.

В отличие от Откровения, где нет почти никаких сведений о составе и внутренней организации общин верующих, ранние послания являются лучшими из имеющихся источников для изучения состояния раннехристианских общин.

Наиболее характерной чертой их внутренней жизни продолжает оставаться отмеченное уже для времени Откровения бесчисленное множество враждующих между собой групп (I Кор., I, 12; ср. III, 5). Автор Второго послания к коринфянам считает нужным подчеркнуть: «...мы не повреждаем слова божия, как многие» (II, 17). В другом месте он порицает верующих за снисходительность к проповедующим «другого Иисуса», или «иного духа», или «иное евангелие» (там же, XI, 4). Аналогичные нотки звучат и в обращении к галатам: «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью христовой так скоро переходите к иному евангелию» (Гал., I, 6). В посланиях часто упоминаются лукавые лжеапостолы (II Кор., XI, 13) и лжебратия (Гал., II, 4), искажающие истинную веру. Во всех этих случаях речь идет не о борьбе между сторонниками христианства и приверженцами других религий, а о разногласиях и раздорах внутри христианских общин. Наличие большого количества сект, переделка

евангелий, расхождения в вероучении — все это свидетельствует об отсутствии в то время канонических евангелий, пользующихся общим признанием среди христиан.

О сильном накале конфликтов между христианами говорит исключительно резкое предупреждение верующим: «Как смеет кто из вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых» (I Кор., VI, 1). Можно полагать, что столкновения между верующими касались не только имущественных, но и религиозных дел; в противном случае остается неясной резкость запрета обращаться к светским судам.

До какой степени доходил идейный разброд в раннехристианских общинах, красноречиво указывает замалчиваемое богословами место из Первого послания к коринфянам (VIII, 5 сл.): «Ибо, хотя и есть ...много богов и господ¹ много, но у нас один бог-отец... и один господь Иисус Христос». Здесь, в отличие от канонического символа веры, явно признается многобожие, притом не только на земле, но и в небесах. Слова «так называемые», — несомненно, более позднего происхождения и свидетельствуют лишь о неприемлемости этого места в его первоначальном виде для ортодоксальной христианской догмы.

Приведенные места из ранних посланий показывают, что в начале II в., как и на полвека раньше, христианские общины были весьма далеки от рисуемого в церковной литературе единства и согласия. Объединенные общей верой в пришествие Иисуса, сторонники отдельных сект по-разному понимали и толковали основы вероучения, проповедовали разные евангелия и, что особенно характерно, легко переходили от одного учения к другому. Среди всех этих сект постепенно вырисовывались два основных направления: первое, связанное в церковной истории с именем апостола Павла, победило прочие группировки и создало основу для возникшей несколько позже епископальной церкви; второе же продолжало оставаться в основном на позициях Откровения, и из него впоследствии развились многочисленные иудео-христианские ереси.

Социальный состав христианских общин в начале II в., насколько можно судить из ранних посланий, был еще довольно однородным. Приверженцы новой религии в это время происходили почти исключительно из низших

¹ Так в синодальном русском издании переводится слово *κύριος* — термин, применяемый в Новом завете к Иисусу.

слоев общества. Так как среди «призванных» было лишь «немного мудрых по плоти,... сильных и... благородных», сочинитель одного из ранних посланий полагал, что бог специально избрал людей из социальных низов для посрамления богатых и знатных (I Кор., I, 26—28). Такое рассуждение было бы невозможно при наличии среди христиан сколько-нибудь значительной прослойки имущих.

Об этом свидетельствует и такой штрих. В Первом послании к коринфянам много места уделено правилам поведения во время трапез (XI, 20—34). Собрания христиан обычно заканчивались совместными ужинами. Автор послания возмущен тем, что во время трапез «всякий поспешает прежде другого есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается». Он особенно подчеркивает, что поступающие таким образом «унижают немущих» (там же, 22). По-видимому, многим христианам не часто приходилось наедаться досыта.

Следующей характерной чертой жизни раннехристианских общин было пророчествование. В условиях отсутствия церкви и стоящего над верующими клира важную роль в общинах играли различные пророки, которые впадали во время собраний в религиозный транс. Чем сумбурнее и непонятнее была речь таких пророков, тем большую уверенность питали слушатели в том, что с их уст сходит «благодать божья». Главенство харизматиков (греческое *χάρισμα* значит «благодать») — одна из важных черт жизни раннехристианских общин; последние в церковной литературе обычно и называются харизматическими. Отсутствие особого клира и влияние харизматиков, состоявших из рядовых верующих, свидетельствуют о демократической организации раннехристианских общин. Впоследствии церковь учила, что только представители клира могут быть «осенены благодатью». Однако в ранних посланиях пророчествование харизматиков находилось еще в большом почете. Единственное предъявляемое им ограничение состояло в требовании, чтобы все было «благопристойно и чинно» (I Кор., XIV, 40).

На протяжении полустолетия, отделяющего первые послания от Откровения, этнический состав раннехристианских общин, в отличие от социального, довольно резко изменился. В этом отношении показательна не только отмеченная выше полемика с официальным иудаизмом, но

и многократное подчеркивание, что верующие язычники равноценны иудеям. Даже в указанном месте о пророчествовании автор Первого послания к коринфянам берет под защиту «пророчествующих языками» (XIV, 39), хотя их и не понимали многие из присутствующих.

Чтобы по достоинству оценить это место, необходимо напомнить, что городское население, особенно восточной половины империи, отличалось большой этнической пестротой. Кроме греков и римлян в больших городах были значительные по численности иноязычные группы: евреи, египтяне, сирийцы, германцы и т. д. Масса христиан, состоявшая из рабов и городской бедноты, отличалась особенной этнической пестротой. В моменты религиозного экстаза верующие, понятно, говорили на своих родных языках. Итак, во время составления ранних посланий христианские общины уже в значительной части состояли не только из евреев, но также из язычников.

Выше отмечалось, что в Откровении нигде не говорится ни о каком-либо объединении христианских общин, ни об их управлении. Из массы верующих несколько выделялись только апостолы и пророки. В период ранних посланий положение начало меняться. В них постоянно идет речь о странствующих проповедниках (I Кор., IV, 11 и др.). Авторы посланий уделяют много места сбору денег, причем даже указывают, например, что каждый верующий должен отложить определенную сумму для нужд странствующих проповедников именно в первый день недели (I Кор., XVI, 2; ср. II Кор., VIII—XII). Некоторые из таких проповедников, очевидно, снабжались особыми «одобрительными письмами» (II Кор., III, 1). Влагаемые в уста апостола Павла жалобы на голод, нищету и побои, которые терпят проповедники христианства (I Кор., IV, 11), должны были разжалобить верующих и склонить их к более щедрым даяниям.

В этих же посланиях прослеживаются первые симптомы зарождения клира. В Первом послании к коринфянам дается своеобразная градация верующих: «И иных бог поставил в церкви: во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (I Кор., XII, 28). С небольшими отклонениями эта градация встречается и в Посла-

нии к римлянам (XII, 5—11). Это место, несомненно, не подвергалось редактированию в более позднее время. В противном случае там было бы упоминание об епископах, которые, начиная с середины II в., играют все бóльшую роль в церковном аппарате. «Церковь» в приведенной цитате, разумеется, следует понимать как «общину верующих».

О нарастающем отчуждении между рядовой массой христиан и главарями общин свидетельствует резкое заявление автора Второго послания к коринфянам: «Вы терпите, когда кто вас порабощает, когда кто объедает, когда кто обирает, когда кто превозносится, когда кто бьет вас в лицо» (II Кор., XI, 20). Контекст этой фразы показывает, что в ней речь идет об отношениях внутри общин верующих.

Итак, содержание ранних посланий дает возможность проследить ряд характерных черт эволюции в идеологии и организации христианских общин на протяжении первого полувека их существования. Общее направление этой эволюции характеризуется следующими чертами: началом разрыва с иудаизмом, постепенным преобразованием божества Иисуса в богочеловека, страстным ожиданием грядущего Страшного суда и, наконец, отсутствием, по крайней мере в начальный период, какой-либо обрядности.

Социально-политическая линия христианской проповеди в то время в значительной степени определялась составом приверженцев новой религии. Распространение христианства почти исключительно среди трудового населения заставляло авторов посланий ставить в той или иной форме вопрос об отношении к богатству, рабству и прежде всего к римским властям. После весьма кратковременного периода отрицания императорской власти христианство твердо стало на путь признания, а затем и примирения с империей. Социальный состав верующих был в то время еще довольно однородным. Христианство вербовало своих сторонников почти исключительно среди рабов, вольноотпущенников, ремесленников, всякого рода городской бедноты. Именно поэтому в ранних посланиях, приписываемых Павлу, ощущается презрение к благам насущным, осуждение стяжательства, сочувствие к рабам. Эти настроения, понятно, усиливались в связи с ожида-

нием в ближайшем будущем конца мира. Все же,— и это необходимо еще раз подчеркнуть,— даже раннее христианство никогда не требовало в категорической форме отказа от имущества и освобождения рабов.

§ 2. ОФОРМЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Отмеченная тенденция еще более усилилась во второй четверти II в. Средняя группа павловых посланий (к ефесянам, филиппийцам, колоссянам и два послания к фессалоникийцам) позволяет проследить в этом плане ряд новых моментов.

Главной особенностью христианской проповеди становится обращение ко всем слоям населения независимо от этнических и социальных различий. Основной ее лозунг: «...нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол., III, 11). В предыдущей главе того же послания решительно осуждаются какие-либо пищевые запреты, празднование новолуния, субботы и т. д. (II, 16). Порвавшее с иудаизмом, но не выработавшее еще своей собственной обрядности христианство на первых порах не требовало от верующих даже отказа от привычных им старых религиозных обрядов. Именно в этом состояло коренное отличие христианства от старых религий. Косвенно отсюда можно заключить, что до середины II в. еще не существовало разработанной христианской обрядности.

Обращение христианской проповеди ко всем племенам и народам настоятельно требовало обострения полемики с иудаизмом. Если ранние послания, в отличие от Откровения, знаменовали собой начало разрыва с иудаизмом, то средняя группа посланий характеризуется уже ничем не прикрытой враждой к нему. Примером может служить отношение к обряду обрезания. Еще в Послании к римлянам заявлялось, что обрезание необходимо для христиан из иудеев, а соблюдение указаний «закона» считалось обязательным для всех без исключения христиан (II, 13 и 25).

В средней группе посланий тон в отношении к иудаизму меняется. Таких выражений, как «берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания» (Фил.,

III, 2), нет ни в одном из ранних посланий. Еще более резко высказывается Первое послание к фессалоникийцам (II, 15 сл.). Здесь впервые формулируется обвинение евреев в убийстве Иисуса и его пророков и в «противлении всему человечеству». Именно это обвинение стало «идейной основой» для тысячелетней травли евреев церковниками. Слова о «противлении всему человечеству» позволяют довольно точно датировать это послание временем восстания Бар-Кохбы (132—136 гг.) или ближайшими после него годами. Отсюда же можно сделать вывод о происшедшем уже разрыве христианства с иудаизмом и о значительном распространении его среди язычников.

Вторая группа посланий позволяет добавить лишь один-два важных штриха к эволюции образа Иисуса. Из сказанного следует, что в это время уже возникает важный составной элемент евангельского мифа об Иисусе: рассказ об его мученической смерти в Иерусалиме. Упоминание о преследовании пророков также свидетельствует о знакомстве автора этого послания с предшествовавшими посланиями, например к галатам.

Значительно больший интерес представляют те места во второй группе посланий, в которых сохранились не вошедшие в евангелия элементы мифа об Иисусе. Так, в Послании к филиппийцам (II, 7 сл.) сказано, что Иисус «уничтожил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобием человека». Это очень характерный момент, позволяющий проследить одну из стадий формирования мифа. Как известно, в евангелиях нигде нет речи о том, что Иисус когда-либо принимал образ раба. Следовательно, в послании сохранились следы одного из апокрифических вариантов мифа об Иисусе. Такой вариант был весьма пригоден для пропаганды среди рабов, у которых он должен был пробудить симпатии к христианству. Невключение этого варианта мифа в евангелия было вызвано тем, что со второй половины II в. в христианстве все большую роль стали играть зажиточные слои общества, которым вряд ли мог импонировать образ бога-раба.

Приведем еще одно место из второй группы посланий, свидетельствующее о существовании в то время не вошедших в канон христианских произведений. В Послании к ефессянам (V, 14) читаем «Посему сказано: встань спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос».

Формула «посему сказано» применяется в новозаветных произведениях только к текстам из Ветхого завета и из евангелий. Однако лишь первая часть приведенной фразы встречается в книге ветхозаветного пророка (Исайя, LX, 1). Вторая часть фразы, несомненно, заимствована из какого-то апокрифического евангелия. Очевидно, некоторые произведения, считавшиеся во время составления этого послания священными, по тем или иным причинам не вошли ни в ветхозаветный, ни в новозаветный канон. Примеры такого рода отнюдь не единичны.

Много внимания уделяется во второй группе посланий эсхатологическим моментам. В Откровении, как мы уже знаем, эти чаяния были проникнуты неукротимой ненавистью к Риму, а в ранних посланиях предсказания о том, что «время уже коротко», переплетались с обещанием царства небесного. Однако проповедь о приближении дня Страшного суда, о возмездии всем нечестивцам и о воздаянии по заслугам истинно верующим все еще оставалась в то время сильнейшим орудием христианской проповеди. С другой стороны, постоянное из поколения в поколение откладывание сроков конца мира неизбежно подрывало веру в истинность предсказаний Откровения и других раннехристианских произведений. В рассматриваемой группе посланий впервые делается попытка найти какой-то выход из этого противоречия.

Автор Второго послания к фессалоникийцам в этой связи заявляет: «О пришествии господина нашего Иисуса Христа и о нашем собрании к нему молим вас, братья, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день христов» (II, 1 сл.). Он поясняет, что «день христов» наступит лишь после того как преисполнится мера беззакония (ср. I Фесс., V, 1—4). Зато здесь же (I Фесс., IV, 16 сл.) «во утешение» обстоятельно описываются признаки приближения «дня Христова»: глас архангела, трубы божьи, вознесение верующих в облаках и т. д. Так был сделан решающий шаг в отходе от бунтарских настроений Откровения и от ожидания осуществления царства божьего на земле при жизни верующих. Царство небесное окончательно переносится в далекое будущее, а упор в проповеди делается на описание блаженства верующих не в этом, а в ином мире.

Понятно, что такое изменение не могло быть принято сразу всеми христианскими общинами. В этой связи представляет интерес призыв не смущаться посланными от имени апостола Павла посланиями и не колебаться духом. Сюда же, возможно, относятся те места в Послании к филиппийцам, где автор выступает против людей, «проповедующих Христа» «по зависти к любопрению» (I, 15). Характерно начало того же послания. Автор, как обычно, ведет все время рассказ в первом лице; однако в шестом параграфе первой главы, где говорится: «Начавший в нас доброе дело, будет совершать его даже до дня Иисуса Христа», в дошедшем до нас тексте первое лицо меняется вдруг на третье, хотя в дальнейшем рассказ ведется от имени Павла. Есть основание полагать, что приведенные слова в первоначальном тексте относились к автору послания, уверенного в том, что он доживет до «дня Иисуса». Впоследствии это место было отредактировано так, чтобы сохранить неприкосновенным авторитет апостола.

Отказ от надежды на близкое пришествие неизбежно породил стремление к компромиссу с властью имущими. Это, в частности, сказалось на дальнейшей эволюции отношения христианства к рабству.

В ранних сочинениях выдвигалось требование, — правда, абстрактное, — равенства всех людей перед богом. Тогда говорилось: «Вы куплены дорогой ценой; не делайтесь рабами человеков» (I Кор., VII, 23). Теперь основной упор делается на обращенную к рабам проповедь смирения. Рабам приказывают повиноваться господам «со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу» (Эфес., VI, 5). Автор послания требует от рабов, чтобы они служили господам «не с видимой только услужливостью», но с усердием. Служба господам полностью приравнивается к служению богу. Это же проповедуется и в Послании к колоссянам (III, 22 и др.). Зато от господ христианство требовало теперь лишь «должного и справедливого» отношения к рабам (Кол., IV, 1). Так, уже до возникновения церкви христианство твердо стало на путь признания рабства и обращало свою проповедь не на освобождение или хотя бы значительное улучшение положения рабов, а на неукоснительное исполнение ими приказаний своих хозяев.

Все же отсюда не следует, что уже в первой половине II в. христианство превратилось в религию господствующих слоев римского общества. Признание рабства, призыв рабов к повиновению хозяевам свидетельствуют, пожалуй, лишь о стремлении проявить лояльность к империи, а не о том, что внутри христианских общин появилась значительная и влиятельная прослойка рабовладельцев.

Социальный состав христианских общин все еще оставался довольно однородным. Наряду с рабами это были мелкие ремесленники и городская беднота, жившая собственным трудом. Во второй группе посланий постоянно встречаются призывы «работать своими собственными руками» (I Фесс., IV, 11), уважать трудящихся и «делать своими руками полезное» (Эфес., IV, 28). Сюда же относится и известное «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (II Фесс., III, 10). Такой лозунг мог возникнуть, очевидно, только среди трудящихся. Большая часть этих увещаний обращена против странствующих от общины к общине «лжепророков», бесчинствующих и объедающих верующих. Однако многократное их повторение и отклик, который они находили в общинах, свидетельствуют о том, что масса христиан состояла из трудового люда. Недаром автор одного из посланий, имея в виду норму поведения для проповедников, заявляет: «Мы ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работой ночь и день, чтобы не обременить кого из вас» (II Фесс., III, 8).

В этой группе посланий впервые встречается греческий термин *ἐκκλησία* (экклесия) не в смысле «община», а в значении «церковь»: Иисус провозглашается главой тела церкви (Кол., I, 18), а церковь — телом Иисуса (там же, I, 24; ср. Эфес. V, 23 сл.). Если указанные места не являются более поздней интерполяцией, то это значит, что уже во второй четверти II в. впервые появляется мысль об единстве разрозненных до того христианских общин. Само возникновение церковной организации относится, очевидно, лишь к более позднему времени. Здесь стоит отметить, что в том же Послании к эфесянам впервые встречается слово «евангелист» не в обычном смысле проповедника пришествия христового, а в смысле сочинителя или проповедника евангелий (Эфес., IV, 11). Напомним, что наиболее ранние находки папирусов с отрывками из евангелий относятся именно ко второй четверти II в., т. е.

примерно ко времени датировки Послания к эфессянам. Само собой разумеется, что под упоминаемыми в этом послании евангелистами ни в коем случае не следует подразумевать авторов новозаветных евангелий. Лишь один раз (Фил., I, 1) упомянуты «епископы и диаконы». Это место принято считать более поздней вставкой, так как ни в ранних, ни в средних посланиях об епископах нет ни слова.

Итак, вторая группа так называемых павловых посланий дает возможность проследить ряд дальнейших моментов эволюции христианства. Во второй четверти II в. оно резко отбрасывает в религиозном плане все этнические и даже социальные перегородки, окончательно порывает с иудаизмом. Оно отходит от провозглашения конца мира в ближайшем же будущем и ищет примирения с имперскими властями. От лозунга равенства всех людей перед богом оно переходит к проповеди послушания рабов хозяевам. Социальный состав христианских общин все еще остается однородным; они состоят из трудовой бедноты. В это же время, возможно, возникает идея церкви как объединения разрозненных христианских общин.

§ 3. РОЛЬ КЛИРА ПО ПАСТЫРСКИМ ПОСЛАНИЯМ

В последнюю, наиболее позднюю, группу павловых посланий включаются обычно два послания к Тимофею и послания к Титу и Филимону. Эти так называемые пастырские послания по своему содержанию резко отличаются от всех предыдущих. Если первые две группы посланий были адресованы целым общинам, то пастырские послания обращены только к их руководителям. Основной их темой являются поучения епископам о нормах их поведения. Уже одно это обстоятельство позволяет датировать их более поздним временем, чем предыдущие. Ученые обычно относят пастырские послания к началу второй половины II в. Таким образом, они более или менее современны каноническим евангелиям. Хотя поздние послания хронологически выходят за рамки рассматриваемого в этой главе периода, все же не лишним будет именно здесь обратить внимание на наиболее характерные черты этих сочинений, так как в них четко отражены итоги эволюции христианства за первые сто лет его существования.

Наиболее отличительной чертой пастырских посланий является наличие клира, резко отграниченного от массы верующих, далее в них мы впервые встречаемся с епископами, которые считаются признанными главами не только отдельных общин, но даже их объединений. Так, Титу, епископу Крита, поручается поставить «по всем городам пресвитеров» (Тит., I, 5). В Первом послании к Тимофею подробно перечислены функции епископов, диаконов, пресвитеров и других чинов церкви. Здесь указывается, например, что обвинение против пресвитера епископ должен принимать «не иначе как при двух или трех свидетелях» (I Тим. V, 19). Так как по контексту ясно, что речь идет об обвинителях из христиан, то отсюда неизбежно следует, что конфликты между рядовыми верующими и представителями клира происходили довольно часто. Постоянные напоминания автора посланий о том, что епископы и диаконы не должны быть корыстолюбивыми и сребролюбивыми (I Тим., III, 3 и 8; ср. Тит., I, 7), свидетельствуют о многих столкновениях, возникавших на почве присвоения имущества общины представителями клира.

Основная функция созданного церковного аппарата — это, судя по пастырским посланиям, борьба с противниками ортодоксального вероучения. Очень часто встречаются здесь предостережения даже не вдаваться в споры с инакомыслящими христианами. Автор Второго послания к Тимофею (II, 14) закликает его именем Иисуса «не вступать в словопрения» (ср. II, 23; I Тим., I, 4; IV, 2; VI, 4 и др.), так как это может повести к расстройству и смущению слушателей. Дальнейший шаг в идейной эволюции христианства сделан в пастырских посланиях и по отношению к «языческим» властям. Здесь доказывается, что христиане не являются противниками властей; верующим даже вменяется в обязанность совершать молитвы «за царей и за всех начальствующих» (I Тим., II, 2): повиновение начальству и властям, таким образом, считается уже одной из главных обязанностей верующих. Так на протяжении лишь одного столетия христианство от ненависти к «блуднице вавилонской» перешло к освящению той же императорской власти.

Что касается рабства, христианство остается в основном на позициях, сформулированных в предыдущей груп-

пе посланий: рабы обязаны повиноваться своим господам не за страх, а за совесть. Пастырские послания добавляют к этому лишь один, но зато весьма существенный момент: рабы, находящиеся во владении христиан, не имеют права обращаться небрежно со своими господами и «тем более должны служить им, что они верные и возлюбленные, и благодетельствуют им» (I Тим., VI, 2). В предшествующих посланиях, когда речь шла о рабах и рабовладельцах, перечислялись взаимные обязанности тех и других. Здесь же не только не упоминаются обязанности рабовладельцев по отношению к рабам, но те, «кто учит иному», резко осуждаются как гордецы, неучи, люди поврежденного ума и т. д. Так от лозунга «не будьте рабами человеков» христианство переходит к освящению рабовладения и к провозглашению рабовладельцев «благодетелями» рабов, притом рабам-христианам вменяется в особую обязанность любить господ-единоверцев. Очевидно, со второй половины II в. решающую роль в христианских общинах и особенно в церкви начинают играть имущие слои населения.

Для характеристики отношения христианства к рабству важно небольшое Послание к Филимону. В этом документе речь идет о некоем Онисиме, рабе Филимона. Он длительное время жил у автора послания, стал христианином и теперь возвращался к своему хозяину, также христианину. В послании нет категорического требования отпустить Онисима на волю, а лишь предлагается принять раба так, как был бы принят сам Павел. Вопрос о взаимоотношениях между христианами — рабами и рабовладельцами ставится здесь лишь в плоскости веры. Сочувствие христианства к страждущим и обремененным нисколько не препятствовало примирению новой религии с рабовладением даже среди самих христиан. На этих же позициях церковь оставалась и в дальнейшем.

Послания, приписываемые апостолу Павлу, разумеется, не были составлены одним человеком. Не говоря уже о различиях в языке и стиле, они, взятые как целое, полны противоречий. Отмеченные противоречия между различными посланиями проще всего объяснить тем, что они принадлежат разным авторам и что каждая группа посланий знаменует собой определенную ступень в эволюции христианской идеологии. При таком подходе к этим

сочинениям получается последовательная картина тех перемен, которые имели место в идейной эволюции новой религии на протяжении первого столетия ее существования.

Даже церковники, считающие все входящие в Новый завет сочинения откровением свыше, в котором священна каждая буква, не могут не признать наличия резких противоречий между отдельными посланиями. Они объясняют это тем, что одни из посланий были составлены Павлом в молодости, другие — в старческом возрасте. Однако, согласно церковной традиции, христианский период жизни Павла продолжался всего три десятилетия. Нельзя предположить, что за столь короткое время христианство могло от осуждения римских властей дойти до молитв за царей и начальников, от отрицания рабства — до призыва к повиновению рабов рабовладельцам-христианам. Даже в рамках столетия такая метаморфоза должна быть признана исключительно быстрой, особенно если учесть медленность исторического развития в рабовладельческой формации.

Эволюция христианской идеологии была прослежена нами на основании лишь одной группы источников — посланий, приписываемых апостолу Павлу. Содержание других новозаветных посланий показывает, что в первый век существования новой религии внутри христианских общин шла упорная борьба между различными течениями. Наличие этой борьбы явствует прежде всего из Деяний апостолов, все содержание которых вращается вокруг отчетливо противопоставляемых действий Петра и Павла. Как будет показано, борьба шла не между двумя лицами, а между тенденциями развития христианства. Не менее отчетливо столкновение двух тенденций проступает и в других новозаветных посланиях, к анализу которых мы переходим.

§ 4. ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ В НОВОЗАВЕТНЫХ ПОСЛАНИЯХ

В канон Нового завета, кроме посланий Павла, включено еще семь других апостольских посланий, из которых одно приписывается Иакову, два — Петру, три — Иоанну и одно — Иуде. В отличие от большинства пав-

ловых посланий, эти писания невелики по объему. Вместе взятые, они меньше, чем, например, два послания Павла к коринфянам. Содержание этих семи посланий довольно однородно. Составленные группой единомышленников, они не содержат столь разительных противоречий, как отмеченные нами в первой группе посланий. Взятые в целом, они представляют определенную тенденцию, отличную от тенденции павловых посланий.

Это вполне осознавалось даже авторами указанных посланий, о чем свидетельствует единственный во всем Новом завете случай открытого осуждения других новозаветных же писаний. Во Втором послании Петра (III, 15—17) говорится, что во «всех» посланиях Павла «есть некоторые непонятные (δυσνόητά τινα) места, которые невежды и легкомысленные люди превратно толкуют к своей собственной гибели, так же как и прочие писания». Автор послания предостерегает слушателей от увлечения «заблуждением беззаконников» и призывает их сохранить верность своим убеждениям. Столь резкая по тону полемика против большой группы новозаветных произведений убедительно доказывает, что уже в то время противоречия внутри христианства ни в коей мере не находились под спудом.

Не менее ярким примером конфликта между этими двумя направлениями могут служить споры вокруг вопроса о значении веры для «спасения». Согласно Посланию к галатам, как мы уже знаем, «человек оправдывается не делами закона, а только верой в Иисуса Христа... делами закона не оправдается никакая плоть» (II, 16). Зато в Послании Иакова более половины второй главы посвящено аргументации диаметрально противоположного утверждения: «Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (II, 17 и 26). Сущность полемики, понятно, состояла не в абстрактном противопоставлении веры и дел, а в том, что под «делами» подразумевалось выполнение требований иудейского ритуала — обрезания, соблюдения субботы и других предписаний, о чем открыто говорилось в обращении к галатам, но умалчивалось в Послании Иакова.

Следует добавить, что в Послании к галатам проводится четкое разграничение между Павлом, которому было «вверено евангелие для необрезанных» (II, 7), и Петром с его

соответствующей миссией в отношении к обрѣзанным (там же): последний открыто осуждается (там же, 12 и 14) за уступки ортодоксальным иудеям. Во всех синоптических евангелиях подробно рассказывается о троекратном отречении Петра от Иисуса; одновременно с этим в евангелии от Матфея говорится, что тот же Петр является скалой, на которой будет воздвигнута церковь, и что именно ему будут вручены ключи от царства небесного (Матф., XVI, 18 сл.).

Все эти факты показывают, что в новозаветных сочинениях имеются по крайней мере два достаточно резко противостоящих направления.

Из всего сказанного видно, что главным предметом споров между христианами было отношение к иудаизму и иудеям. Проиудейская, вернее иудео-христианская, линия не-павловых посланий проявляется и в ряде других моментов. Так, автор Послания Иакова обращается лишь к «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (I, 1), следовательно только к евреям вне Палестины, а не ко всем христианам. Аналогично и обращение в Первом послании Петра — к «избранным, временно пребывающим в странах рассеяния: Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (I, 1). Здесь опять-таки адресатами являются только иудеи Малой Азии. В этой группе посланий нет обращений к христианам из язычников. Очевидно, их сочинители, как и автор Откровения Иоанна, видели в христианстве лишь одно из ответвлений иудаизма. В отличие от авторов павловых посланий, они не допускают ни одного прямого или косвенного выпада против иудеев и иудаизма.

Несмотря на разногласия новозаветных посланий в отношении к иудаизму, по всем прочим пунктам христианского вероучения между ними имеется очень много общего. Авторы не-павловых посланий считают Иисуса мессией — Христом (I Иоанн., II, 1 и 22). Они даже заявляют что люди, отказывающиеся считать Иисуса сыном божьим, тем самым отвергают бога-отца и, следовательно, становятся безбожниками (там же). Иисус, согласно этим посланиям, явился в Иерусалиме, умер и воскрес из мертвых (I Петр., I, 21). Он — агнец, «предназначенный еще прежде создания мира, но явившийся в последние времена» (там же, 20).

По этим посланиям также можно проследить формирование христианской догматики и обрядности. В Первом послании Иоанна (V, 7) мы уже встречаем, правда, не вполне ортодоксально сформулированный догмат о троице («Отец, Слово и Святой дух; и сии три суть едино»). Это уже далеко не иудейская формулировка. Говорится в этой группе посланий и о крещении (I Петр., III, 21).

Сильнее, чем в посланиях, приписываемых Павлу, и почти столь же четко, как в Откровении, выступает здесь полное нетерпения ожидание скорого пришествия. «Пришествие господне приближается... вот, судья стоит у ворот» (Иаков., V, 8 сл.), «последнее время» (I Иоанн., II, 18 сл.; ср. Иуд., I, 18) — вот постоянный мотив, к которому возвращаются авторы этих посланий. Как и в павловых посланиях, здесь ставится вопрос, почему задерживается это второе пришествие, призванное вознаградить стойких в вере за все их страдания в этом мире. Говорящим: «Где обетование пришествия его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (II Петр., III, 4), автор вынужден ответить малоутешительным рассуждением о том, что у господина «тысяча лет как один день» и что задержку второго пришествия следует расценивать лишь как знак долготерпения божьего, чтобы все люди успели покаяться.

Таким образом, исполнение эсхатологических чаяний, с которыми у массы христиан, состоявших из бедного трудового люда, связывались надежды на выход из нужды и на возмездие угнетателям, откладывалось на неопределенное будущее.

В отличие от Откровения, но в полном согласии с тенденцией павловых посланий, здесь проповедуется полное подчинение властям. Во Втором послании Петра (II, 10) резко осуждаются особенно те люди, которые «презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших». В другом послании (Иуд., I, 8) люди, «которые отвергают начальства и злословят высокие власти», сравниваются с грешниками Содомы и Гоморры. Так, место ненависти к Риму и к поработителям занимает проповедь повиновения властям, отказ от борьбы и призрачная надежда на обещанное в неопределенном будущем второе пришествие. Постоянные призывы к покорности и смирению перед начальством в обеих группах новозаветных по-

сланий свидетельствуют не только о тенденции к примирению с императорскими властями, но и о том, что среди христиан были еще живучи антиримские традиции Откровения.

Признание властей влекло за собой примирение с рабством, основой всего социального строя Римской империи. Вслед за указанием «бога бойтесь, царя чтите» (I Петр., II, 17) сразу же следует обращение к рабам-домочадцам: «Со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым». Ханжество автора этого послания полностью проявляется в его аргументации: «Ибо что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро, и страдая, терпите, это угодно богу» (там же, 20). Здесь сказались те социальные принципы раннего христианства, которые обеспечили ему терпимость со стороны римских властей и, наконец, победу при Константине.

Следует отметить, что в этой группе посланий все же проводится определенная дифференциация между полным признанием власти имущих и рабовладения, с одной стороны, и осуждением богатства — с другой. В Послании Иакова много места уделяется достаточно резкой характеристике богачей. Слова: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших... Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу как огонь... вот плата, задержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопли жнецов дошли до слуха господина саваофа» (V, 1—4), красноречиво показывают, что раннехристианские общины состояли главным образом из трудового люда, из бедноты. Тот же автор предупреждает, что на собраниях христиан не следует проводить различия между людьми «с золотым перстнем, в богатой одежде» и бедняками в скудной одежде, так как «разве не богатые притесняют вас и влекут вас в суды?» (там же, II, 2—6). Ясно, что социальный состав тех раннехристианских общин, в которых возникло и пользовалось успехом Послание Иакова, ничем не отличался от состава общин в Фессалонике и в Эфесе.

Ничем не отличалась и организация ранних иудео-христианских общин от организации общин, описанных в павловых посланиях; и здесь и там имелось множество враждующих групп с самыми различными верованиями. По-

слания так и пестрят предупреждениями относительно лжепророков, лжеучителей и пагубных ересей. В Третьем послании Иоанна (I, 9) один из таких лжеучителей Диотреф обвиняется в стремлении к первенствованию и в отказе принять автора послания и странствующих проповедников.

Нет в иудео-христианских общинах еще и представителей клира. Лица, руководящие общинами, называются пресвитерами (Иаков., V, 14; I Петр., V, 1)¹. Функции пресвитеров не определяются более подробно; известно лишь то, что они должны молиться за больных и «пасти стадо божье» (I Петр., V, 2).

Итак, во второй группе новозаветных сочинений, наряду с моментами, близкими идеям павловых посланий, замечен явный протест против широкой проповеди среди язычников и стремление сохранить связь христианства с иудаизмом. Эта линия неизбежно обрекала христианство на роль одной из иудейских сект. В борьбе двух тенденций победа должна была остаться за так называемым паулизмом.

Не следует думать, что уже в первой половине II в. оба направления были абсолютно непримиримы. Даже возникшие позже канонические евангелия в той или иной мере содержали попытку найти компромисс между этими двумя направлениями. Кроме того, эти последние объединяло множество общих взглядов и интересов. И та и другая тенденция прекрасно уживались в массе христианских общин. Доказательством этого является Дидахе, или Учение двенадцати апостолов.

§ 5. УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ АПОСТОЛОВ

Этот считавшийся долгое время безнадежно утерянным памятник раннехристианской литературы был обнаружен лишь в 1875 г. и вскоре опубликован. Дидахе было написано задолго до появления канонических евангелий; оно датируется примерно началом II в. и было составлено с целью преподать людям, обращаемым в христианство, основы вероучения.

¹ Перевод дается по греческому тексту; в синодальном переводе неправильно говорится о «пастырях» вместо «пресвитеров».

Дидахе состоит из трех основных частей. В первой части (гл. I—VI) сопоставляются «два пути: путь жизни и путь смерти», во второй (гл. VII—X) рассказывается об обрядах и молитвах; в третьей части (гл. XI—XVI) изложены принципы организации христианских общин и обязанности должностных лиц.

Чтобы не сбиться с «пути жизни», надлежит соблюдать заповеди, избегать соблазнов, гнева, похоти, обмана и т. д. Наряду с этими предписаниями, общими для многих религий, здесь особое внимание обращено на специфически христианские наставления: «Не проявляй недовольства, недовольство ведет к ругательству... будь кроток, терпелив, милостив, незлобив, смирен и добр» (III, 6—8). Христианам рекомендуется «не отворачиваться от нуждающегося, но пусть все будет общим с братом твоим, и не говори, что это твоя собственность... Не приказывай в гневе твоему рабу или рабыне, которые надеются на того же бога, что и ты, а то как бы они не перестали бояться бога...» (IV, 8—10). В пятой главе, где описывается «путь смерти», верующие предостерегаются от порочных людей, к которым, наряду с другими, относятся «отвращающиеся от нуждающегося и домучивающие трудом измученного, утешители богатых и беззаконные судьи бедных» (V, 2).

Все эти поучения показывают, что Дидахе было рассчитано на трудовой люд, среди которого осуждение богатых, проповедь добродетели и любви к ближнему должны были получать самый широкий отклик. Этим людям особенно привлекательной казалась надежда на спасение в царстве небесном в случае соблюдения христианских заповедей. Только среди общественных низов могла впервые возникнуть ненависть к угнетателям и смутная идея об общности имущества. Последнюю идею не следует воспринимать как требование отказа от частной собственности вообще. Это вытекает хотя бы из того, что автор Дидахе не говорит ни слова не только о необходимости, но даже о простой желательности отпуска рабов на волю, хотя бы эти рабы были христианами у христиан же рабовладельцев. Но первым условием такой общности имущества, разумеется, было освобождение рабов-христиан. Дидахе требует от рабовладельцев лишь спокойного обращения с рабами, да и то исходя только из религиозных соображений.

Во второй части Дидахе говорится о том, как совершать обряд крещения, приводятся различные молитвы, в частности молитва при совершении таинства причащения. Здесь дается формула крещения, древнейшая в христианской литературе, и при этом дважды упоминается троица. Большое внимание уделяется в Дидахе постам. Христианам предписывается пост перед крещением и, кроме того, дважды в неделю, но обязательно в дни, когда не постятся «лицемеры», под которыми подразумеваются ортодоксальные иудеи. Молиться христиане должны также не как «лицемеры» (VIII, 1), а по-иному. Здесь приводится древнейшая, несколько отличающаяся от евангельской, молитва «Отче наш». В других молитвах (до и после приема пищи) об Иисусе говорится, как об «отроке божьем» (IX, 3).

Эта часть Дидахе отличается относительно подробно разработанными элементами обрядности и ритуала новой религии, отсутствующими в канонических посланиях. Показательно, что христианская обрядность, возникающая в противовес обрядности иудаизма, все же во многом еще с ней сходна. Так, вино называется в Дидахе «священным виноградом Давида» (IX, 2). Здесь же и Давид и Иисус одинаково именуется «отроками божьими» и между ними не проводится никаких различий. Несколько раз в молитвах повторяется просьба собрать воедино «избранников божьих» со всех четырех концов света. Такая молитва была обычной в устах евреев, рассеянных в диаспоре и мечтавших о возвращении в Палестину, но она была абсолютно невозможной, например, в посланиях, приписываемых Павлу, где постоянно акцентируется мировая роль христианства. Таким образом, характерной чертой Дидахе является своеобразное смешение иудейских и христианских мотивов.

Менее своеобразна последняя часть Дидахе. Здесь основное стремление автора — предостеречь от лжепророков и лжеапостолов. Кстати, в этом сочинении апостолами называются не «ученики христовы», как в евангелиях, а посланцы христианских общин. Признаком, по которому можно отличить ложных проповедников, является то, что они просят денег у верующих или стремятся подольше пробыть в одной и той же общине, живя за ее счет. Проповедникам рекомендуется давать на дорогу только

хлеб, притом лишь «до вечера», т. е. на путь следования, пока они не придут в соседнюю христианскую общину. Очевидно, среди странствующих пророков и апостолов были не редки типы, подобные тем, которых обрисовал Лукиан в своих сатирических рассказах. Единственное исключение Дидахе делает в отношении странствующих ремесленников. «Но если он — ремесленник, и желает поселиться у вас, пусть работает и ест... А если он не желает так поступать, то он христородавец» (XII, 3—5).

Руководящую роль в христианских общинах, описанных в Дидахе, играют харизматики. Ввиду отсутствия клира связь между общинами осуществлялась через бродячих проповедников, и поэтому обращалось особое внимание на их проверку. В этом отношении советы автора Дидахе очень напоминают соответствующие предписания в средней группе павловых посланий. Единственным новым штрихом является характеристика епископов и диаконов (XV, 1). Автор относится к ним без особого пиетета. Главное искомое в них качество — кротость и отсутствие корыстолюбия. Они избираются рядовыми христианами, а не «рукополагаются» высшими властями, как в последующее время. Автор сочинения напоминает верующим, что епископами не следует пренебрегать, но что они должны почитаться «наряду с пророками и учителями» (там же). Отсюда следует, что епископы лишь приравниваются к харизматикам. Притом это достигается с помощью определенного нажима на рядовых христиан. Уже это обстоятельство заставляет считать Дидахе одним из самых ранних христианских произведений.

Заключительная глава посвящена вопросу, когда наступит царство небесное? На него дается тот же ответ, что и в новозаветных посланиях. Автор ограничивается описанием фантастических примет пришествия — воскресения мертвых, гласа архангельских труб и т. д.

Таково содержание одного из важнейших раннехристианских источников. Однако не менее важно отметить и то, что в нем отсутствует. Во всем Дидахе — наставлении для обращаемых в христианство — нет ни слова о земной жизни Иисуса, о якобы состоявшемся уже его первом пришествии. Между тем этот момент является центральным в христианской религии и умолчание о нем, разумеется, не случайно. В Дидахе нет ни слова даже о

распятия Иисуса. Ожидание пришествия Иисуса относится не ко второму, а к первому пришествию. Этот момент не только определяет раннюю датировку Дидахе, но и показывает, что в начале II в. Иисус воспринимался христианами не как реально существовавшая личность, а как ожидаемый мессия. Круг представлений о нем здесь более близок Откровению, чем даже наиболее ранним павловым посланиям. Иисус изображается в Дидахе не как едиnorodный сын божий, а лишь в качестве одного из «отроков божьих», наряду даже не с Моисеем, а всего только с Давидом.

Не найдем мы в Дидахе и осуждения иудаизма как такового. Автор этого сочинения стремится отмежеваться от официальной догмы иудаизма, но все же считает себя, очевидно, представителем «истинного Израиля». Христианство ни в малейшей мере не представляется ему религией для всего человечества; оно расценивается как «благая весть» лишь для избранных. Изложенный в Дидахе «путь жизни» кажется ему столь строгим, что он тут же делает оговорку: необязательно соблюдать все эти наставления полностью, но следует стремиться выполнять их по мере возможности.

Описание «пути жизни» до некоторой степени сближает Дидахе с кумранскими документами, но одновременно указывает и на коренное различие между ними: ессеи требовали неуклонного соблюдения своего устава, христиане же мыслили его лишь в качестве более или менее абстрактного идеала. Такая установка, разумеется, сильно облегчала пропаганду христианства, так как резко снижала требования к прозелитам. Общины ессеев никогда не были в состоянии стать массовым течением.

Нет в Дидахе ни слова и об отношении к Риму и вообще к светским властям. Имеется здесь лишь категорический запрет выражать недовольство и роптать против властей. Это свидетельствует не только об отсутствии активной ненависти к Риму, но даже об отказе от малейшего протеста против политики господствующих классов. Так, призывы к борьбе оказались вытесненными проповедью безусловного смирения и покорности власти имущим. Евангельский совет подставлять левую щеку тому, кто ударит тебя в правую, мы находим уже в Дидахе — с той лишь разницей, что здесь он предлагается от имени

автора сочинения, а не приписывается непосредственно Иисусу.

Из сказанного следует, что, несмотря на многие мотивы, роднящие Дидахе с обеими группами новозаветных посланий, здесь все же отчетливо выступает некое третье течение в раннем христианстве. Ниже мы увидим, что ряд моментов из Дидахе во второй половине II в. вошел в новозаветный канон.

§ 6. РАННИЕ ЕРЕСИ

До сих пор мы рассматривали только те раннехристианские течения, которые были прямыми и непосредственными предшественниками оформившегося несколько позже ортодоксального вероучения. Выяснение их особенностей не представляло сложной задачи, так как относящиеся к ним источники дошли до нашего времени, правда иногда в переработанном виде. Притом все они датируются первой половиной II в., следовательно современны рассматриваемому периоду. Значительно хуже обстоит дело с источниками о так называемых ересях.

Само понятие ереси, как осужденного церковью учения, сложилось, разумеется, позже, уже во время оформления канона и после образования самой церкви. Поэтому самые ранние источники, в которых речь идет об ересях, относятся ко второй половине II в. Это — произведения Юстина, Татиана и главным образом Иринея. Более обстоятельно еретические учения и их социальная роль будут рассмотрены ниже. Здесь мы ограничимся краткими сведениями о тех ересях, возникновение которых засвидетельствовано для первой половины II в.

Несмотря на существование во II в. множества ересей, все они могут быть подразделены на три основных группы: иудео-христианские, монтеизм и гностические. О первой группе нет данных до середины II в. Однако, как мы видели, уже с начала столетия борьба внутри христианства шла в основном вокруг отношения к иудаизму. Это, собственно говоря, и является основным содержанием паулинизма. После того, как он стал официальной идеологией церкви, все его противники, остававшиеся на позициях Откровения и даже Дидахе, стали автоматически причисляться к иудео-христианским сектам. Главной из них были эбиониты.

Учение эбионитов, насколько можно понять из высказываний Иринея (I, 26, 2), сводилось к тому, что они отвергали апостола Павла, совершали обрезание и соблюдали обряды «закона» и образ жизни иудеев. Иисуса они считали одним из еврейских пророков, но не мессией. Есть основания полагать, что эбионитское течение существовало уже в начале II в. Возможно даже, что в период отпочкования от иудаизма основная масса христианских общин была эбионитского и во всяком случае иудео-христианского толка.

Монтанизм (название секты происходит от имени одного из ее основателей — Монтана) был серьезным противником епископальной церкви, начиная с середины II в. Появление его засвидетельствовано 19-м годом правления Антонина Пия (133—161 гг.). Все же возможно, что эта дата относится не к возникновению ереси, а к началу раскола между монтанистами и римской церковью. Монтанисты выступали против епископата, подчеркивали роль харизматиков. Главным в их учении было ожидание второго пришествия в ближайшее время. Они считали, что второе пришествие состоится в центре их проповеднической деятельности, в Пепузе (Малая Азия), и призывали своих сторонников отказываться от имущества, от всех мирских благ, соблюдать посты, сохранять безбрачие и т. д. Наряду с подчеркиванием эсхатологических и даже хилиастических мотивов, они требовали умерщвления плоти как единственного средства приближения царства божьего на земле. Аскетическая струя, явно ощущаемая и в описании «пути жизни» в Дидахе, особенно ярко проявлялась в монтанизме.

Вся идеология монтанизма представляла собой дальнейшее развитие социально-политической программы Откровения. В противовес церковной догме, согласно которой установление царства небесного откладывалось в далекое будущее и переносилось в потусторонний мир, монтанисты ожидали его в ближайшем будущем и притом на земле. В этом, несомненно, сказалась более тесная связь монтанистов с широкими массами страждущих и обездоленных. Монтанисты пользовались особенным успехом в отдельных провинциях Малой Азии.

Гностические учения в христианстве засвидетельствованы со второй четверти II в. Центром гностицизма был

Египет. Гностики выступали против церковного догмата об одновременно божественной и человеческой природе Иисуса и считали его только богом. Они, следовательно, отвергали земное происхождение Иисуса. Среди гностиков было громадное количество всяческих групп. Большинство этих групп резко враждебно относилось к иудаизму и считало иудейского бога Ягве злым началом. Гностики стремились как-то согласовать христианское вероучение с философскими учениями греко-римского мира. Их путаные и заумные рассуждения не находили отклика в массах. В некоторых гностических сектах наблюдались довольно сильные тенденции к аскетизму. Новозаветный канон в некоторых частях, особенно в евангелии от Иоанна, обнаруживает довольно много заимствований от гностицизма. Ранние гностики, в частности Маркион, одно время пользовались большим влиянием в римской общине.

Нами рассмотрены наиболее важные течения в христианстве первой половины II в. Некоторые из них, в свою очередь, подразделялись на множество групп; все они занимались ожесточенной грызнёй друг с другом. Перевес в борьбе длительное время переходил от одной группы к другой в зависимости от различных местных особенностей, от социального и этнического состава тех или иных общин. В процессе взаимных обвинений и полемики фабриковались и, по правильному замечанию античного критика христианства Цельса, трижды и четырежды переделывались евангелия и послания. Из них устранялись слишком уязвимые места; они дополнялись подробностями, заимствованными из других, зачастую нехристианских, сочинений.

Постепенно в этой борьбе за существование побеждали те течения, чье учение больше соответствовало конкретно-исторической обстановке. Наиболее последовательно в этом направлении выступала группа, идеология которой нашла свое выражение в посланиях Павла. Христианство все решительнее отмежевывалось от иудаизма и развивало миф о богочеловеке Иисусе. Одновременно оно всячески стремилось сохранить в качестве сильнейшего орудия воздействия на массы идею царства небесного как воздаяния праведникам и вообще верующим, лишая эту идею той острой социально-политической направленности, которая бросается в глаза при чтении Откровения. Так, в середи-

не II в. путем «естественного отбора» и компромисса между наиболее влиятельными течениями в христианстве постепенно зарождалась и оформлялась церковная догма.

§ 7. СОЧИНЕНИЯ АПОЛОГЕТА ЮСТИНА

Описанный процесс вполне ощутим, еще до создания канона Нового завета, в трудах ранних апологетов, в частности Юстина, большое количество произведений которого дошло до нашего времени. Работы Юстина наглядно показывают, как в борьбе течений внутри христианства создавался евангельский миф о Христе и из каких элементов складывался центральный образ этого мифа.

Юстин — первый из христианских писателей, о котором имеются достоверные данные. Он был родом из палестинской Сирии, его отца звали Приском, а деда — Вакхием («Апология», I, 1); следовательно, Юстин происходил не из иудейской семьи. В начале «Разговора с Трифоном иудеем» Юстин обстоятельно рассказывает о своем желании заниматься философией и о том, как он учился у представителей различных философских течений. Ни одно из этих учений его не удовлетворяло, так как его наставники были преданы «мирской суете», а кое-кто даже требовал вперед деньги за обучение. С некоторым уважением Юстин говорит только о философии Платона. Случайная встреча со стариком-христианином склонила Юстина к вере в Иисуса. Отказ от философии он мотивирует следующим образом: «Пророки выше философов, они говорили духом святым. Они не пускались в доказательства, ибо они выше всякого доказательства. Они заслуживают веры ради чудес, которые совершили» (гл. 7). Божественность Иисуса Юстин аргументирует исключительно ссылками на пророков.

Разумеется, тот путь, которым Юстин пришел к христианству, не был характерным для основной массы приверженцев новой религии. Их привлекали не записанные в Ветхом завете пророчества о мессии, а надежда на возмездие богачам и на воздаяние трудящимся после установления царства небесного на земле; рабы и трудовая беднота искали в христианстве признания их человеческих прав и равенства, хотя бы иллюзорного; сыграла свою роль и проповедь об искупившем своей смертью грехи челове-

чества сыне божьем. Юстина же, как и некоторых других представителей имущих слоев, склонило к христианству главным образом разочарование в античной философии.

Доводы Юстина поражают своей беспомощностью. Единственное соображение, которое он выдвигает, например, против приверженцев пифагореизма, состоит в том, что они требуют изучения математики раньше, чем переходить к размышлениям о боге. Предпочтение, отдаваемое Юстином пророкам, фактически означало отказ от логического мышления. Он не допускал ни капли сомнения в полной достоверности чудес, якобы совершавшихся ветхозаветными пророками. Таким образом, все рассуждения Юстина свидетельствуют лишь о полной деградации философского мышления во II в.

Сохранившиеся сочинения Юстина — «Апологии» и «Разговор с Трифоном иудеем». В «Апологиях» выдвигается требование судить христиан не за их веру («имя»), а за конкретные проступки; здесь подробно изложены основы христианского вероучения. В «Разговоре...» сообщается история обращения Юстина (гл. 2—8), говорится об отношении христиан к Ветхому завету, причем последний определяется как временный закон, данный только одному народу, в отличие от христианства, которое провозглашается новым и вечным заветом для всего человечества (гл. 9—47). Центральную часть этого сочинения составляет толкование ветхозаветных пророчеств как свидетельств того, что Иисус является мессией (гл. 48—108). В заключительной части «Разговора...» Юстин стремится доказать, что христиане — это новый Израиль (гл. 109—142).

Наиболее характерным моментом в произведениях Юстина, в частности в его «Разговоре...», является, несомненно, то, что здесь отчетливо прослеживается одно из последних звеньев формирования евангельского мифа о Христе. Юстин был знаком со сборником «Изречений Иисуса» (Ап., I, 14 сл.). Этот не дошедший до нашего времени сборник, по всей вероятности, аналогичен оксиринхским находкам (см. стр. 50). Весьма показательным, что большинство цитируемых Юстином изречений вошло в новозаветные евангелия. Однако еще важнее то, что он ссылается и на такие изречения Иисуса, которых в евангелиях нет. Так, например, в «Разговоре...» цитируется из-

речение: «В чем я найду вас, в том и буду судить» (гл. 47). Согласно Юстину, Иисус, будучи плотником, «делал орала и ярма» (гл. 88); на него было совершено нападение с горы Елеонской (гл. 103) и т. д. Эти сообщения расходятся с каноническим текстом.

Отсюда следует два важных вывода: 1) Юстин писал тогда, когда еще не существовало канонизированных евангелий; в противном случае он бы не отклонился от них ни на йоту; значит, новозаветные евангелия были оформлены не раньше середины II в.; 2) евангелисты не были современниками предполагаемой деятельности Иисуса, а писали лишь на основании приписываемых ему изречений (логий) и соответствующих ветхозаветных пророчеств. При этом часть логий они изымали по тем или иным соображениям; ведь и у Юстина и в оксиринских папирусах встречаются изречения, не вошедшие ни в одно из канонических евангелий. С этими выводами полностью согласуется тот факт, что из христианских писателей только Юстин говорит о «Воспоминаниях» апостолов, а не об евангелиях. Достаточно напомнить, что возникновение одной из наиболее серьезных ересей — арианства было связано со спором буквально из-за одной буквы в тексте писания, чтобы понять неслучайность применения термина «воспоминания» вместо «евангелия» у Юстина. Евангелия просто-напросто были ему неизвестны.

Юстин ссылается на множество подробностей, вошедших позже в евангельский рассказ об Иисусе. Он говорит о бегстве в Египет («Разговор...», гл. 78), об избииении младенцев (там же), о волхвах (там же, гл. 77), о Понтии Пилате (Ап., I, 13 и др.). Но и здесь у него имеются отклонения от евангелий: например, Иисус рождается в пещере («Разговор...», гл. 78), а не в яслях (Лук., II, 7). Во всех 60 главах «Разговора...», посвященных Иисусу, Юстин ни разу не упоминает об его родословной, восходящей к царю Давиду. Раньше уже говорилось, что ученик Юстина Татиан, составивший в конце II в. сводное евангелие «Диатессарон», отказался включить в свой текст родословные Иисуса из евангелий от Матфея и от Луки. Таким образом, здесь выступает еще одно звено в последующем, после Юстина, мифотворчестве евангелистов.

Центральная часть «Разговора с Трифоном иудеем» дает возможность лучше понять не только что приписы-

валось Иисусу в период создания евангелий, но и как это приписывалось. Желая убедить собеседника, что именно Иисус является заповеданным пророками мессией, Юстин ссылается на многие места Ветхого завета, причем толкует их самым причудливым образом, заведомо не имеющим ничего общего с приводимыми им текстами. Достаточно сказать, что он находит символ креста в Библии там, где говорится, что во время одного из сражений руки Моисея поддерживались, вытянутыми по сторонам. Отсюда Юстин делает вывод, что победа была одержана благодаря знаку креста. Самое имя «Иисус» (по-древнееврейски — «бог спаситель»), по мнению Юстина, также полно символики, так как у иудеев был лишь один единственный человек, носивший такое имя — Иисус, сын Навина, который после смерти Моисея руководил израильским народом. Данное соображение Юстин считает решающим, поэтому он приписывает Трифону слова: «Имя Иисус, данное сыну Навина, расположило меня согласиться на это (т. е. согласиться с тем, что Иисус был Христом.— Я. Л.)» (гл. 89).

Таким образом, все псевдоисторические подробности евангельского мифа о Христе, включая собственное имя Иисуса, оказываются в изложении Юстина лишь исполнением «реченного пророками». Если принять во внимание, что в наиболее ранних источниках вообще нет сообщений о земной жизни Иисуса, остается единственный возможный вывод: источником евангельской «биографии» Иисуса являются не смутные воспоминания о реально существовавшем человеке, а прежде всего подборка изречений ветхозаветных пророков о грядущем мессии; плодом объединения этих пророчеств в одно целое и явился евангельский Христос.

Показательно и то, что в сочинениях Юстина, несмотря на наличие в них множества вошедших в евангелия моментов, Иисус представлен не столько как земное, сколько как небесное существо. Одним из основных в «Апологии» является утверждение: «Слово, которое приняло видимый образ, сделалось человеком, нареклось Иисусом Христом» (I, 5). В «Разговоре...» Юстин заявляет: «Бог родил из себя самую разумную силу, имеющую много названий: то Сын, то Ангел, то Господь, то Слово» (гл. 61). Он постулирует извечное существование Иисуса еще до

сотворения мира. У Юстина отсутствует играющее столь большую роль в церковной догме положение о непорочном зачатии; да и вообще он почти ничего не говорит о богومатери.

Юстину известно только одно единственное новозаветное сочинение — Откровение Иоанна; и он непосредственно продолжает развивать мысли автора Откровения. Юстин также называет Иисуса «агнцем, закланным как пасха; агнец был символом страдания... которым имел пострадать Христос» («Разговор...», гл. 40). Следовательно, и здесь мы находим одно из звеньев постепенной эволюции образа Иисуса от божества к евангельскому богочеловеку, причем и тут человеческие черты образа Иисуса развиты все еще значительно слабее, чем божественные.

Отношение Юстина к иудаизму двойственно. С одной стороны, он полностью признает Ветхий завет, считает Ягве богом-отцом, подчеркивает, что иудейские пророки несравненно выше любого греческого философа. С другой стороны, он резко враждебен евреям как народу. Он обвиняет их в распространении всяких небылиц о христианах, в том, что в их молельнях предают христиан проклятию, и т. д. По мнению Юстина, иудейский закон потерял свою силу со времени явления Иисуса. В этом он полностью согласен с кругом идей ранних посланий Павла. Важно его высказывание: «Мы знаем, что христиане из язычников многочисленнее и ревностнее христиан из иудеев» (Ап., I, 53).

Однако Юстин становится в тупик перед неоднократно повторяемым Трифоном вопросом: «Но если кто и ныне захочет жить по закону Моисееву и вместе уверует в этого Иисуса распятого и будет признавать, что он Христос божий... то могут ли спастись и такие?» («Разговор...», гл. 46 сл.). После длительных колебаний Юстин заявляет, что такие люди могут спастись, но при условии, что они не будут настаивать на обрезании христиан из язычников. Здесь мы подходим к наиболее уязвимому пункту рассуждений апологета. Категория лиц, о которой спрашивает Трифон, это эбиониты, важнейшая из иудео-христианских сект, которая была фактическим родоначальником христианства. Осудить их Юстин не может, так как вместе с ними он был бы вынужден осудить и автора Откровения. Но он не может и признать их правоту, ибо это составляло

бы определенное преимущество для иудео-христиан и нанесло бы сильнейший ущерб проповеди христианства среди язычников. По этим именно соображениям предлагаемый им компромисс впоследствии был сочтен церковниками ересью.

Выступления христианских апологетов против иудаизма неизбежно должны были обостряться по мере развития и закрепления христианской догматики. Элементы ее вполне отчетливо выступают в сочинениях Юстина. Выше уже отмечалось подчеркивание им символики креста. К этому можно добавить, что Юстин подробно останавливается на таинстве причащения и видит в причастии «плоть и кровь Иисуса» (Ап., I, 67). Говорит он и о крещении, называя его, впрочем, все еще «омовением» (Ап., I, 61; «Разговор...», гл. 13). Юстин понимает близость некоторых христианских таинств соответствующим обрядам митраистов, видит в этом, вопреки исторической истине, не заимствование от митраизма, а наущение «злых демонов» (Ап. I, 66). Формулирует он еще в неразвернутом виде христианский символ веры: «Он родился через деву и был назван Иисусом, был распят, умер и воскрес и восшел на небо» (Ап., I, 52). Юстин упоминает уже о троице (там же, 13). О воскресении во плоти он говорит с оттенком сомнения: «Мы надеемся опять получить умершие и в землю обратившиеся тела наши, утверждая, что нет ничего невозможного для бога» (там же, 17). Так, мнивший себя философом Юстин, вопреки очевидному для него же факту разложения тел умерших, считал все же возможным воскресение во плоти, исходя из того, что «бог все может». На это заявление остроумно ответил еще в древности один из противников христианства: «Бог не может сделать, чтобы дважды два было пять, а не четыре».

Таким образом, в сочинениях Юстина был совершен серьезный шаг в развитии христианской догматики и обрядности. В этих сочинениях новое вероучение выступает в еще не завершенном, но уже в сформировавшемся виде.

Становление христианской догматики неизбежно означало разрыв не только с иудаизмом, но и с иудео-христианскими учениями. Поэтому нет ничего удивительного в том, что этому процессу неизбежно сопутствовало возникновение ересей. Действительно, в сочинениях Юстина мы встречаем не только перечисление ересей, но и резкие вы-

сказывания о них. Кроме эбионитов, которых он, впрочем, не называет по имени, Юстин часто упоминает о маркионитах, валентинианах, василидианах, сатурнилианах и сторонниках других ересей («Разговор...», гл. 35; Ап. I, 25, 56, 58). Он признает, что многие христиане верят Маркиону.

Много места в сочинениях Юстина занимают эсхатологические моменты. Он неоднократно говорит, что приближаются «последние времена», верит, подобно автору Откровения, в небесный Иерусалим и даже проповедует хилиазм — тысячелетнее царство божье. В «Разговоре...» (гл. 5 и 80) он заявляет: «Я сам и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится». Впрочем, он здесь же указывает, что многие христиане не согласны с ним. Хилиазм впоследствии был осужден церковью, так как в нем сохранилось чересчур много от бунтарских идей первоначального христианства.

Впервые у Юстина формулируется в развернутом виде мысль о двух пришествиях: об одном, уже свершившемся, в котором Христос представляется как страдалец, бессильный, обещенный и распятый, и о другом, когда он со славой придет с небес («Разговор...», гл. 110). Эта мысль вытекает у Юстина из необходимости как-то согласовать разноречивые свидетельства ветхозаветных пророков, в которых говорится о мессии то как о победителе, то как о мученике. В последующем развитии христианства идея второго пришествия в значительной мере впитала в себя эсхатологические мотивы.

В сочинениях Юстина можно найти важные сведения об организации и составе христианских общин. В заключительной части первой апологии он рассказывает, что во всех городах христиане собираются по воскресеньям (следовательно, уже не по субботам) и все вместе празднуют этот день. В одном только Риме верующие собираются по районам города, ибо только римская община была, по видимому, относительно многочисленной. В других больших городах вся христианская община собиралась в одном месте. Очевидно также, что христиане находились тогда по крайней мере на полуполюгальном положении. Во время собраний, как сообщает Юстин, произносили молитвы,

причащались хлебом и вином, читали отрывки из священных писаний и т. д. В связи с этим Юстин упоминает о диаконах, имевших попечение о хозяйственных делах общины, и о предстоятеле, ведущем собрание и наблюдающем за деятельностью диаконов. Характерно, что Юстин еще не знает епископата. Предстоятель, несомненно, был выборным лицом.

Наконец, в отличие от посланий Павла, у Юстина почти ничего не говорится о рабах. Лишь в заключительной части «Разговора...» он заявляет, что «люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют в Христа... знают, что они будут вместе с ним в той земле и получают вечное и нетленное наследие» (гл. 139). Таким образом, и в вопросе о рабстве, который играл важнейшую роль в период возникновения христианства, Юстин является представителем той линии, которая победила впоследствии в церкви. Вместо свободы и равенства в этом мире он обещает рабам только загробное блаженство.

Взятые в целом сочинения Юстина знаменуют собой новую стадию в развитии христианской идеологии. В середине II в. христианство выступает уже как вполне отделившаяся от иудаизма религия, обладающая своей догматикой и обрядностью, с довольно крепкой, хотя еще далеко не централизованной организацией. Сочинения Юстина имеют важное значение для понимания источников евангельского мифа. В этом отношении его сочинения непосредственно предшествовали каноническим евангелиям.

* * *

Первое столетие существования христианства представляет собой исключительно важный и интересный период в истории этой религии. На протяжении одного столетия христианство прошло сложный путь развития от одной из сект иудаизма до самостоятельной, почти полностью оформившейся религии, имевшей многочисленных приверженцев. В этот период происходит становление и развитие мифа о богочеловеке. Из небесного существа (Откровение, Дидахе) через ряд промежуточных ступеней (Павловы послания) Иисус превращается в божественного плотника из Назарета, мученической смертью искупившего грехи всего человечества (Юстин). Создаваемая и развиваемая

главным образом на материале ветхозаветных пророчеств земная «биография» Иисуса приобретает к началу второй половины II в. все те черты, которые ей приписываются в новозаветных евангелиях. В это же время возникает догматика и обрядность (Дидахе). Все более разрабатывается и христианская эсхатология. Надежда на возмездие нечестивцам и воздаяние праведникам из непосредственной близости переносится во все более далекое и неопределенное будущее, с земли на небеса, в потусторонний мир. Такая эволюция одной из центральных идей христианства выхолащивала ее политическую заостренность и создавала важную идейную предпосылку к последующим поискам компромисса между церковью и императорской властью.

Серьезные изменения происходят за это время в составе и в организации христианских общин. Вначале чисто иудейские по своему этническому составу (Откровение, Дидахе), эти общины постепенно пополняются все большим количеством прозелитов из язычников (послания Павла), пока, наконец, Юстин не констатирует значительное преобладание последних. На протяжении всего этого периода христианство продолжает оставаться религией страждущих и обездоленных; об этом свидетельствуют все без исключения современные источники. Приверженцы новой религии из высших слоев общества исчислялись, по-видимому, единицами. Число среднезажиточных людей в христианских общинах начало расти, вероятно, лишь к концу рассматриваемого периода.

Весь этот промежуток времени характеризуется отсутствием церкви, руководящая роль в общинах принадлежала только харизматикам (Дидахе и ранние послания Павла). Лишь к середине II в. начинается возвышение епископов и появляются зародыши будущего иерархического клира. Отсутствуют еще и организованные систематические связи между отдельными общинами. Контакты между ними осуществляются еще главным образом посредством бродячих проповедников и носят случайный характер. Такому положению полностью соответствует состояние ожесточенной борьбы многочисленных сект друг с другом. Лишь в результате длительных столкновений и споров устанавливаются основы будущего канона и зарождается церковь.

Христианство быстро отказывается от оппозиции властям и примиряется с рабством. Вместо требования реального освобождения рабов, вытекающего из провозглашенного принципа равенства всех людей вне зависимости от происхождения и положения, христианство подчеркивает лишь момент равенства людей как грешников и сулит рабам и прочим угнетенным свободу и равенство не на земле, а лишь в фантастическом потустороннем мире. В этом же направлении эволюционирует и отношение христианства к богатству. Презрение к богатству постепенно заменяется требованием посильной помощи ближним, следовательно требованием только милостыни.

Каковы же были причины распространения христианства в этот период? Вопрос этот далеко не равнозначен вопросу о причинах победы христианства в начале IV в. Христианство времен Константина, характеризуемое наличием церковной организации и новозаветного канона, сильно отличается от того, которое засвидетельствовано в разобранных выше источниках. Причины компромисса между церковью и империей в IV в. далеко не совпадают с причинами распространения раннего христианства.

Основной причиной успехов христианства в начальный период его существования было наиболее полное соответствие провозглашаемых им идей общественным настроениям и закономерностям развития рабовладельческого строя в период его разложения. Из всех религий того времени именно христианство, несмотря на неоднократно отмечавшиеся нами примирительные тенденции, наиболее полно и резко выражало протест против античных рабовладельческих порядков и античной культуры. В условиях бесперспективности активной борьбы против мощного аппарата римского рабовладельческого государства неизбежно усиливались настроения мистицизма, апатии, ухода от общественной деятельности во всякого рода религиозные искания. Этим потребностям в той или иной мере отвечали многочисленные восточные культы, пользовавшиеся большим успехом во всем Средиземноморье в первые века нашей эры. В борьбе со своими соперниками больше всего шансов на успех имело христианство, так как в нем, по крайней мере в начальный период, наиболее отчетливо выступала оппозиция античным порядкам. Будучи продуктом разложения рабовладельческого строя, христиан-

ство, естественно, могло наиболее успешно использовать дальнейшее углубление кризиса.

В отличие от других современных ему религий и культов христианство обращалось со своей проповедью к «низким мира сего». Это обстоятельство, нередко являвшееся предметом насмешек со стороны античных критиков, в действительности было не слабостью, а, наоборот, сильной стороной новой религии. Именно поддержка христианства широкими массами угнетенного населения заставила римских императоров, в конце концов, признать новую религию и использовать ее влияние для укрепления своей власти.

Успех христианства в массах был, в свою очередь, обусловлен тем, что оно сулило угнетенным и страждущим какой-то, пусть иллюзорный и обманчивый, выход из их бедственного положения. Реального выхода в конкретно-исторических условиях I и II вв., как было показано, перед массами не было. Экзальтированная христианская проповедь, провозглашавшая скорое наступление царства небесного на земле, несомненно, находила широчайший отклик в народе. Чем тяжелее становилось положение трудящихся, тем более действенными были эсхатологические призывы христианства.

Не меньшее влияние на рабов и трудовую бедноту имели заявления христианских проповедников о том, что отныне нет уже ни раба, ни свободного, ни иудея, ни эллина, но «все и во всем Христос».

Хотя новая религия и не выдвигала требования освободить рабов, все же рабы во время богослужения и трапез чувствовали себя полноправными членами христианских общин. Несмотря на всю легендарность списков римских епископов, вряд ли случайно, что наиболее ранние из них носили чисто рабские имена. Следовательно, рабы в христианских общинах могли добиваться такого положения, какое было для них абсолютно недоступно в других общественных кругах. Равенство верующих в харизматических общинах, несомненно, обладало большой притягательной силой в глазах трудового люда.

Следующей важной причиной успеха новой религии было то, что ее проповедники обращались не к членам каких-то ограниченных этнических коллективов, но ко всем людям без исключения. В разноплеменной и многоязыч-

ной Римской империи это сулило большой успех христианской проповеди. Вот почему христианство долгое время упорно отрицало обрядность и отказалось от жертвоприношений. Те элементы обрядности, которые засвидетельствованы в Дидахе, были созданы лишь для отграничения от иудаизма, что тоже содействовало распространению христианства среди язычников.

Наконец, христианство в полной мере использовало имевшиеся тогда тенденции к синкретизму. Будучи новой религией, не связанной со старыми сложившимися верованиями, христианство легко заимствовало от них наиболее действенные средства влияния на массы и таким образом добивалось перевеса над своими конкурентами.

Сочетание всех этих моментов и обусловило успехи христианства в первое столетие его существования.

Глава VI

ХРИСТИАНСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ II в.

§ 1. РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ ПРИ МАРКЕ АВРЕЛИИ И КОММОДЕ

В середине и второй половине II в., на протяжении всего лишь нескольких десятилетий, в ожесточенной борьбе не только с приверженцами других религий, но прежде всего между различными течениями в самом христианстве возникла и укрепилась епископальная церковь, были завершены все канонические евангелия, произведен отбор сочинений, вошедших позже в Новый завет и, следовательно, признанных в христианстве священными. В это время приобретает свою окончательную форму миф о богочеловеке Иисусе из Назарета. Этот миф, изложенный в евангелиях и канонизированный церковью, сохранился почти без изменений в течение чуть ли не двух тысячелетий. Совпадение в относительно кратком промежутке времени всех этих обстоятельств позволяет считать вторую половину II в. временем оформления христианства как в идеологическом, так и в организационном отношении.

Быстрое развитие христианства именно в эти десятилетия было обусловлено рядом причин. Одной из важнейших следует считать нарастание внутренних противоречий в римской державе и серьезное ослабление императорской власти. На протяжении первых полутора столетий нашей эры римское государство не испытывало крупных вторжений внешних врагов. Войны, которые вела империя, требовали значительно меньшего напряжения сил,

чем военные операции периода республики. Народно-освободительные движения, как, например, Иудейская война, происходили лишь на окраинах государства и, как правило, относительно легко подавлялись римскими легионами. Столкновения между отдельными претендентами на императорскую власть были редкими; единственным крупным событием такого рода была гражданская война 68—69 гг. К тому же в военные действия не вовлекались широкие массы населения, и они заканчивались одним-двумя сражениями. Таким образом, провозглашенный императорской властью «Римский мир» («*пакс Романа*») обеспечил длительную мирную передышку имущим классам империи.

Однако социальные и политические противоречия, приведшие к возникновению империи, не были разрешены, а лишь загнаны вглубь. Вовлечение крупных рабовладельцев провинций в состав сенаторской и всаднической знати расширило социальную базу империи, но не уменьшило в сколько-нибудь значительной степени эксплуатацию провинциального населения. Укрепление и расширение административного аппарата еще более усилило податной гнет и выкачивало все жизненные соки как из городского, так и из сельского населения. Проводившаяся императорской властью политика нивелирования провинций, распространение городов античного типа, насаждение в провинциях норм римского судопроизводства, ростовщичество — все это быстро разрушало пережитки патриархальных отношений, игравшие довольно значительную роль во многих областях империи. Одновременно расширялась сфера рабовладельческих порядков, которые несли с собой гнет, бесправие и разорение для трудового люда. Развитие товарно-денежных отношений с такой же неизбежностью влекло за собой усиление эксплуатации масс.

С другой стороны, прекращение активных военных действий на границах империи, если не считать дакийских походов Траяна в начале II в., давало передышку не только римлянам, но и соседним с ними племенам, у которых интенсивно развивались производительные силы и складывались все более широкие племенные союзы. На протяжении столетия, с середины I в. до середины II в., соотношение сил между империей и ее соседями, несомненно, изменилось не в пользу Рима,

Обострение внутренних и внешнеполитических противоречий проявилось с особенной силой при Марке Аврелии (161—180 гг.). Из 19 лет царствования этого «философа на троне» целых 17 прошло в постоянных войнах. В начале его правления парфянские войска вторглись в восточные провинции империи и, нанеся несколько поражений местным римским гарнизонам, продвинулись до Сирии. Для того чтобы задержать и потом отбросить противника, потребовалось перевести на восток чуть ли не все кадровые войска с рейнской и дунайской границ. Пятилетняя парфянская война переросла затем в еще более длительную и опасную войну с маркоманами и другими германскими, а также фракийскими и сарматскими племенами на Дунае. Эта война почти непрерывно продолжалась до самой смерти Марка Аврелия. Во время ее опустошению подверглись уже не находящиеся на далекой окраине восточные провинции, но жизненно важные части империи, вплоть до Италии, которая в течение двух с половиной столетий не испытывала вражеских нашествий. Римские историки сравнивали маркоманскую войну с вторжением Ганнибала в Италию, когда на карту было поставлено само существование римского государства. Эта война потребовала столь большого напряжения, что власти были вынуждены мобилизовать в армию даже гладиаторов и рабов. Большой ущерб нанесла занесенная с востока эпидемия чумы, от которой погиб сам Марк Аврелий.

В правление этого императора, впервые при империи, внешние войны переплетаются с народно-освободительными движениями. Так, в 172 г. в Египте вспыхнуло восстание буколов (пастухов). Повстанцы нанесли поражение целому легиону и создали угрозу самой столице Египта Александрии. Только с большими усилиями крупнейшему римскому полководцу того времени Авидию Кассию удалось временно подавить восстание. Почти одновременно с восстанием буколов выступили жители провинции Мавритании в северной Африке. Повстанцы не только заняли большую часть своей провинции, но даже переправились через Гибралтар и опустошили многие районы Испании. Наконец, в 175 г. произошел мятеж упомянутого Авидия Кассия, претендовавшего на императорский престол. Подавление мятежа потребовало больших усилий римского правительства.

Все эти события сильно подорвали престиж императорской власти. Во время царствования сына Марка Аврелия — Коммода (180—192 гг.) крайне обострились отношения между сенатом, представлявшим интересы крупнейшей рабовладельческой знати, и императором. Если прежние императоры из династии Антонинов стремились управлять страной при поддержке сената, сохраняя хотя бы видимость соблюдения старых конституционных порядков, то, начиная с Коммода, все более четко проявляются абсолютистские тенденции, и императорская власть становится открытой военной диктатурой. Основной опорой Коммода была его преторианская гвардия. Наконец, в 192 г. Коммод был убит заговорщиками. С его смертью кончилась династия Антонинов. После кратковременной междоусобной войны на престоле в Риме воцарилась новая династия Северов.

Тяжелые военные потрясения, народные восстания, обострение противоречий внутри господствовавшего класса — все это неизбежно вело к ослаблению императорской власти и все острее ставило вопрос о необходимости расширения и укрепления ее политической базы. В качестве одной из возможных (по крайней мере потенциально) опор империи некоторыми кругами уже тогда рассматривалось и христианство; об этом недвусмысленно свидетельствует, например, «Правдивое слово» Цельса. Почти непрерывный рост числа приверженцев новой религии на протяжении всего II в. и не в меньшей степени логика внутренней эволюции христианства неизбежно толкали его на примирение с императорской властью.

По мере численного роста христианских общин в них все большую роль начинают играть представители имущих слоев, часть которых, также задетая кризисом, примыкает к христианству. К их числу принадлежали епископы и другие руководители общин. Возникновение монархического епископата еще более ускорило процесс сближения церкви и императорской власти. Так и с одной и с другой стороны целый ряд обстоятельств действовал в направлении к союзу между христианством и империей.

Все же на пути к признанию церковью империи, к освящению ее авторитетом власти римских императоров стояло еще много серьезных преград. Нельзя забывать, что к середине II в. прошло менее ста лет со времени

возникновения христианства как религиозного течения, провозгласившего близкую гибель «блудницы вавилонской». Популярность новой религии главным образом среди страждущих и обездоленных неизбежно делала ее подозрительной в глазах римской знати. В христианской проповеди в начальный период подчеркивались в основном мессианистические и эсхатологические моменты. Вся социальная пропаганда христианства была резко направлена против господствовавших в империи социально-политических порядков. Наконец, несмотря на быстрое распространение христианства, число верующих христиан все еще значительно уступало числу приверженцев других религий, например митраизма.

Следовательно, в конкретно-исторической обстановке второй половины II в. речь могла идти не о превращении христианства в официальную религию, а в лучшем случае о примирении все более усиливавшейся церкви со слабеющей империей. Такие попытки делались и с одной и с другой стороны. Заявления богословов о принципиальной непримиримости христианства и «языческой» империи, о массовых гонениях на христиан во II в. весьма преувеличены и не подтверждаются источниками. Понятно, в отдельных городах могли иметь место и действительно происходили конфликты между императорскими чиновниками и христианскими общинами. Одним из них было описанное Евсевием (ук. соч., V, 1 сл.) преследование христиан в 177 г. в Лугдуне (Лионе) в царствование Марка Аврелия. Однако в общем господствовала тенденция к веротерпимости по отношению к христианству, как, впрочем, и ко всем другим религиям. Недаром уже в самом конце того же столетия христианский апологет Тертуллиан заявлял, что Марк Аврелий был «защитником христиан» («Апология», 5). Ниже будет приведен ряд других свидетельств о легальном существовании христианских общин во многих городах империи.

§ 2. ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ИИСУС

В отличие от первой половины II в., для которой наблюдается исключительная скудость христианских источников и, по существу, молчание о новой религии у греко-римских авторов, начиная с середины II в., положение

резко меняется. Важнейшими источниками по истории христианства в это время являются: 1) поздние новозаветные сочинения (евангелия и Деяния апостолов), 2) апокрифические христианские произведения («Пастырь» Герма) и 3) сочинения нехристианских авторов (Цельс и Лукиан). Располагая таким обилием источников, мы можем проследить в подробностях не только основную линию развития христианства, но и борьбу в нем различных, зачастую противоречивых и враждебных друг другу течений. Из всего этого круга источников нам придется остановиться прежде всего на евангелиях, так как именно в них нашел свое наиболее полное и законченное выражение миф о богочеловеке Иисусе, что и предопределило их громадную роль во всем последующем развитии христианской идеологии.

В главе, посвященной обзору источников, уже отмечалось, что канонические евангелия представляют собой лишь незначительную часть целой массы различных повествований о жизни Иисуса, имевших хождение в отдельных общинах. Во всех этих евангелиях по-разному излагались и события из земной жизни и учение мифического основателя христианства. Евангелия не были записями очевидцев, а были составлены не раньше, чем через сто лет после того времени, о котором в них рассказывается. К тому же они не преследовали цель сохранить память о каких-то действительных событиях или явлениях. Это были пропагандистские религиозные сочинения, рассчитанные лишь на слушание их во время собраний верующих. Наконец, во всех евангелиях основное внимание обращено не на события из земной «биографии» Иисуса, а на «творимые» им чудеса и на его проповедь.

Объективный исследователь, желающий извлечь из евангелий все возможное для реконструкции истории раннего христианства, должен, очевидно, прежде всего поставить вопрос о датировке этих сочинений. Традиционная церковная датировка евангелий серединой I в. оказывается явно несостоятельной по целому ряду соображений. Как мы видели выше, древнейшие памятники христианской литературы ничего не знают о земной жизни Иисуса, а первые упоминания о евангелиях в христианской литературе относятся лишь к середине II в. Если бы канонические евангелия в самом деле восходили к се-

редине I в., то в более поздних новозаветных сочинениях, например в посланиях, облик Иисуса не изображался бы в явном противоречии с евангельской версией. Так, например, в приписываемых Павлу посланиях отсутствуют цитаты из евангельских притч и изречений. Это было бы невозможно, если бы евангелия или их источники были написаны уже во время составления этих посланий. В споре со своими противниками сочинитель посланий Павла, несомненно, сослался бы на «слова самого господя» как на решающий аргумент. Отсутствие в посланиях ссылок на изречения Иисуса — один из наиболее сильных аргументов в пользу более поздней датировки евангелий.

Канонические евангелия изобилуют всякого рода историческими и географическими несуразностями и весьма часто противоречат друг другу. В самом деле, составители евангелий, двое из которых, согласно церковной традиции, происходили из Палестины, не обнаруживают даже знания тех мест, которые они описывают. Например, у Матфея говорится о море Галилейском (XV, 29). На этом «море» поднимаются «великие бури» (Марк., IV, 37). В действительности же речь идет всего только о небольшом Генисаретском озере. Согласно евангелистам, в Палестине пасутся громадные, около 2000 голов, стада свиней (Марк., V, 13; Матф., VIII, 30 и др.). Между тем свиньи считались у иудеев нечистыми животными и не употреблялись ими в пищу. Небольшое однолетнее растение горчица в евангелии от Матфея (XIII, 32) «бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его». Громадное количество этих и им подобных несообразностей и противоречий в евангелиях отметил еще в древности критик христианства Порфирий¹.

Тот минимум конкретных знаний о Палестине, который обнаруживают авторы евангелий, почерпнут не из их личного опыта и наблюдений, а из книг Ветхого завета, в которых они действительно проявляют большую начитанность. Отсюда неизбежно следует, что авторами евангелий были евреи из стран диаспоры. Последние были хорошо знакомы с иудейской религиозной литературой и

¹ См. А. Р а н о в и ч. Античные критики христианства, стр. 142—170.

на основании книжного знакомства с Палестиной считали ее местом деятельности мифического основателя христианства. С точки зрения христианской догмы Иисус должен был обязательно родиться и действовать в Палестине, так как его биография должна была полностью соответствовать предсказаниям древнееврейских пророков о мессии.

В отличие от католических богословов, которые упорно защищают каждое слово в евангелиях, протестантские теологи, отвергая заведомые противоречия и неточности в евангелиях, стремятся спасти в них то, что им кажется возможным,— тезис об историческом существовании Иисуса, чья проповедь в Палестине легла в основу христианской религии. Они, а вслед за ними и многие буржуазные историки заявляют, что если бы Иисус не существовал, то нельзя было бы объяснить совпадение основных сведений о нем в христианских источниках и вообще нельзя было бы понять возникновение христианской религии. При этом обычно указывают на пример основателя ислама Магомета, который был исторической личностью. Почему бы не мог реально существовать и основатель христианства Иисус, проповедовавший и казненный в Палестине? Некоторые прогрессивные по своим политическим взглядам исследователи (А. Робертсон) также придерживаются таких или близких взглядов, изображая Иисуса революционером, ставшим жертвой борьбы с властью имущими.

Вопрос о том, жил ли в действительности в начале нашего летосчисления казненный в Иерусалиме проповедник Иисус, не следует считать, как это зачастую делается в нашей популярной литературе, основным критерием марксистского или, наоборот, немарксистского подхода к раннему христианству. Достаточно сказать, что некоторые активные сторонники мифологической теории, такие, как А. Дреус и В. Б. Смит, отрицая историчность Иисуса, стремились, подобно представителям тюбингенской богословской школы, лишь очистить христианство от чересчур уже явных нелепостей, вывести его из-под ударов научной критики. Вместо старых предрассудков они выдвигали еще более «гаденькие и подлые предрассудки». Именно поэтому В. И. Ленин так резко осуждал А. Дреуса, говоря о нем: «Это — реакционер прямой, соз-

нательный...»¹. Ленин отмечал при этом необходимость для коммунистов осуществлять в известной мере союз с прогрессивной частью буржуазных ученых.

С другой стороны, во всех трех работах Ф. Энгельса по раннему христианству вообще не ставится вопрос об историчности Иисуса. Современный английский прогрессивный исследователь А. Робертсон считает возможным историческое существование Иисуса и тем не менее, несомненно, стремится подойти к христианству с марксистских позиций².

Главной задачей марксистского подхода к проблеме происхождения христианства является исследование реальных конкретно-исторических причин возникновения новой религии, изучение того, каким изменениям подвергалась христианская идеология в зависимости от социально-экономического развития Римской империи, определение классовых корней различных группировок внутри христианства, наконец, критика социальных принципов христианства, которые «оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата»³. Однако вопрос о том, существовал ли в действительности Иисус, разумеется, не является безразличным для исследователя-марксиста, так как его научное решение наносит сильнейший удар по церковной догме.

После этих предварительных замечаний постараемся взвесить основные научные соображения за и против утверждения о существовании Иисуса. Его сторонники считают, что без признания какого-то исторического ядра, лежащего в основе евангельского рассказа, нельзя понять ни возникновения евангельской традиции, ни того, что древние противники христианства, как с греко-римской, так и с иудейской стороны, не высказывали сомнений в историчности Иисуса.

Прежде всего в основе этих сомнений лежит в корне неправильная методика исследования. Сторонники исто-

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 33, стр. 205.

² См. рецензию А. П. Каждана в ВДИ, 1954, № 4, стр. 115—121 и вводную статью С. И. Ковалева к русскому переводу книги А. Робертсона.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, Госполитиздат, 1955, стр. 204.

ричности Иисуса стремятся очистить имеющиеся в их распоряжении христианские сочинения от слишком уж явных противоречий и, проведя в меньшей или большей степени такую работу, считают получившийся остаток надежным источником. Поступая таким образом, можно «обосновать», притом с равным или даже бóльшим успехом, историческое существование, например, греческих мифических героев: Геракла, Тесея, мифического основателя Рима Ромула и множества других «исторических» личностей; к тому же в древности оно считалось общепринятым нисколько не в меньшей степени, чем ныне в церковных кругах существование Иисуса.

По меткому замечанию С. Люблинского, протестантские богословы «просто принимают в качестве предпосылки существование земного Иисуса и надеются восстановить его биографию, исключая из евангелий мифологические и прочие добавления. Но ведь никто не может знать, не являлись ли эти добавления с самого начала составной частью облика Иисуса, так как речь шла не о человеке, а о богочеловеке. По сравнению с такой смелостью (*Verwegenheit*) бледнеет любая гипотеза противника»¹.

Центральная часть евангельского рассказа — это повествование о муках Иисуса, о «страстях господних» и об его чудесном воскресении из мертвых. Все остальное является лишь добавлением. Ядро всей проповеди христианства всегда состояло в изложении «благой вести» о том, как Иисус, «смертью смерть поправ», искупил тем самым грехи человечества и вознесся на небеса, чтобы занять место «одесную отца своего». Коль скоро при этом в наиболее ранних христианских сочинениях Иисус выступает не в качестве человека, а в качестве божества, не ясно ли, что сообщения о чудесах представляют собой древнейшее ядро евангелий, а «биографические» подробности — лишь более позднее наслоение?

Упоминание об Иисусе в христианских источниках и обрастание с течением времени его «биографии» рядом деталей объясняется вовсе не тем, что он реально существовал. В этом случае, надо полагать, биография основателя христианства с самого же начала была бы нам известна во всех подробностях. Все дело в том, что само хри-

¹ S. Lublinski. Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. Jena, 1910, стр. 3.

стианство на протяжении первого века своего существования прошло длительную эволюцию. В частности, эволюционировал и образ Иисуса — от чисто небесного существа, Агнца в Откровении до богочеловека в евангелиях. Притом важно помнить, что вопрос о существовании Иисуса никогда не был сугубо теоретическим. За ним стояла мощная церковь, обладавшая в течение многих веков монополией на знание и на хранение письменных документов — церковь, которая никогда не отступала перед подлогами и фальшивками во имя «вящей славы божьей». А ведь для церкви вопрос о земном бытии Иисуса был вопросом жизни или смерти. Если учесть, что из евангелий, упоминаемых у тех или иных авторов, до нас дошло немногим больше одной десятой и что их подавляющее большинство было уничтожено победившей в IV в. церковью, то станет ясным, что сохранились только те евангелия, в которых излагалась приемлемая для церкви концепция деяний Иисуса.

Относительное обилие восходящих к одному первоисточнику сведений об Иисусе также не может служить доказательством его существования, так как вопрос упирается в надежность этого первоисточника. Между тем *saeculi silentium* («молчание века», т. е. современников) об Иисусе в произведениях иудейских и греко-римских авторов I в. в данных условиях является убийственным аргументом против историчности Иисуса.

И в этом отношении вполне уместна параллель с основателем Ислама. Если бы у нас не было никаких данных, кроме корана, о деятельности Магомета, если бы сам факт его существования не подтверждался современными византийскими и другими источниками и у нас сохранились бы только рассказы об его чудесах, разве много бы нашлось светских ученых, отстаивающих историчность основателя ислама? В плане исторических параллелей еще более важно то, что в мусульманской традиции Магомет считается только великим пророком, следовательно человеком, — христианство же держится на тезисе о богочеловеке Иисусе. Реальность Иисуса засвидетельствована не больше, чем Будды.

Неопровержимым аргументом против предложения об историчности Иисуса является вера древнейших христиан в его божественность. Наиболее ранние христианские про-

пзведения, такие, как Откровение Иоанна, ранние послания, приписываемые Павлу, и др., не знают земного Иисуса. В этих памятниках Христос является божеством. А ведь именно в ранних христианских сочинениях должна была наиболее отчетливо сохраниться память о жизни основателя христианства, если бы таковой действительно существовал.

Все указанные соображения заставляют отвергнуть ценность канонических евангелий как источника для «биографии» Иисуса. Однако сделанные замечания ни в коей мере не исключают значения евангелий как источника для исследования христианской идеологии в середине и второй половине II в., в частности для истории окончательного оформления мифа о Христе. Иными словами: если евангелия не дают никаких доказательств в пользу утверждения об обожествлении человека Иисуса, то они, наоборот, сообщают много ценных данных об очеловечении божества Иисуса. Синоптические евангелия в сочетании с соответствующими местами из более ранних христианских же источников позволяют проследить завершающие стадии образования этого мифа и причудливое сплетение в нем иудейских мессианистических элементов с заимствованными из различных переднеазиатских религий представлениями об умирающем и воскресающем боге. Одновременно, в отличие от более ранних христианских сочинений, евангелия дают возможность обнаружить процесс становления христианской обрядности.

«Биографические» сведения об Иисусе, сообщаемые в синоптических евангелиях, можно легко разделить на три группы. К первой относятся данные, «аргументируемые» цитатами из ветхозаветных пророков. Ко второй группе, занимающей в количественном отношении основное место в евангелиях, принадлежат описания чудес, особенно исцелений, совершаемых Иисусом. Именно на эти чудеса делали основной упор евангелисты. Наконец, третью группу составляют эпизоды рассказа об обстоятельствах его смерти и последующего воскресения. Чтобы глубже проникнуть в лабораторию евангельского мифотворчества, попытаемся рассмотреть первую и третью группы сообщений, например, на основании евангелия от Матфея, пользующегося ныне наибольшим авторитетом в церковных кругах.

В первой главе этого евангелия говорится об обстоятельствах рождения Иисуса. В ней сообщается прежде всего родословная мифического родоначальника христианства. Согласно подсчетам евангелиста (I, 17), оказывается, что от Авраама до царя Давида прошло 14 поколений; столько же поколений насчитывает период от Давида до Вавилонского пленения и, наконец, такое же количество, 14 поколений, миновало от Вавилонского пленения до Иисуса. В заключительной части главы сказано о непорочном зачатии Марией, — разумеется, со ссылкой на ветхозаветного пророка Исаяю: «Се дева во чреве примет и родит сына, и нарекут имя ему: Эммануил» (Матф., I, 23).

Генеалогические подсчеты евангелиста имели определенную цель. Они должны были доказать в полном соответствии с главным положением ортодоксального иудейского мессианизма, что мессия Иисус является прямым потомком царя Давида. Дополнительным доказательством того, что Иисус был мессией, было разделение всей истории евреев будто бы на три равных части: до царя Давида, до разрушения первого храма Ягве и до Иисуса. Неслучайно и то, что каждый период охватывал 14, — т. е. дважды семь (семь — священное число у иудеев), — поколений.

Полная несостоятельность этой родословной очевидна. Не говоря уже о том, что она противоречит не менее несостоятельной родословной Иисуса, данной в евангелии от Луки, она не выдерживает ни малейшей критики с точки зрения элементарной логики. Вовсе не свидетельствует она и о происхождении Иисуса по прямой линии от Давида. Согласно этой родословной, потомком Давида оказывается лишь муж Марии, Иосиф, а Иисус, согласно тому же Матфею, родился от святого духа. Евангелист просто не мог иначе согласовать требование возвести родословную Иисуса к Давиду, ведя счет по мужской линии, с необходимостью обосновать божественное, «непорочное» происхождение Иисуса. Таким образом, дошедший до нас текст первой главы этого евангелия является попыткой согласовать две абсолютно несогласуемые версии о происхождении Иисуса: с одной стороны, ветхозаветную — о том, что мессия — Христос должен быть прямым потомком царя Давида и, с другой стороны, — языческую, постули-

рующую божественное происхождение умирающего и воскресающего бога.

Ссылка евангелиста на пророчество Исаяи также оказывается передержкой. В книге, носящей имя этого пророка (VII, 14), действительно имеется приведенная выше цитата. Однако, если взять ее в контексте, она вовсе не является предсказанием о чудесном появлении мессии. Древнееврейское слово «алма», встречающееся в этом месте, значит «молодая женщина», а не «девица». Речь у Исаяи идет вовсе не о мессии; здесь сказано: «Ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе...» (Исайя, VII, 16), прекратится война царей Сирии и Израиля против царя Иудеи. В данном месте Исаяи говорится о рождении «девой» сына не как о сверхъестественном, но как о самом обычном случае. Да и родиться ему следовало, согласно Исаяе, лет за семьсот до евангельского времени. К тому же сын этот должен был называться Эммануилом, а вовсе не Иисусом. Евангелист пытается найти выход из этого противоречия в ссылке на то, что якобы Иосифу во сне ангел приказал назвать сына Иисусом — именем, означающим по-древнееврейски «бог-спаситель».

Таким образом, ни одно слово из этой главы не свидетельствует об историчности Иисуса. Наоборот, и родословная, и рассказ о непорочном зачатии, и выдержка из Исаяи, и, наконец, ссылка на явление ангела Иосифу — все это лишь указывает, что евангелист пытался как-то согласовать различные версии рассказов об иудейском мессии и о страждущем боге из других религий. Справиться с этой задачей оказалось ему не под силу; поэтому в дошедшем до нас тексте этой главы легко прослеживаются составные части мифа об Иисусе.

Для определения отдельных звеньев формирования мифа важно отметить, что в наиболее раннем из синоптических евангелий, у Марка, вообще нет ни слова ни о родословной Иисуса, ни об его рождении, ни об его детстве. Очевидно, во время составления первого из канонических евангелий миф о земном существовании Иисуса был разработан еще далеко не полностью. Лишь в остальных двух синоптических евангелиях, уже во второй половине II в., «биография» Иисуса обрастает дальнейшими подробностями.

Во второй главе евангелия от Матфея приведены следующие «сведения»: Иисус родился в Вифлееме в царствование Ирода (II, 1); рождение его было ознаменовано появлением звезды, к нему пришли на поклон волхвы (маги) с востока; узнав от них о рождении «царя иудейского» (II, 2), царь Ирод приказывает перебить в Вифлееме всех мальчиков до двухлетнего возраста; предупрежденный ангелом Иосиф бежал с семьей в Египет, где пробыл до смерти Ирода (II, 19), а затем вернулся в Иудею и поселился в Назарете (II, 23).

Все эти подробности, отсутствующие у Марка, полны противоречий и никак не могут быть согласованы с твердо установленными историческими фактами. Царь Иудеи Ирод умер за 4 года до н. э. Место рождения Иисуса аргументируется в евангелии от Матфея ссылкой на пророчество ветхозаветного пророка Михея (V, 2), где говорится, что мессия родится в Вифлееме; последующее поселение в Назарете объясняется соответствующим предсказанием из ветхозаветной же Книги судей (XIII, 5). С таким же обоснованием преподносится евангелистом бегство в Египет: у пророка Осии (II, 1) написано, что бог «из Египта вызвал сына своего». Весь эпизод с бегством в Египет придуман в евангелиях для того, чтобы показать, что «биография» Иисуса соответствует и пророчеству Осии. В евангелии от Луки говорится не о волхвах, а о пастухах (II, 8), оповещенных ангелом о рождении мессии; притом указывается, что он будет найден ими в яслях. У Матфея же о яслях нет ни слова.

Таким образом, и эти подробности о жизни Иисуса являются плодом творчества евангелиста, стремившегося к тому, чтобы они соответствовали ветхозаветным пророчествам. Характерно, что каждый такой «факт» сопровождается графаретной фразой: «Чтобы было выполнено реченное через пророка». Это «чтобы», пропущенное в русском синодальном переводе, ясно показывает, что евангельское жизнеописание Иисуса было составлено по пророчествам с целью отвести возможные возражения верующих иудеев.

Постоянное обращение евангелиста к ветхозаветным пророкам говорит о хорошем знании им Ветхого завета; однако не менее характерно, что он не останавливается перед тем, чтобы изменить то или иное место из книг Вет-

хого завета для обоснования своего утверждения. Мы отмечали это для цитаты из Исайи. Это относится и с приведенной цитате из Михея. Судя по контексту, у Михея, несомненно, речь шла об исходе иудеев из Египта; следовательно, обращение «сын мой» относилось не к грядущему мессии, а ко всему народу израильскому; это было воспоминание о прошлом, а не пророчество на будущее. Евангелисту, однако, нужно было как-то согласовать пророчества о Вифлееме и Назарете; к тому же пребывание Иисуса в Египте должно было вызвать у иудеев ассоциации с деятельностью мифического законодателя Моисея и, следовательно, служить лишним аргументом в пользу того, что Иисус был мессией.

Не менее показательно упоминание евангелистов о Назарете. О нем не говорится ни в одной из книг Ветхого завета. Молчат о нем и иудейские авторы I в., хотя они (прежде всего Иосиф Флавий) и дают весьма подробные сведения о небольшой Иудее. Впервые Назарет упомянут лишь в источниках IV в., т. е. когда христианство уже достигло победы. Между тем, говоря о Назарете, евангелисты несколько раз называют его «городом» (Матф., II, 23; Лук., I, 26; II, 39 и др.). Вряд ли можно считать приемлемым предположение, что Назарет был маленьким селением, о котором могли случайно умолчать все иудейские источники.

Чем же в таком случае объясняется наличие в евангелиях многократных упоминаний о Назарете? Дело в том, что в Книге судей дважды (XIII, 5 и 7) говорится о богатыре Самсоне, что он будет «назореем божьим».

Древнееврейское слово «назир» обозначало человека, исполнявшего определенные строгие ритуальные предписания. Евангелисты, знавшие Иудею только по выдержкам из Ветхого завета, считали, по-видимому, что слово «назорей» обозначает человека, происходящего из Назарета, и поэтому называли в качестве местонахождения Иисуса Назарет, хотя города с таким названием в Иудее не было.

Замечания относительно первых двух глав евангелия от Матфея позволяют сделать несколько важных выводов. Хотя в евангелии от Марка имеются уже все основные элементы мифа о богочеловеке Иисусе, однако христианское мифотворчество на этом не закончилось. Наоборот, оно продолжалось и дальше, причем особенно подробно

разрабатывались те моменты, которых не было в этом более кратком евангелии. Дальнейшая разработка шла по линии синкретического привлечения высказываний ветхозаветных пророков и элементов других восточных религий. Наличие различных вариантов описания одних и тех же «событий», по-видимому, не считалось в то время пороком. Те или иные евангелия читались в зависимости от состава аудитории, ее интересов и взглядов.

В начальных главах синоптических евангелий Иисус постоянно называется «сыном человеческим». Все три евангелиста начинают рассказ о нем, как о человеке, обладающем даром пророчества и исцеления; иными словами, приписывают ему сначала лишь те качества, которыми, согласно верованиям иудеев, обладали в большей или меньшей степени все пророки. Различие здесь лишь количественное; оно состоит в том, что, согласно евангелиям, Иисус был одарен этими качествами значительно больше, чем предшествовавшие пророки, в том числе и Иоанн Креститель.

Лишь в дальнейшем, как толкуется в евангелии от Матфея (XVI, 16), ученики Иисуса, удивленные чудесами их учителя, пришли к выводу, что Иисус является не пророком, а «Христом, сыном бога живого». Этот вывод вкладывается евангелистом в уста первого апостола Петра. В дальнейшем изложении Иисус более или менее последовательно называется уже «сыном божьим». В этой части евангелия основной упор делается не на чудесах, совершаемых Иисусом, а на тех элементах в христианстве, которые отделяли его от иудаизма. В синоптических евангелиях сюда относятся предсказания Иисуса об его мученической смерти, описания суда, распятия и, наконец, воскресения. Эти элементы были чужды ортодоксальному иудаизму, согласно которому пришествие мессии мыслилось в основном как акт окончательной победы истинной веры.

Итак, в синоптических евангелиях мы видим характерную особенность христианского мифотворчества: стремление создать синкретический образ из черт ветхозаветных иудейских пророков, мессии, а также древневосточного умирающего и воскресающего бога. Постепенное наложение различных элементов образа Иисуса показывает, что путь развития христианства вел к очеловечению бо-

жества, а не к обожествлению исторически существовавшего еврейского пророка.

Согласование столь различных элементов часто представляло большие трудности. Следы этих затруднений легко прослеживаются в отдельных евангелиях. Так, у Матфея (XV, 24) Иисус заявляет, что он «послан только к погибшим овцам дома Израилева», а в конце того же евангелия (XXVIII, 19) он поручает своим ученикам крестить «все народы», хотя раньше ему же приписывается запрет апостолами «идти к язычникам» (X, 5). Постоянные ссылки на ветхозаветных пророков не мешают евангелисту резко выступать против иудаизма. Крайне варждебное отношение к откупщикам налогов, «мытарям» (V, 46), не вяжется с заявлением, что им легче, чем многим другим, попасть в царство небесное (XXI, 31). Слова «не мир пришел я принести, но меч» (X, 34) явно противоречат известному «все, взявшие меч, мечом погибнут» (XXVI, 52).

Отмеченные противоречия в первом каноническом евангелии и еще более многочисленные неувязки между этим и прочими евангелиями меньше всего объясняются неловкостью их авторов. Дело обстоит не так просто. Евангелия, как уже отмечалось, представляют собой сложный продукт компромисса между различными течениями в христианстве. Вот почему в дошедшем до нас тексте сохранились следы столкновений и борьбы между различными группами и сектами. Указанные противоречия объясняются главным образом этой причиной.

В четвертом каноническом евангелии — от Иоанна — земная жизнь Иисуса излагается совсем в ином духе, чем в трех синоптических. Здесь вместо рассказа о непорочном зачатии божественность Иисуса «аргументируется» тем, что Иоанн Креститель видел, как дух снизошел с неба и почил на Иисусе (I, 32). Иисус в представлении этого евангелиста почти лишен человеческих качеств; в первых главах евангелия он лишь изредка называется «сыном человеческим».

Обычный эпитет Иисуса в этом евангелии — «агнец божий», так же как в Откровении. Даже к своей матери Марии он обращается со словами: «Что общего между мной и тобой, женщина?» (II, 4). Он называет себя «хлебом, сошедшим с небес» (VI, 41), заявляет, что он «не от мира сего» (VIII, 23). О не уверовавших в него иудеях Иисус

в этом евангелии очень резко говорит, что их «отец — диавол» (VIII, 44), и, наконец, подчеркивает, что он и бог-отец представляют собой одно целое (X, 30 сл.).

В евангелии от Иоанна весьма показательно не только то, что вкладывается в уста Иисуса, но, пожалуй, еще больше — что именно евангелист опускает. Так, описывая муки Иисуса во время распятия, авторы более ранних евангелий сообщают, что у него вырвался вопль «Боже мой, боже мой, для чего ты меня оставил?» (Матф., XXVII, 46; Марк., XV, 34). Тем самым Иисусу приписываются страдания, свойственные обычным людям и к тому же порицание бога-отца. Автор четвертого евангелия счел невозможным или нецелесообразным приводить это место. Так же поступил и сочинитель евангелия от Луки. Разумеется, ни слова, приписываемые Иисусу в первых двух канонических евангелиях, ни изъятие этих слов из двух последних ни в малейшей степени не доказывают земного существования Иисуса. Различия эти указывают лишь на то, что в мифотворчестве составителей евангелий определяющую роль играли только интересы проповеди.

Следовательно, основное отличие четвертого евангелия от предыдущих состоит в том, что его автор всячески подчеркивает божественную сторону образа Иисуса. В этом смысле он значительно ближе к автору Откровения, чем к сочинителям синоптических евангелий.

Значит ли это, что евангелие от Иоанна было составлено намного раньше синоптических? Нет, такому предположению противоречит многое из того же евангелия. Оно начинается фразой: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог» (I, 1). Эта фраза становится понятной лишь в том случае, если учесть, что под «словом» подразумевается сын божий — Иисус. Мысль евангелиста действительно такова. Он не считает Иисуса человеком и всюду подчеркивает его божественные качества. Согласно учению гностиков, оказавших сильное воздействие на формирование христианской идеологии, посредником между богом и людьми, заступником перед богом является Логос («Слово»). Очевидно, образ Иисуса в четвертом евангелии не заимствован из Откровения, где агнец — это прежде всего водитель воинств небесных, а возник под влиянием гностицизма. К тому же и поучения в этом евангелии носят в значительной степени характер

богословских рассуждений, резко отличающихся как от морализующих притч синоптических евангелий, так и от фантастических видений Откровения.

Следует добавить, что и внешние свидетельства говорят против датировки четвертого евангелия временем, близким к Откровению (серединой I в.). Наиболее ранние упоминания о каком-либо из канонических евангелий мы находим у христианского апологета Папия, который жил в первой половине II в. По Евсевию (ук. соч., III, 39), Папий критически отзывался о сочинениях Марка и отчасти Матфея. Вероятно, здесь речь идет о соответствующих евангелиях. Но Папий вообще не называет евангелие от Иоанна, — видимо, потому, что в то время его еще не существовало.

Для воссоздания истории формирования мифа об Иисусе большое значение имеют неканонические произведения. В Протоевангелии Иакова, которое дошло до нас полностью и в разных вариантах, рассказывается о детстве и юности Марии вплоть до рождения Иисуса. К этому евангелию, хотя оно и не было признано каноническим, восходят многие элементы культа богородицы. В евангелии Петра утверждается, вопреки синоптическим сочинениям, что во время распятия Иисус вовсе не испытывал мук. Но в евангелиях от евреев, эбионитов и в некоторых других Иисус изображается не как богочеловек, а лишь как величайший из пророков.

Итак, мы видим, что евангельское мифотворчество в зависимости от целого ряда конкретных обстоятельств принимало различные формы. Иисус четвертого евангелия отличен от Иисуса синоптических евангелий; к тому же и в последних легко прослеживаются иудейские и неиудейские элементы образа Иисуса. Даже среди чисто иудейских корней мифа можно выделить две линии: одну, считающую Иисуса пророком, и другую, характеризующую его как мессию.

Следовательно, сочиненный авторами евангелий рассказ о земной жизни Иисуса не может считаться соответствующим исторической правде. Рассказы евангелистов имеют очень позднее происхождение. Отсутствие этих рассказов в действительно ранних христианских сочинениях может быть объяснено только тем, что они являются продуктом христианского мифотворчества середины II в.

Освящение церковью четырех евангелий и отклонение ею многочисленных других аналогичных христианских произведений привело к канонизации образа евангельского Иисуса со всеми имевшимися в евангельских рассказах противоречиями. Практически это означало прекращение дальнейшего христианского мифотворчества, по крайней мере в отношении образа легендарного основателя христианства.

Попробуем теперь ответить на вопрос: как же все-таки возник евангельский миф? Если евангельский Христос является очеловеченным божеством, то откуда взялись и зачем потребовались все мнимореальные подробности евангельского рассказа? На этот важный вопрос наука еще не в состоянии дать столь же исчерпывающий и точный ответ, как, например, на вопрос о датировке раннехристианских сочинений. Тем не менее многие истоки мифа о Христе постепенно становятся все более ясными.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что легенда о распятом и воскресшем боге имеется не только в христианстве. Помимо приведенных выше многочисленных данных о культах умирающего и воскресающего бога, стоит отметить, что иезуитские миссионеры обнаружили миф о распятом боге в XVII в. в Тибете, а в XVIII в. — в Непале. Эти мифы, разумеется, не имели ничего общего с христианством. Никто из современных ученых и не стал бы искать подоплеку этих мифов в реальных исторических событиях. Не менее показателен и греческий миф о Дионисе. Древние греки верили, что бог виноградной лозы Дионис действительно существовал и действовал на земле. Его судьба во многом подобна судьбе евангельского Иисуса. Но никто из ученых не считает, что в основе мифа о Дионисе лежат конкретные исторические события.

Переходя к рассмотрению истоков евангельского мифа, следует напомнить, что уже в предыдущем изложении мы говорили о многих явлениях, которые могли в той или иной мере лечь в основу евангельского рассказа. Таким может быть, например, упомянутый в кумранских документах «наставник справедливости», о котором создавались легенды, будто он воскрес после смерти. Однако, по общему мнению, события, описанные в этих документах, происходили в первой половине I в. до н. э., следовательно

за целое столетие до того времени, когда, согласно евангелиям, жил Иисус. Не лишним будет напомнить и о том, что, по довольно, правда, поздним свидетельствам Талмуда, Иисус бен-Стада или бен-Пандира, с которым обычно отождествляют евангельского Христа, жил во времена иудейского царя Александра Янная, примерно одновременно с описываемыми в кумранских свитках событиями. Возможно, что какие-то элементы из рассказов об этих событиях вошли в состав евангельского мифа.

Английский ученый начала нашего столетия Дж. Робертсон обратил внимание на то, что в евангелии от Марка (IX, 38) один из апостолов, Иоанн, говорит Иисусу: «Мы видели человека, который именем твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами». Это место, очевидно, свидетельствует о наличии нехристианского культа Иисуса.

Тот же Робертсон сделал еще одно важное аналогичное наблюдение. Изложение эпизодов, предшествующих аресту Иисуса, в синоптических евангелиях можно понять, только предположив, что они являются частью ритуальной драмы. В самом деле, например, у Марка (XIV, 32 слл.) три апостола (Петр, Иаков и Иоанн) погружены в сон; Иисус трижды подходит к ним, чтобы их разбудить; свидетелей происшедшего нет. Тем не менее евангелист подробно излагает содержание всей сцены. Если представить себе, что действие происходило во время ритуального праздника, вся картина станет понятной; в качестве же рассказа она не имеет смысла. Кроме того, согласно евангелиям, предатель Иуда получил 30 серебрянников за указание местонахождения Иисуса, который, не скрываясь, вел открытую проповедь по всему Иерусалиму. Этот эпизод также уместен на сцене, но не в жизни. Продолжение евангельского рассказа переносит нас на ночное заседание еврейского синедриона, где происходит допрос Иисуса. Только у Луки сцена допроса в синедрионе переносится более правдоподобно на утро. В ритуальной пьесе важно было сохранить непрерывность действия, но в качестве отчета о событиях, якобы имевших место, весь рассказ синоптиков действительно кажется по меньшей мере очень натянутым.

Из всех этих замечаний Робертсон делает вывод, что эта часть евангельского рассказа воспроизводит описание

религиозного празднества, темой которого были «страсти» приносимого в жертву «сына божьего». Лишь впоследствии, уже в первой половине II в., происходил процесс очеловечения божества-Иисуса, засвидетельствованный в синоптических евангелиях.

Освящение церковью только четырех канонизированных евангелий имело огромное значение для дальнейшего развития христианства. Прежде всего оно поставило вне рамок официальной церкви многочисленные секты, которые до того считались равноправными течениями внутри христианства. Канонизация провела резкую грань не только между христианством и иудаизмом, но и между разнообразными иудео-христианскими сектами (эбионитами, назарейми, элксайтами и т. д.) и церковью. С другой стороны, канонизация евангельского образа Христа позволила христианству отмежеваться от гностицизма; абстрактные рассуждения гностиков не могли найти отклика в массах, и отказ от гностицизма облегчил дальнейшее развитие христианства как религии широких масс населения империи. Кроме того, закрепление основ вероучения в евангелиях и придание им божественного авторитета во многом затруднило процесс образования дальнейших сект, так как любое отклонение от евангелий позволяло квалифицировать его как еретическое. Правда, и после канонизации четырех евангелий продолжали возникать все новые секты и еретические учения, а церкви пришлось потратить много усилий на борьбу с ними. Частично это было вызвано синкретическим характером евангелий и имеющимися в них многочисленными внутренними противоречиями. Однако борьба с ересями все же облегчалась наличием канонизированных евангелий.

Образ евангельского Иисуса, сыгравший столь большую роль в оформлении и обеспечении единства новой религии, имел не меньшее значение и для дальнейшего распространения христианства. Синкретические черты этого образа облегчали проповедь нового вероучения среди многочисленных приверженцев различных культов умирающего и воскресающего бога и тем самым делали христианство более приемлемым для населения всей восточной половины империи. Этот процесс облегчался также отсутствием разработанной ритуальной системы и обрядности. Несмотря на наличие различных нюансов внутри отдельных еван-

гелий, их социально-политическая программа, о которой речь пойдет ниже, была несравненно более умеренной, чем, например, позиция автора Откровения и даже ранних посланий. Это также облегчало успех проповеди христианства среди имущих слоев населения.

В дальнейшем, с тех пор как церковь стала главной идеологической опорой власти гибнущего класса рабовладельцев, а затем феодалов и буржуазии, канонизированный в евангелиях образ сына божьего играл двойственную роль в историческом развитии народов Европы.

С одной стороны, проповедь церковников среди трудящихся велась под лозунгом «Христос терпел, и нам велел», тем самым оправдывая эксплуатацию и отвлекая массы от борьбы с угнетателями. В ответ на стремление народных масс к свободе церковь всегда заявляла «царство мое не от мира сего» (Иоанн., XVIII, 36) и обещаниями райского блаженства в царстве небесном пыталась заставить народ примириться с нетерпимыми условиями его земной жизни.

С другой стороны, освящение авторитетом религии власти эксплуататоров, стяжательство духовенства и вся практика церкви неизбежно вызывала в народных массах стремление возврата к евангельскому христианству. Требования равенства и свободы, отмены эксплуатации облекались в религиозную форму. Лютеранство, кальвинизм, старообрядчество в России в начальный период своего существования, в то время, когда они еще выступали против господствовавшей католической или православной церкви, неизменно требовали возврата к первоначальному евангельскому христианству. Это в значительной мере облегчалось двойственностью образа евангельского Христа — тем, что в евангельском учении сохранились разновременные, противоречивые элементы, частично восходящие ко времени, когда христианство было еще религией страждущих и обремененных, частично же относящиеся к периоду примирения его с имущими слоями рабовладельческой империи. Та же двойственность евангельского учения облегчала впоследствии превращение первоначально оппозиционных религиозных движений в такую же опору власти эксплуататоров, какой были официальные католическая и православная церкви.

§ 3. СОЦИАЛЬНАЯ ПРОГРАММА ЕВАНГЕЛИЙ

Евангельская проповедь на протяжении многих столетий казалась миллионам верующих людей вершиной человеческой морали. В таких изречениях, как «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и я успокою вас» (Матф., XI, 28) или «Многие будут первые последними, а последние первыми» (там же, XIX, 30), народные массы искали спасения от нужды и горя, веря, что вот-вот наступит царство божье, которое положит предел несправедливости, эксплуатации и вообще всякому человеческому горю. В глазах трудового народа, терпевшего неудачи и поражения в борьбе с угнетателями, первоначальное христианство было далеким, недостижимым идеалом — временем, когда все христиане вели праведную жизнь, любили друг друга как братья, когда они бросали свое имущество, дела и даже семьи, увлеченные проповедью плотника из Назарета.

Чем более усиливалась эксплуатация трудящихся светскими и церковными феодалами, чем большее возмущение вызывала практическая деятельность церкви, тем сильнее проявлялось стремление верующих вновь установить на земле евангельские порядки. В течение более чем тысячелетия, — а для истории это немалый срок, — в массовых движениях в Европе провозглашались в той или иной форме лозунги возврата к простоте раннехристианской жизни. Иначе и не могло быть, так как в те времена массы были вскормлены исключительно религиозной пищей.

В настоящее время евангелия в громадной степени уже утратили свое влияние на трудящихся. Тем не менее и в наши дни значительные группы рядовых верующих связывают с евангельскими лозунгами свою борьбу за мир, свободу и демократию. Разумеется, причина этого кроется отнюдь не в каких-то высоких качествах евангельской морали, а, в конечном счете, в тяжести империалистического гнета, испытываемого трудящимися.

Чем же объяснить эту притягательность евангелий на протяжении многих веков в глазах верующих народных масс? Основных причин несколько. Первой, хоть и не основной причиной было то, что евангелия представляют собой плод длительного отбора, проводившегося сотнями проповедников. Иисусу приписывались, в частности, именно такие изречения и притчи, которые находили живой

отклик в массах. Краткость и выразительность, зачастую образность евангельских изречений и притч усиливали их воздействие на верующих.

Во-вторых, проповедники новой религии обращались, по крайней мере в начальный период ее существования, почти исключительно к «страждущим и угнетенным», к «маленьким мира сего». Выступления в евангелиях против богатых и знатных оказывали и в последующее время сильное воздействие на трудящихся. Христианство в ранний период в большей степени, чем какая-либо другая религия, обращалось преимущественно к простому народу; оно умело использовало это в своей дальнейшей истории.

В-третьих, так как после прихода церкви к власти она и не думала осуществлять на практике евангельские заповеди, все провозглашавшиеся ранее лозунги остались лишь абстрактной нормой поведения. Быт церковников, особенно высших церковных кругов, ничем не отличался от заклеянного в евангелиях образа жизни фарисеев. Поэтому все более нарастающий разрыв между церковной практикой и евангельским идеалом неизбежно усиливал возмущение рядовых христиан действиями клира и укреплял стремление возврата к «евангельскому образу жизни».

В-четвертых, в отличие от других раннехристианских сочинений, основной упор в евангелиях сделан на проповеди «царства небесного». Характерной чертой раннего христианства, являвшегося продуктом разложения рабовладельческого строя, было категорическое отрицание античных порядков. Эта тенденция перерастает в евангелиях в отрицание вообще всех мирских благ. Именно в этом лежат корни презрения евангелистов к богатству, знаниям и даже к семье. Экстатическое ожидание грядущего царства небесного логически требовало отказа от всего, что могло привязывать верующих к «миру сему». В последующие века такие настроения и требования импонировали всем тем, кто был возмущен царившей в мире несправедливостью. Обманчивая надежда на загробное воздаяние была той соломинкой, за которую нередко хватались доведенные до пределов отчаяния верующие люди.

Наконец, очень важную роль в популярности евангельских лозунгов сыграло и то, что евангелия представляли собой компромисс между различными течениями внутри христианства. Если народные движения, выдвигавшие

впоследствии требования возврата к первоначальному христианству, широко пользовались евангельскими изречениями, то и духовенство, как католическое и православное, так и протестантское, с неменьшим основанием оправдывало свое поведение и действия цитатами из тех же евангелий. Именно эта черта евангелий позволила им на многие века сохранить в значительной степени ореол первоначального христианства.

Объяснив причины притягательности евангелий в глазах верующих, нельзя, с другой стороны, забывать о том, что на протяжении многих веков евангельская проповедь служила весьма удобным оправданием для эксплуататорских классов. Евангельские лозунги смирения и непротivления злу уводили от активной революционной борьбы за построение лучшей жизни на земле.

Если анализировать евангелия как исторические источники и попытаться подойти к ним так же, как мы рассматривали другие произведения раннехристианской литературы, то даже неискушенному читателю бросится в глаза именно их компромиссный характер. Выше уже отмечалось, что наличие в евангельском рассказе различных, зачастую противоречивых точек зрения является одним из доказательств их относительно поздней датировки. Противоречивый характер евангельских текстов позволяет легко вскрыть истоки тех или иных изречений и притч и определить их идейные и исторические корни. Именно поэтому при анализе евангелий недостаточно ограничиваться простым указанием на их внутреннюю противоречивость, а необходимо подходить к ним исторически, учитывая их место в развитии христианской литературы в целом, в борьбе течений внутри христианства. Только такой метод позволит наиболее четко определить общее направление евангелий и дать оценку провозглашаемым в них социально-политическим взглядам.

Главным, качественно новым моментом в евангелиях, по сравнению со всей предшествующей дошедшей до нас христианской литературой, является завершение мифа о Христе, окончательное создание образа Иисуса. До сих пор мы касались только вопроса об исторических истоках этого образа, почти полностью абстрагируясь от его социального содержания. Теперь необходимо рассмотреть и эту сторону евангельской проповеди.

Ядром проповеди Иисуса в синоптических евангелиях является учение о «царстве божьем» или «царстве небесном». Кстати сказать, оба эти термина далеко не равнозначны. В теологической литературе обычно указывается, что в евангелии от Марка применяется первый термин, а в евангелии от Матфея — второй, причем это расхождение объясняется лишь особенностями стиля того или иного евангелиста. Дело обстоит все же не так просто. В понятие «царства божьего» сначала вкладывалась мысль о царстве бога на земле, в то время как под «царством небесным» подразумевался прежде всего потусторонний мир. Переход от одного термина к другому означал серьезное изменение в раннехристианской идеологии на пути к примирению с властью имущими.

В евангелии от Марка проповедь Иисуса не случайно начинается со слов: «...исполнилось время, и приблизилось царство божье; покайтесь и веруйте в евангелие» (I, 15). Все содержание древнейшего из синоптических евангелий в той или иной связи вращается вокруг понятия «царства божьего». Приближение решающего момента, определение тех, кто достоин вступить в это царство, описание средств, при помощи которых можно себе обеспечить место в этом грядущем царстве, — вот основные «проблемы», волновавшие слушателей евангелий. Именно это страстное ожидание будто бы вот-вот наступающих событий, лихорадочное высматривание признаков приближения второго пришествия, Страшного суда, воскресения мертвых и всех прочих его «примет» делало привлекательной христианскую проповедь и создавало сотни и тысячи проповедников «благой вести». Чем страшнее и безнадежнее была жестокая действительность, тем более близким казался день расправы с нечестивцами.

Проповедь «царства божьего» была обращена к определенной аудитории. В Нагорной проповеди блаженство в первую очередь обещано нищим (определение их как «нищих духом» является более поздней вставкой), плачущим, кротким, поносимым и гонимым за правду (Матф., V, 3—11). В параллельном месте у Луки сулится горе богатым и пресыщенным (VI, 24 сл.). Очень ярко та же мысль проводится в эпизоде с нищим Лазарем, которому уготовано было царство небесное, и богачом, осужденным на муки в аду (там же, XVI, 20 сл.). Обращение

к общественным низам, которые составляли наиболее благодарную почву для христианских проповедников, является вообще характерной чертой раннего христианства. Этот момент выступает особенно ярко и в евангельском учении о «царстве небесном».

Необходимо сразу оговорить, что постоянное обращение евангелистов к общественным низам ни в коей мере не означало осуждения богачей как эксплуататоров трудового люда. В многочисленных евангельских притчах господина, владеющие большими средствами, изображены как люди справедливые, воздающие по заслугам своим рабам. Они, если судить по притчам, сами не работают, не принимают никакого участия в хозяйственной деятельности и часто уезжают. Однако евангелисты ни разу не задумываются о том, насколько морально оправдан доход таких богачей. Богатство высших слоев общества представляется евангелистам вполне правоммерным. Наоборот, выведенные в притчах рабы часто изображаются как люди небрежные и нерадивые, по заслугам наказываемые своими господами.

Таким образом, богатство осуждается евангелистами лишь постольку, поскольку оно является преградой на пути к царству божьему. Это отношение к богатству нашло наиболее четкое выражение в известном евангельском изречении: «Никто не может служить двум господам... Не можете служить богу и маммоне» (Матф., VI, 24). Стяжательство считается вредным не само по себе, а потому, что оно отвлекает от веры.

Точно так же дело обстоит и с известным изречением «трудно богатому войти в царство небесное» (там же, XIX, 23). Богатый юноша задает здесь вопрос, как ему снискать «жизнь вечную», и получает ответ, что надобно соблюдать заповеди закона Моисеева. Лишь после дополнительного вопроса юноши ему дается указание: «Если хочешь быть совершенным, продай имение твое, и раздай нищим». Следовательно, здесь богатство не считается препятствием ни в вере, ни в обретении царства небесного. Только ради достижения высшей степени совершенства необходимо отрешиться от всего земного. Очевидно, знаменитое изречение, что легче верблюду пройти через ушко игольное, чем богатому попасть в царство небесное, ни в коей мере не означает категорического осуждения богатства как такового.

Об эволюции, пройденной христианством всего лишь за несколько десятилетий, ярко свидетельствует сравнение этого изречения с недвусмысленным заявлением «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (II Фесс., III, 10).

Христианское учение о «царстве божьем» получило в евангелиях свою окончательную форму. Поэтому не лишено интереса сравнение этого учения с иудейскими эсхатологическими представлениями и с соответствующими идеями Откровения.

Новым по сравнению с ветхозаветным мессианизмом является то, что установление царства небесного обычно связывается в евангелиях с разрушением Иерусалима и появлением лжепророков и, что особенно важно, лжехристов (Матф., XXIV, 5, 23 и др.). Здесь, вероятно, заключен намек не на Иудейскую войну 66—73 гг., а на восстание Бар-Кохбы при императоре Адриане. Евреи считали Бар-Кохбу мессией. После подавления восстания римляне полностью выселили евреев из Палестины и превратили страну в груды развалин.

Следующей чертой евангельской эсхатологии является определение сроков второго пришествия. Для христианства этот вопрос имел значение именно потому, что, как говорилось выше, вся проповедь новой религии в массах велась в форме рассказов о «благой вести»: «Приблизилось царство небесное». Заявлениями «се гряду скоро», «время близко» и т. д. полны не только более ранние христианские сочинения, но и канонические евангелия.

В этом плане можно указать на наличие в евангельской литературе двух абсолютно несогласуемых тенденций. Первая из них проявляется в том, что синоптические евангелия многократно повторяют устами Иисуса: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят сына человеческого, грядущего в царстве своем» (Матф., XVI, 28; XXIV, 34; Марк., IX, 1 и др.). Это предсказание, как ясно было уже авторам евангелий, составленных в середине II в., не исполнилось, так как к тому времени, согласно ортодоксальной христианской традиции, уже не осталось в живых ни одного из апостолов. Сторонники историчности Иисуса считают указанные места в дошедшем до нас тексте евангелий одним из наиболее веских доказательств в пользу их концепции. По их мнению, это предсказание,

как неоправдавшееся, не могло быть вымышлено евангелистами и поэтому должно восходить к изречениям подлинно существовавшего Иисуса.

На первый взгляд такое рассуждение кажется убедительным. Авторы христианских сочинений, как мы видели, не отличались особым стремлением к точности и без малейшего колебания изъяли бы из своих писаний любое утверждение, которое могло бы нанести ущерб проповеди христианства. Следовательно, для многократного повторения в евангелиях явно неоправдавшегося пророчества должны были существовать достаточно веские соображения. Ошибочность утверждений некоторых современных ученых, например А. Робертсона, заключается в том, что, по их мнению, единственно возможным объяснением является пиетет евангелистов к подлинным изречениям Иисуса. Они, таким образом, принимают в качестве предпосылки свой собственный, подлежащий доказательству вывод.

Однако в действительности составители евангелий могли иметь другие, не менее важные с их точки зрения мотивы для многократного повторения этого пророчества. Дело в том, что подчеркивание близких, в течение одного поколения, сроков пришествия было связано со всем направлением христианской проповеди. Помимо того, приписывание этого пророчества Иисусу должно было придать ему особую святость и, следовательно, подогреть рвение верующих. Неосуществление столь важного предсказания ни в коей мере не смущало авторов евангелий; с точки зрения их религиозного мышления это обстоятельство, наоборот, гарантировало исполнение предсказания в ближайшем же будущем. Таким образом, эсхатологические тенденции канонических евангелий не имеют ничего общего с вопросом о существовании Иисуса.

Наряду с обещанием близкого царства небесного, мы видим в евангелиях и вторую, диаметрально противоположную тенденцию. Евангелисты прилагают немало усилий для того, чтобы, сохраняя и подогревая эсхатологические чаяния верующих, одновременно поставить какую-то преграду настоящим расспросам с их стороны о сроках исполнений пророчеств. Так, на вопрос: когда же наступит конец мира (Матф., XXIV, 3), апостолы получают от Иисуса резкий ответ: «Берегитесь, чтобы кто-ни-

будь не прельстил вас» (там же, 4). В Деяниях апостолов на тот же, по существу, вопрос следует еще более суровая отповедь: «Не ваше дело знать времена или сроки» (I, 7). Итак, если в приписываемых апостолу Павлу посланиях сочинитель вдавался лишь в подробное описание примет пришествия, то в евангелиях уже фактически налагается запрет на вопрос, наиболее волнующий ранних христиан. Стремясь сохранить эсхатологические моменты в христианской проповеди, церковь одновременно старалась найти какой-то выход из противоречия между ее предсказаниями и действительностью.

Содержание эсхатологического учения в евангелиях значительно отличается не только от ветхозаветного мессианизма, но и от эсхатологии Откровения. В евангелиях наступление царства небесного нигде не связывается с активным стремлением к мести эксплуататорам и угнетателям. Наказанию подлежат только нечестивцы. В синоптических евангелиях нет ни малейшего намека на возмездие власти имущим. Место ненависти к «блуднице вавилонской» занимает слащавое «отдавайте кесарево кесарю». Вместо мщения врагам, которым проникнуто Откровение, евангелисты проповедуют: «...кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Матф., V, 39). Так, прыжки к активной борьбе со злом вытесняются в евангелиях проповедью всепрощения и непротивленчества. Здесь оказались выхолощенными все те мотивы мести и активного противодействия угнетателям, которыми отличался первоначальный христианский мессианизм. Евангельское учение о «царстве небесном» ни в коей мере не представляло собой угрозы для господствующих классов римской державы. Наоборот, убаюкивая народные массы и отвлекая их от активной борьбы, переключая их стремления на ожидание блаженства в потустороннем мире, эсхатологическая проповедь уже во время создания евангельского канона содействовала укреплению рабовладельческого строя.

Двойственный, компромиссный, а иногда и противоречивый характер носят высказывания евангелий об иудаизме. Этот вопрос представлял, как отмечалось, большие трудности уже для идеологов раннего христианства, трудности еще более усиливались для евангелистов. Включение в евангельский рассказ всякого рода «био-

графических» подробностей, заимствованных по необходимости из ветхозаветных пророчеств, неизбежно вынуждало составителей евангелий придумывать все новые и новые «события» из детства Иисуса в Палестине, вести его родословную от еврейских царей, переносить все повествование в палестинскую обстановку. С другой стороны, ко времени оформления евангелий христианство прошло уже довольно длительную эволюцию. Эта эволюция показывала, что дальнейшее развитие новой религии было возможным только на путях полного и окончательного разрыва с иудаизмом. Никакая мировая религия не могла основываться на ветхозаветном учении о том, что евреи являются богоизбранным народом. Как мы видели, уже апологет Юстин заявлял, что число христиан из иудеев значительно уступает числу христиан из язычников. Со времени Юстина это соотношение, несомненно, еще более изменилось в пользу последних.

В этом вопросе, как и в вопросе о сроке наступления царства небесного, у евангелистов нет единой точки зрения. Наиболее примирительную позицию по отношению к иудаизму занимает автор первого евангелия. Наоборот, в евангелиях от Луки и от Иоанна ощущается наибольшая непримиримость к иудаизму. Однако двойственность и колебания по отношению к иудаизму характерны в той или иной степени для всех канонических евангелий.

Некоторые острые высказывания по адресу фарисеев и книжников (так в евангелиях называются эрудиты в ветхозаветных писаниях) можно было бы расценивать не как выступления против иудаизма вообще, а как попытку реформировать иудаизм, протест против подавлявшей еврейский народ системы ритуальных запретов и предписаний. В этом смысле, очевидно, следует понимать слова «не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить» (Матф., V, 17). В этом же реформаторском духе составлена вся Нагорная проповедь. В эпизоде с сиро-финикийкой у Марка (VII, 27) высказывается мысль, что Иисус может совершать чудеса только с детьми израильтянами, а не с иноплемениками. Но уже у Матфея (VIII, 10) римский центурион («сотник») обладает большей верой, чем иудеи. Никак нельзя примирить с

попыткой реформы иудаизма и предсказание, что местом поклонения богу не будет Иерусалим (Иоанн., IV, 21).

В этой плоскости в евангелиях имеется множество противоречий. Согласно евангелию от Матфея, апостолы не должны идти «на путь к язычникам», а «наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (X, 5 сл.). Однако в заключительной части того же евангелия апостолам предписывается «поучать все народы». Таким образом, причиной перехода к проповеди среди язычников была будто бы вина иудеев за распятие Иисуса. С подобным рассуждением мы уже встречались в одном из павловых посланий (см. стр. 151). В Деяниях апостолов вопрос о переходе к проповеди среди язычников занимает, пожалуй, основное место. Ему посвящены главы 10-я и 13-я: в первой обстоятельно рассказывается, как Петр решился обратиться в христианство римского центуриона Корнелия лишь после ниспосланного ему видения; во второй — Павел переходит к апостольству среди язычников только в результате сопротивления памфилийских иудеев. Разумеется, все эти приводимые в новозаветных сочинениях причины отхода христианства от иудаизма являются позднейшими домыслами и не имеют ничего общего с подлинными причинами разрыва.

Не лишним будет добавить здесь еще одно соображение, на которое обращалось мало внимания в нашей литературе. В евангелиях ответственность за распятие Иисуса в значительно большей степени возлагается на иудеев, чем на римского наместника Пилата, санкционировавшего, согласно евангельскому рассказу, казнь Иисуса. Между тем, несомненно, сама идея включения фигуры Пилата в рассказ должна была как-то отразить ненависть народных масс к римскому владычеству. Более того: даже в евангелии от Матфея весь рассказ о казни построен так, чтобы по возможности выгородить римского наместника. Пилат удивляется молчанию Иисуса (Матф., XXVII, 14), называет его «праведником» (там же, 24), сопротивляется выдаче его для казни и, лишь уступая настояниям народа, умывает руки. Жена Пилата просит его пощадить Иисуса. Все эти эпизоды представляют собой попытку изложить эту часть мифа в форме, приемлемой римским властям. Характерно, что в

более раннем варианте, в евангелии от Марка (XV, 1—15), Пилат охарактеризован более резко: он умывает руки, не называет Иисуса праведником и т. д. Зато у Луки он трижды высказывает желание освободить Иисуса. В четвертом евангелии роль Пилата еще более смягчена. Эти штрихи наглядно характеризуют общее направление работы евангелистов. Чем сильнее становилась в христианстве тенденция к примирению с императорской властью, тем более смягчалось в евангельском мифе отношение к римлянам и тем больше подчеркивалась враждебность иудаизму.

Отношение евангельского христианства к светским властям нашло свое наиболее ясное выражение в известных словах: «Отдавайте кесарево кесарю, а божие богу» (Марк., XII, 17; Матф., XXII, 21; Лук., XX, 25). Это изречение повторяется во всех трех синоптических евангелиях, но отсутствует у Иоанна, где ему соответствует фактически равнозначное «царство мое не от мира сего» (XVIII, 36). Итак, несмотря на множество расхождений между евангелистами по всевозможным вопросам, они сохраняют полное единство в отношении к римским властям; здесь ни у одного из них нет никаких колебаний. Предъявленное Иисусу обвинение в призыве к отказу от уплаты податей отвергается евангелистами как ложное (Лук., XXIII, 2 и 14). Нигде в евангелиях нет ни слова упрека по адресу римских властей. Даже в картине грядущих преследований верующих нет и намек на то, что эти гонения будут организованы светской властью. Заявление евангелия «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Матф., XXVI, 52) осуждает любое применение сружия, даже для защиты христианства. Такая позиция, диаметрально противоположная взглядам автора Откровения, очевидно, была максимумом того, что в то время христианство могло предложить императорской власти.

Мы уже говорили о двойственном отношении евангелистов к богатству. Здесь стоит добавить, что, наряду с сочувствием обремененным и угнетенным, евангелисты остерегаются все-таки осудить даже те наиболее отвратительные действия торгового и ростовщического капитала, которые вызывали протест со стороны многих античных писателей. Последние не щадили слов для порицания ростовщиков и торговцев, особенно откупщиков налогов.

Между тем в евангелиях отношение к несправедливому народу «мытарям» довольно мягкое. Несмотря на все их преступления, им во многих случаях обещано спасение; что же касается торговли, то она в евангелиях считается вполне законным и даже заслуживающим одобрения средством накопления богатств (Матф., XXV, 27). Именно в связи с торговлей и ростовщичеством провозглашается: «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что он имеет» (там же, XXV, 29; ср. Марк., IV, 25). Изгнание торговцев из храма (Матф., XXI, 12) символизировало протест против осквернения храма мирскими делами, а не против грабительства торговцев. Недаром ведь в этом эпизоде, наряду с продающими и менялами, осуждаются и покупатели.

Единственное требование, которое постоянно предъявляется богачам,— это щедрая милостыня бедным. Такое требование было полностью в интересах церкви, так как благотворительность, особенно при посредстве клира, усиливала власть и авторитет епископата. Поэтому призывы творить милостыню повторяются в евангелиях многократно. Кстати говоря, даже из этих обращений можно сделать вывод, что во второй половине II в. христианство распространялось уже и среди имущих слоев. В этом отношении показателен эпизод с Ананией и Сапфирой из Деяний апостолов (V, 1—10). Продавший свое имение Анания вручил апостолам лишь часть полученной суммы, а за утайку остальных денег, являвшихся его собственностью, был умерщвлен вместе с женой. Анания, согласно рассказу, был наказан только за стремление скрыть от апостолов продажную стоимость имения. Этот эпизод, по мнению многих теологов, показывает, что в раннехристианских общинах существовала общность имущества и что эти общины носили социалистический или коммунистический характер. Они утверждают, что Иисус был первым социалистом, а раннехристианские общины требовали от своих членов отказа от частной собственности. Из сказанного ясно, что так называемый евангельский социализм в лучшем случае означает не более, чем отказ от стяжательства и пренебрежение к богатству. Но даже и относительно этого у нас нет никаких точных данных. Как мы видели, евангелия ограничиваются требованием щедрой милостыни и вообще благотворительности.

Домыслы о «христианском коммунизме» построены и на том месте из Деяний апостолов, где говорится, что у иерусалимских христиан «никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (IV, 32). Более подробно эта мысль развивается в том же сочинении: «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (II, 44 сл.).

Относительно этого места следует помнить, что, во-первых, оно не подтверждается никакими другими христианскими источниками; во-вторых, как мы видели, иерусалимской общины христиан вообще не существовало; в-третьих, рассказ об общности имущества в Деяниях апостолов тесно связан с эпизодом об Анании и Сапфире и только служит моральной мотивировкой постигшей их кары. Если бы в раннехристианских общинах в самом деле практиковалась общность имущества, об этом не могли бы умолчать ни другие христианские источники, ни тем паче античные критики христианства.

Таким образом, социально-политическая программа евангелий отличается прежде всего своей двойственностью. Христианство продолжает в это время оставаться религией «труждающихся и обремененных»; в основном к этим социальным слоям и обращена его проповедь; этим слоям оно обещает свое единственно возможное утешение — место в царстве небесном. Но одновременно христианство уже решительно отказывается от борьбы с римскими властями и от мести угнетателям, а в качестве средства искоренения зла выдвигает принцип непротивления. Изменяется и отношение новой религии к богатству. Вместо его решительного осуждения христианство требует теперь лишь щедрой милостыни, которая тогда, как и позже, была билетом на приобретение по сходной цене небесного благополучия. Эти изменения были связаны с переменами в социальном составе христианских общин, в которых, наряду с беднотой, появляются уже и представители имущих слоев. Наконец, отметим, что в евангелиях не упоминаются ни епископы, ни диаконы, ни другие церковные чины. Это придавало первоначальным христианским общинам определенный налет демократизма.

§ 4. ЕПИСКОПАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ

Согласно ортодоксальной догме, церковь возникла непосредственно из группы прямых учеников Иисуса, апостолов; постепенно, по мере распространения христианства, количество верующих все более возрастало, а тем самым росла и церковь, представлявшая собой объединение всех правоверных христиан. В теологии церковь называется «телом христовым»; отсюда вытекали утверждения богословов о непогрешимости церкви в лице ее главы — папы римского, об охватывающей весь мир «вселенской церкви» и, наконец, даже об извечном ее существовании.

В этих и аналогичных рассуждениях богословы в значительной мере ссылались на то, что в христианской литературе греческое слово *ἐκκλησία* имеет два значения (см. стр. 122). Под ним подразумевается и христианская община и церковь в целом. Мы же не раз отмечали, что в наиболее ранних христианских сочинениях это слово можно понимать только в первом смысле. Так, Откровение Иоанна было направлено «семи малоазийским церквам». Ясно, что здесь речь идет об общинах верующих, а не о вселенской церкви. Такое же значение имеет это слово и в других раннехристианских сочинениях. Во втором значении термин *ἐκκλησία* впервые встречается в средних посланиях Павла во второй четверти II в. Примером может служить то место из евангелия от Матфея, где говорится, что апостол Петр (по-гречески *πέτρα* — скала) станет тем камнем, на котором будет создана церковь Христова (XVI, 18).

Церковь — такое же исторически обусловленное явление, как, например, государство, феодализм и само христианство. Важнейшей предпосылкой для возникновения церкви было объединение разрозненных христианских общин в единое целое. Пока эти общины жили каждая своей внутренней жизнью, пока в них не появлялся обособленный от рядовой массы клир и борьба между различными сектами шла свободно внутри каждой общины, до тех пор не возникало нужды в объединенном, авторитарном органе, который бы в централизованном порядке декретировал принципы вероучения и всем аппаратом церковной иерархии обрушивался на инаковерующих. Процесс возникновения и оформления церкви должен был идти параллель-

но созданию христианской догматики и образованию клира.

Решающим шагом в канонизации вероучения было освящение образа евангельского Иисуса и придание ореола святости сначала евангелиям, а затем и прочим новозаветным сочинениям. Важным звеном на пути образования клира было возникновение епископата.

С середины II в. и в дальнейшем основным должностным лицом в христианских общинах становится епископ и его помощники — диаконы. Борьба с ересями возлагается на епископов; съезды епископов, — местные, а позже и вселенские соборы, — являются высшим органом христиан. Повиновение епископам вменяется в главную обязанность верующим. На протяжении двух столетий вплоть до победы христианства авторитет епископов объявляется абсолютно непререкаемым. В сочинениях отцов церкви постоянно подчеркивается, что епископы получили свой сан непосредственно от апостолов.

Эта тенденция к максимальному возвеличению епископата проводится особенно последовательно в «Церковной истории» Евсевия, для которого главы отдельных христианских общин в Риме, Коринфе или Александрии, не говоря уже об Иерусалиме, являются епископами уже в силу своего руководящего положения в общинах. При чтении этого сочинения создается впечатление, что Евсевий обращал внимание прежде всего на два момента: на доказательство священного характера канонических произведений и на установление непрерывности списков епископов во всех важнейших городах империи. Он тщательно подбирает даты управления епископов, посвящает отдельные главы (например III, 2, 4, 11, 13—15 и др.) смене епископов, причем обязательно начинает с легендарных апостолов. Эти подробные сообщения Евсевия, само собой разумеется, являются плодом поздних изысканий христианских апологетов. Единственным источником для всего их творчества послужили упоминания в посланиях о тех или иных лицах. Так, названный во Втором послании к Тимофею (IV, 21) некий Лин возводится Иринеем и следующим за ним Евсевием в сан первого после апостола Петра епископа Рима (II, 3 и 4), хотя в самом послании об этом не говорится ни слова. Тем более показательно, что при всей искусственности приводимых списков Евсе-

вий избегает называть епископами первых из них, например Аппиана в Александрии (II, 24). Это тем более достойно внимания, что в ранних христианских сочинениях упоминания об епископах сначала полностью отсутствуют, а судя по несколько более поздним сочинениям, епископы пользуются значительно меньшим авторитетом, чем другие должностные лица.

Епископат появляется лишь в определенной конкретно-исторической обстановке. Очевидно, здесь мы имеем дело с явлением, аналогичным эволюции самой церкви. Рост авторитета епископов был тесно связан с процессом ее становления. Поэтому для времени раннего христианства термин «епископальная церковь» представляет собой неразрывное целое и связывает воедино две стороны одного и того же процесса. Ввиду значения, которое этот процесс сыграл во всей дальнейшей истории христианства, нам придется остановиться на нем более обстоятельно.

Термин «епископ», как и все другие новозаветные термины, не был в то время специфически христианским. Это греческое слово состоит из предлога ἐπί («на») и из корня глагола σκοπέω — «смотреть». Таким образом, это слово, подобно латинскому *inspector*, имеет значение «надсмотрщик» или «надзиратель». В этом чисто светском смысле оно часто встречается у различных древнегреческих авторов; так же оно применяется и в завершенном задолго до нашей эры греческом переводе Ветхого завета.

В новозаветных сочинениях об епископах подробно говорится в так называемых пастырских посланиях. Здесь епископы выступают в качестве признанных глав не только отдельных общин, но и их объединений, например, на Крите; притом они обладают правом назначать пресвитеров (старейшин) в подчиненных им общинах. Согласно посланиям, епископы Тит и Тимофей возводятся в сан самим апостолом Павлом. Однако в наиболее раннем Откровении нет ни слова об епископах; в этом сочинении речь идет только о пресвитерах, апостолах и пророках.

В ранних посланиях перечисляются те же категории лиц, что в Откровении, но дополнительно идет речь об учителях, целителях, чудотворцах, увещевателях и раздавателях. В этом отношении особенно показательны одно место из Первого послания к коринфянам (XII, 28 сл.), где сочинитель перечисляет всевозможные градации среди

членов «тела Христова», но,— казалось бы, удивительная вещь,— не упоминает ни епископов, ни диаконов. Средняя группа посланий добавляет к этому перечню еще пастырей и евангелистов, опять-таки умалчивая об епископах и диаконах. Последние встречаются один-единственный раз лишь в вводной части Послания к Филиппийцам (I, 1), где соответствующее место является, очевидно, позднейшей интерполяцией.

Умолчание именно о тех категориях должностных лиц, которые впоследствии играли решающую роль в церкви, разумеется, не случайно. Единственное объяснение состоит в том, что рост влияния епископов начался именно с половины II в., уже после создания наиболее ранних памятников христианской литературы.

Итак, во всех новозаветных сочинениях, за исключением пастырских посланий, почти ничего не говорится об епископах. Характерно, что греческое слово *ἐπίσκοπος* в русском синодальном издании правильно переводится как «блюстители», а не «епископы» (Деяния апостолов XX, 28). Зато тем больше сообщается об епископах в некоторых не канонизированных произведениях, относящихся, видимо, ко II в. Прежде всего в этом отношении показательны послания Климента Римского к коринфянам. Первое из них датируется церковниками последними годами I в., однако оно значительно более позднего происхождения потому, что было составлено, несомненно, после анализированных выше посланий Павла (ср. гл. XLVII этого послания). В данной связи представляет интерес уже самый повод послания Климента. В коринфской общине «люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные против славных, глупые против разумных» (гл. III) и лишили сана своего епископа (гл. XLIV). Автор этого послания считает такое поведение большим грехом, несовместимым с христианской моралью. Особое внимание здесь обращается на обоснование главенствующей роли епископов в общинах. Сочинитель ссылается на то, что епископы и диаконы были поставлены самими апостолами, следовательно не могут быть низложены смутьянами и т. д.

Первое послание Климента, вероятно, почти современно средним посланиям Павла и относится к первой половине II в. Поэтому характерно, что в нем утверждение о святости епископского сана сопровождается рядом

существенных оговорок, которые после установления монархического епископата, несомненно, были бы сочтены еретическими. Так, автор послания признает, что епископом можно стать лишь «с согласия всей общины» (гл. XLIV). Весьма многозначительно упоминание здесь же о том, что «апостолы наши знали... что будет раздор о епископском достоинстве». Наконец, в конце послания виновникам возмущения предлагается покориться не власти епископа, а «пресвитерам» (гл. LVII). Таким образом, автор признает, что старейшины общины стоят выше епископов. Очевидно, в те времена авторитет епископов далеко еще не был столь непререкаемым, как это изображал значительно позже Евсевий.

Если судить по этому посланию, в коринфской общине в начале II в. происходил процесс, имевший большое значение для всего дальнейшего развития христианства. Как видно из канонических посланий к коринфянам, вначале руководство общиной находилось в руках харизматиков (апостолов, пророков и наставников). Всеми организационно-хозяйственными делами общины ведали старейшины-пресвитеры. Однако постепенно управление общиной все более концентрировалось в руках епископов и их помощников, диаконов, которые первоначально занимались лишь незначительными имущественными делами. В этом плане интересно место из Дидахе (гл. XVI): «Выбирайте себе епископов и диаконов, достойных господ, мужей кротких и не сребролюбивых, праведных и испытанных... Не пренебрегайте ими, ибо они должны почитаться вами вместе с пророками и учителями». Очевидно, авторитет епископов был еще весьма невысок в глазах верующих, если автор сочинения призывает уважать их лишь наравне с пользовавшимися большим почетом пророками и учителями.

Одной из причин быстрого роста влияния епископов и диаконов было то, что они должны были принадлежать к имущим слоям населения, так как, с одной стороны, они ведали определенными материальными ценностями, принадлежавшими общине, и следовательно должны были иметь возможность нести за них ответственность, а с другой — им требовалось свободное время для различных хозяйственных дел. Ни рабы, ни свободная беднота не могли претендовать на такие посты.

Власть епископов постепенно усиливалась не только в Коринфе, но и в других христианских общинах. Темпы этого процесса зависели от степени социального расслоения среди христиан и популярности различных ересей. К середине II в. он зашел наиболее далеко в христианских общинах Малой Азии и Сирии. Об этом свидетельствуют послания Игнатия Антиохийского к эфесянам, магнезийцам, траллийцам, филиладельфийцам и смирнянам.

Основной темой посланий Игнатия является прославление клира и прежде всего епископов. Сочинитель посланий подчеркивает, что епископы, пресвитеры и диаконы поставлены «изволением божьим» (Филад., 1) и, следовательно, должно повиноваться епископу, как «самому богу» (Тралл., 2; Магн., 2; Эфес., 6). Постоянное сравнение епископов с Христом приводит его, в конце концов, даже к необычному умозаключению, что Иисус является «епископом человечества» (Магн., 3).

Из этих предпосылок следует категорическое требование к верующим: не делать ни шага без ведома епископа и пресвитеров (Магн., 7). Автор посланий резко порицает то, что «некоторые на словах признают епископа, а делают все без него» (Магн., 4). Он несколько раз повторяет, что люди, не повинующиеся епископу, тем самым ставят себя вне церкви (Тралл., 3 и 7). Утверждение «кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба божьего» (Эфес., 5), диаметрально противоположное всему духу, например, ранних посланий Павла, становится к концу II в. фактически основой христианского вероучения и церковной практики.

Таким образом, в посланиях Игнатия налицо новый этап в становлении церкви. Если в начальный период христианства епископата, как такового, не было, а руководство общинами находилось в руках «осененных благодатью» харизматиков, то наиболее характерной чертой дальнейшей эволюции христианства стало усиление власти епископов. В Первом послании Климента епископ был фактически подчинен пресвитерам и власть его ограничивалась согласием рядовых верующих. Послания Игнатия, наоборот, требуют уже подчинения пресвитеров епископу. Настаивая на необходимости согласия между епископом, пресвитерами и диаконами, сочинитель этих посланий постоянно подчеркивает, что верховная власть в христиан-

ских общинах должна принадлежать только епископам. Это был дальнейший шаг на пути формирования монархического епископата.

Разумеется, столь резкий отход от первоначального равенства всех верующих неизбежно вызывал сопротивление со стороны рядовых христиан. Следы недовольства засвидетельствованы и для коринфской и для малоазийских общин. Настоятельные призывы к сохранению единства среди верующих красноречиво говорят о силе сопротивления новым порядкам. И все же победа в борьбе течений внутри христианства неизбежно должна была остаться за клиром.

Историческое развитие христианства вело его к примирению со светскими властями. Условием такого примирения был, разумеется, отказ от всех «крайностей» времен Откровения и ранних посланий как в идеологическом, так и в организационном отношении.

Борьба вокруг прав епископов и роли зарождающегося клира протекала в различных формах и вовсе не ограничивалась спором о компетенции епископов. Несколько своеобразное преломление получила эта борьба в другом, уже знакомом нам апокрифическом христианском произведении — в «Пастыре» Герма. Большая часть этого сочинения посвящена вопросу о церкви. Герм рассказывает, что в одном из видений пред ним предстала старица, показавшая ему стройку высокой башни. В основании башни лежали блестящие квадратные камни. Другие камни, с которыми работали строители, частично годились в стройку, частично же были круглыми или с трещинами. Старица объяснила Герму, что башня символизирует церковь, а гладкие камни в ее основании — апостолов, епископов и диаконов. Прочие камни обозначают рядовых верующих, которым требуется усвоить христианские добродетели, чтобы стать полноценным материалом для возведения церковного здания. Старица предупреждала Герма, что после завершения постройки будет уже поздно, а непригодные для церкви люди не дождутся спасения.

Таким образом, в «Пастыре» Герма проводится та же идея, что и в посланиях Климента и Игнатия: христианство — это лишь церковь, а ее основа, клир, — камни в основании башни. Прочие же христиане лишь условно пригодны для церкви.

По мере роста влияния епископов их функции все более расширялись, что, естественно, поднимало их вес в общинах. Круг их деятельности в середине II в. довольно подробно охарактеризован в канонических пастырских посланиях. Прежде всего в их ведении находились финансы общин. Распространение христианства, особенно среди имущих слоев общества, вело к накоплению в общинах денежных средств и материальных ценностей. Все расходы на кладбища, молельни, трапезы, религиозную литературу, богослужение проходили через руки епископов и диаконов. Ожидание близкого конца мира, подогреваемое эсхатологической проповедью, склоняло некоторых верующих к отказу от своего имущества в пользу церкви. Особенно частыми были такие случаи при составлении завещаний. Даже после того, как эта радикальная практика была заменена лицемерным предписанием давать милостыню, объем финансовых оборотов христианских общин вряд ли уменьшился. Благотворительность оказывалась главным образом верующим, а распределение милостыни опять-таки сосредоточивалось в руках клира. В Первом послании к Тимофею почти вся пятая глава посвящена способам призрения бедных, в частности вдов. Право распоряжения большими ценностями, несомненно, усиливало власть епископов и их аппарата среди христиан.

По-видимому, соприкосновение с крупными суммами вызывало злоупотребления. Авторы пастырских посланий многократно напоминают о том, что епископы и диаконы не должны быть корыстолюбивыми или сребролюбивыми (I Тим., III, 3 и 8; Тит., I, 7 и т. д.). Постоянные призывы к воздержанию от вина и даже от побоев (там же), к соблюдению целомудрия и благочинности также дают достаточно яркую картину распространения среди клира различных пороков.

Однако главной функцией епископов была борьба с еретиками. Авторы пастырских посланий, впрочем так же как и сочинитель посланий Игнатия, призывают уже не к увещанию инаковерующих, а к тому, чтобы «не вступать в словопрения, что нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих» (II Тим., II, 14). Споры с еретиками называются «непотребным пустословием» (там же, 16). Таким образом, главным орудием воздействия епископов на паству оказывается уже не проповедь, а репрессив-

ные меры и благотворительность. Характерно, что среди многочисленных требований, предъявляемых претендентам на епископский сан, отсутствуют такие, как способность к проповедничеству, разъяснение сомнений верующих, начитанность в посланиях и т. д.

Говоря о возникновении монархического епископата, не лишним будет остановиться несколько более подробно на развитии христианской общины в Риме. Во-первых, сведений о римской общине у нас больше, чем о какой-либо иной; во-вторых, римские епископы сыграли важную роль в окончательном установлении новозаветного канона.

Свою претензию на верховную власть папы римского во всем мире главари современного католицизма аргументируют прежде всего тем местом в евангелии от Матфея, где Иисусу приписывается следующее обращение к апостолу Петру: «Ты — Петр (по-гречески — камень), и на сем камне я создам церковь мою и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (XVI, 18 сл.). Католические богословы считают Петра основателем римской общины и первым ее епископом. С ортодоксально-католической точки зрения последующие римские епископы, которых стали называть папами, являются прямыми наследниками Петра и в качестве таковых обязаны возглавлять вселенскую церковь.

Приведенное место из евангелия от Матфея, несомненно, позднего происхождения. Евангелисты вообще избегали применять термин «церковь». Бросается в глаза, что намерение основать вселенскую церковь никак не согласуется с проповедью о близком конце мира. Кроме того, указанное место отсутствует в других канонических евангелиях.

Христианская община в Риме, по всей видимости, возникла лишь во II в. Об этом свидетельствуют археологические памятники. Древнейшие следы христиан в Риме прослеживаются с середины II в., о чем говорят и литературные источники. Список римских епископов, восходящий к Петру, впервые встречается у Ириния и достоверен лишь со второй половины II в.

Главы римской общины вплоть до второй половины II в. не претендовали на какое-либо особое место по сравнению

с епископами других городов. Тертуллиан и Ориген резко выступали против представления, что церковь основана только Петром, а не сообща всеми апостолами. Когда в 178 г. римский епископ Элевтерий резко выступил против монтанистов, галльские общины призвали его к примирению. Его преемник Виктор отлучил от церкви малоазийские общины, праздновавшие пасху одновременно с иудеями. Однако, когда Ириней выступил в пользу компромисса, Виктор отменил свое решение. Тертуллиан издевательски спрашивал римского епископа, не считает ли тот себя «верховным жрецом и не собирается ли он в качестве епископа над епископами давать приказания последним».

Все эти факты показывают, что во второй половине II в., т. е. уже после возникновения монархического епископата, римские епископы впервые стали предпринимать попытки подчинять своей власти другие общины и что при этих поползновениях они постоянно встречали сопротивление и неоднократно вынуждены были отказываться от своих намерений. Только столетие спустя, с конца III и особенно с начала IV в., они действительно подчинили своей власти христианские общины западной половины империи. Изучение этого процесса выходит, однако, за хронологические рамки этой книги. Для интересующего нас периода стоит отметить активную роль римских епископов в установлении канона. Древнейшие списки канонических сочинений относятся к Риму и к общинам, находившимся под его непосредственным влиянием. Борьба с монтанистами и гностиками также особенно упорно и настойчиво проводилась римскими епископами.

Вся дальнейшая эволюция христианства сопровождается развитием церковной иерархии, все более отделяющейся от рядовых верующих. С III в. появляются уже «хор-епископы» (епископы областей); впоследствии, с VI в., их стали называть архиепископами. Начиная с IV в., епископов крупнейших городов восточной части империи (Александрии, Антиохии, Константинополя) стали называть патриархами или митрополитами. Увеличение числа диаконов привело в начале IV в. к появлению должности архидиакона. Примерно в то же время появляются и протопресвитеры, замещавшие епископов. Все эти и другие чины церкви составляли мощную централизованную корпорацию клириков, цепко державшую в своих руках гро-

мадные церковные имущества и использовавшую свое влияние среди верующих для примирения их с эксплуататорами. Важнейшей функцией церковного аппарата была борьба против еретических движений, в которых сохранилось еще много элементов первоначального христианства.

Параллельно формированию епископата шел процесс создания канона. В период существования харизматических общин проповедь новой религии велась устно; основную роль на собраниях верующих играло пророчествование «языками», о котором столь подробно рассказывается в ранних посланиях Павла. Харизматики, проповедовавшие в состоянии религиозного экстаза, понятно, не чувствовали себя связанными какими бы то ни было письменными документами. Притом, чем менее связной и понятной была для присутствующих речь «пророчествующего», тем большее она производила впечатление, так как полагалось, что на пророке «почил святой дух». Память о такого рода экстатических пророчествованиях сохранилась и в первых главах Деяний апостолов. Это самое позднее из повозаветных сочинений сохранило много следов первоначальной христианской идеологии и быта. Показательно, что, несмотря на борьбу клира против харизматиков, все же некоторые черты жизни раннехристианских общин, связанные в традиции с апостолами, окружались в христианской среде известным почетом даже во второй половине II в. Одной из таких черт и было «пророчествование».

Постепенно потребности проповеди, зарождение клира и вообще распространение христианства потребовали установления основ новой веры и закрепления их в письменных документах. Важные с той или иной точки зрения сочинения переписывались и читались на собраниях. Наиболее распространенной и одной из древнейших форм христианской письменности были послания, составленные в виде писем отдельным общинам. Темой таких посланий было положение дел в данной общине. Для придачи большего веса посланиям их авторство приписывалось обычно кому-нибудь из христианских «знаменитостей», преимущественно апостолам.

Здесь стоит отметить, что слово «апостол», аналогично термину «епископ», сначала вовсе не имело чисто христианского и даже религиозного оттенка. Этот греческий термин обозначал человека, посланного с каким-то поручением.

чением. У иудеев так назывались, в частности, люди, посланные палестинскими религиозными властями в общины диаспоры, например для сбора денежных взносов. Такой же смысл первоначально имело это слово и в древнейших христианских общинах. Лишь после того как возник миф об Иисусе, апостолами стали называть легендарных спутников и учеников Иисуса. О том, что апостолы были символическими фигурами, свидетельствует хотя бы следующая подробность. В Деяниях апостолов (I, 15—26) рассказывается, что после распятия Иисуса его ученики решили довести число апостолов до двенадцати, так как предатель Иуда уже не входил в их состав. Очевидно, числу «двенадцать» приписывалась магическая сила. Ближайшую аналогию дают двенадцать колен Израилевых. Количество некоторых чиновников в греко-римских городах также равнялось двенадцати.

Другим ранним видом христианской письменности были различные откровения (апокалипсы), темой которых были видения, обычно связанные с пришествием мессии-спасителя. Такие откровения пользовались широкой популярностью в иудейской среде. Часть их вошла в Ветхий завет.

Специфически христианским видом письменности стали евангелия, в которых передавалась «благая весть» о пришествии Христа и рассказывались эпизоды из его деятельности во плоти. Евангелия возникли относительно поздно, когда христианство не только выделилось, но и стало отмежевываться от иудаизма. Как откровения, так и евангелия приписывались обычно апостолам. Число известных нам, хотя бы только по названиям и небольшим фрагментам, евангелий превышает два десятка. Из них церковь признала только четыре. Достоверность последних, понятно, от этого не увеличилась.

Ко второй половине II в. христианство уже обладало многочисленной литературой, возникшей в различных общинах и пользовавшейся в зависимости от разных обстоятельств определенным авторитетом в глазах верующих. Во всей этой литературе по-разному излагались вопросы вероучения. Мы видели, что даже по такому основному для христианства вопросу, как земная жизнь Иисуса, в канонизированных церковью евангелиях имеются очень серьезные расхождения. Тем большие разногласия были

в отвергнутых ею сочинениях. Борьба между отдельными течениями внутри христианства шла по самым различным вопросам. Доходившие до раскола споры возникали по вопросу об отношении к иудаизму, о времени празднования пасхи, о божественной или человеческой природе Иисуса и по множеству других вопросов. Не будет преувеличением утверждать, что от установления основ христианского вероучения зависело тогда само существование новой религии.

Представители возникающего клира лучше всего понимали необходимость придать ореол святости некоторому количеству христианских сочинений и отвергнуть все прочие. Канонизация одной группы таких книг создавала некую преграду распространению ересей и давала в руки духовенства прекрасное оружие для борьбы с инаковерующими. К тому же при такого рода канонизации легко было объявить порочными те сочинения, в которых проводились неприемлемые для верхушки христианских общин идеи (кстати говоря, идеи, характерные для первоначального христианства). Притом установление канона создавало прекрасные условия для попутного исправления тех раннехристианских сочинений, которые пользовались слишком широким распространением в общинах и поэтому не могли быть попросту отвергнуты как апокрифические. Это относилось в первую очередь к Откровению Иоанна, резко отличавшемуся по всему своему духу от прочих канонических сочинений.

Создание христианского канона было, с точки зрения церкви, столь важным делом, что именно этому вопросу, как мы видели, посвящена основная часть первой истории христианства, составленной Евсевием. Он (ук. соч., III. 25) не только перечисляет все признанные каноническими сочинения, но и отмечает, что в отношении некоторых из них, как, например, посланий Иакова, Иуды, последних посланий Петра и Иоанна, имеются такие же разногласия, как и относительно Откровения Иоанна. О прочих евангелиях Евсевий пишет, что «мысли и заключающиеся в них положения весьма далеко отступают от истинного православия и явно представляются вымыслами еретиков».

В истории установления христианского канона мы полагаем двумя надежными хронологическими вехами. Это, во-первых, сочинение Иринея, признающего священ-

ными «четыре и только четыре евангелия» (около 180 г.), и, во-вторых, канон Муратори (около 200 г.), в котором перечислены почти все вошедшие в канон сочинения.

Итак, процесс создания канона был тесно связан со становлением монархического епископата. Собственно говоря, это были две стороны одного и того же явления, которое в основном завершило начальный период истории христианства. В последующее время христианство выступает уже в качестве вполне сформировавшейся религии.

§ 5. АНТИЧНЫЕ КРИТИКИ ХРИСТИАНСТВА

Вплоть до второй половины II в. рассмотренные нами источники по истории христианства, по существу, ограничивались только христианскими же сочинениями. В иудейской, греческой и латинской литературе хранилось почти полное молчание о новой религии. У светских писателей I и начала II в. христианство, очевидно, не возбуждало интереса, так как оно было в их глазах лишь одной из многочисленных религиозных сект, которыми тогда полна была восточная половина империи. Как мы видели, считанные упоминания о христианстве у более ранних античных авторов в значительной степени представляют собой благочестивые интерполяции средневековых переписчиков и не имеют ни малейшей исторической ценности.

Положение изменяется лишь во второй половине II в. Для этого времени мы располагаем такими первоклассными свидетельствами о христианстве, как произведения Лукиана и прежде всего Цельса. И тот и другой были противниками христианства, притом людьми, которые не имели оснований относиться к христианству более враждебно, чем к какой-либо иной из восточных религий. Последнее обстоятельство дает некоторую гарантию объективности сообщаемым ими сведениям.

Идейные позиции Лукиана и Цельса близки друг другу. Оба писателя принадлежали к одной и той же группе греко-римской интеллигенции и были воспитаны на богатом наследии античной культуры. Христианство для них неприемлемо главным образом как скопление всякого рода суеверий и выдумок. Они подчеркивают легковерие христиан, склонность их к вымыслам и невежество их про-

роков и проповедников. Различие между обоими авторами сказывается в основном в их подходе к теме. Цельс стремится дать развернутую характеристику и критику христианского вероучения, с тем, чтобы, в конце концов, признать за ним право на существование в качестве одной из религий империи при условии, что его приверженцы покажут себя лояльными гражданами; Лукиан же дает характерную зарисовку жизни и обычаев христианских странствующих проповедников и «чудотворцев», наглядно показывая всю вздорность творимых ими чудес.

Рассказ Лукиана «О кончине Перегрин» дает довольно точную, хотя и сатирическую картину быта христианских общин в середине II в. Согласно Лукиану, проходивец Перегрин, приняв христианство, вскоре обратил в младенцев христианских жрецов и книжников. Перегрин сделался «и пророком, и главой общины, и руководителем собраний — словом, один был всем»; он не только толковал и комментировал священные книги, но многое и сам сочинил. Посаженный в тюрьму за принадлежность к христианам, он пользовался их всесторонней поддержкой: «Уже с самого утра можно было видеть у тюрьмы каких-то старух, вдов, детей-сирот. Главари же христиан даже ночи проводили с ним в тюрьме... Христиане проявляют невероятную быстроту действий, когда случится происшествие, касающееся всей общины, и прямо-таки ничего не жалеют». К местным властям провинции Сирии прибывали посланцы даже от малоазийских городов замолвить словечко за бедного Перегрин. Лукиан отмечает дальше, что, ожидая награды в царстве небесном, христиане «в равной мере презирают всякое имущество и считают его общим. И вот, когда к ним приходит обманщик, мастер своего дела, умеющий использовать обстоятельства, — он скоро делается весьма богатым, издеваясь над простаками».

Лукиан одинаково презрительно относился ко всем религиям древности; поэтому у него не было никаких оснований искажать учение христиан или осмеивать именно их нравы. В рассказе о Перегрине писатель даже высказывает сочувствие бедным простакам, которых обводит вокруг пальца хитрый прощелыга. Тем более ценны для нас те сведения о жизни христианских общин, которые имеются в его рассказе.

Прежде всего обращает внимание тот факт, что Перегрин не только интерпретирует, но и сам сочиняет немало писаний. Кто знает, не вошли ли в канон некоторые из его «трудов»? Лукиан не знает еще ни епископов, ни диаконов; во главе описываемых им общин стоят встречавшиеся уже в ранних посланиях пророки и старейшины. Тем не менее, согласно Лукиану, между христианскими общинами существовали уже довольно тесные связи.

Преследования христиан носят в лукиановском рассказе спорадический характер; Перегрину, брошенному в тюрьму за принадлежность к христианам, живется довольно-таки вольготно; и днем и ночью с ним общаются главари общин, ему приносят в тюрьму обильные обеды. Наконец, наместник Сирии «отпустил его с миром, не считая даже достойным какого-либо наказания».

Нелишне отметить подчеркиваемое Лукианом пренебрежение христиан к мирским благам. Этот момент был, несомненно, взят писателем из жизни и объясняется им экзальтированным ожиданием христианами царства небесного.

В целом характеристика христиан в сатирическом рассказе Лукиана во всех основных чертах совпадает с данными христианских писаний. К 165 г., — именно этим временем обычно датируют рассказ, — еще не завершились ни установление канона, ни формирование монархического епископата.

Ни Лукиан, ни Цельс не дали последовательной критики христианских суеверий. Обвинение Оригеном Цельса в приверженности к эпикуреизму лишено малейших оснований. Цельс многократно цитирует различных греческих философов, но ни разу не ссылается на Эпикура; вся критика христианства ведется им с позиций античного идеализма. Тем не менее замечания Цельса указывают на наиболее уязвимые стороны христианской идеологии и были восприняты последующими критиками христианства вплоть до французских материалистов XVIII в.

Автора «Правдивого слова», Цельса, больше всего возмущает то, что некоторые христиане «не хотят ни давать, ни получать объяснения насчет того, во что веруют. Они отделиваются фразами «не испытывай, а веруй», «вера твоя спасет тебя» (I, 9). По его словам, христиане стремятся распространять свое учение только среди необразо-

ванных и неразумных людей, не знакомых с философией. Жертвами их проповеди становятся в основном рабы, женщины и дети (III, 44—45). Доверчивость простолудинов ко всякого рода сказкам он считает главной причиной роста влияния христианства.

Указанные Цельсом черты действительно взяты из жизни и были характерны для христианства середины II в. Все же необходимо оговорить, что Цельс так и не понял того, что обращение к общественным низам и противопоставление себя другим религиям было не слабостью, а силой христианства. Это же относится и к сравнению христианства с другими религиями. Цельс, считающий иудейство почти таким же суеверием, как христианство, все же не отказывает иудеям в доле уважения, так как «соблюдая богослужение... унаследованное от отцов, они поступают подобно прочим людям» (V, 25). Его возмущает то, что христиане привлекают к себе всех людей независимо от этнической принадлежности. Между тем, как мы уже знаем, именно это оказалось одной из важнейших причин победы христианства над другими религиями древности.

Будучи человеком религиозным и принимая за истину греческие мифы, Цельс не сомневается и в историческом существовании Иисуса и лишь указывает на несуразность утверждения христиан, что Иисус был сыном божьим. Он считает Иисуса простым обманщиком и удивляется легковерию тех, которые без каких-либо убедительных аргументов почитают его как бога. В такой доверчивости Цельса нет ничего удивительного, так как он не сомневается в реальном существовании эллинских и римских богов, Геракла и других мифических героев. Он лишь удивляется, как это христиане осмеливаются считать доказательством божественности Иисуса предсказания иудейских пророков о мессии; ведь «пророки говорят, что имеющий прийти — великий властитель, владыка всей земли, всех народов и воинств; они отнюдь не возвестили такого прощелыги» (II, 29).

При всем этом в критике земной деятельности Иисуса у Цельса можно найти несколько важных моментов. Прежде всего он не знает ни одного доказательства существования Иисуса, кроме христианских источников. Это, без всякого сомнения, показывает, что к тому времени не было еще интерполяций у Иосифа Флавия, Тацита и других

греко-римских авторов, с которыми Цельс был хорошо знаком и о чьих сообщениях он не мог бы умолчать, так как они непосредственно относятся к теме его книги. Затем он излагает отличающуюся от евангельской версию происхождения Иисуса, считая его сыном деревенской пряжи и некоего солдата Пантеры (I, 32). Как уже отмечалось, в талмуде Иисус называется Иошуа бен-Пандира. Таким образом, Цельс подтверждает, что уже в середине II в. существовали различные диаметрально противоположные версии о происхождении Иисуса, что, понятно, также свидетельствует против историчности Иисуса.

Очень важны для оценки христианской идеологии середины II в. многочисленные упоминания Цельса об элементах синкретизма в христианстве. Он указывает, что основным источником христианства является иудаизм. Недаром вся первая часть его книги посвящена критике христианства с позиций ортодоксального иудаизма, причем здесь постоянно подчеркивается, что единственным аргументом в пользу новой религии являются свидетельства ветхозаветных пророков. Однако даже в первой части книги отмечается, что эта религия многое заимствовала и от других вероучений. Сюда относятся главным образом предсказания о воскресении и о втором пришествии. Христианское учение о семи небесах, по мнению Цельса, взято из религии персов или у кабиров¹ (VI, 23). Борьбу между богом и дьяволом, играющую большую роль в христианском вероучении, Цельс считает заимствованием из учений греческих философов или из египетских мифов (VI, 46). Мистерии Митры и Сабазия, как полагает Цельс (I, 9), также были перенесены христианами в свой культ без существенных изменений. Общее его заключение сводится к тому, что христиане, «плохо восприняв от других, извратили по невежеству» (V, 65) то, что было сказано «без напыщенности и без возвещения якобы от бога» у эллинов.

Цельс проявляет прекрасную начитанность как в иудейской, так и в христианской литературе, притом не только в официальной церковной, но и в произведениях различных христианских сект. Его эрудиция в этой области такова, что иногда он ставил в тупик даже своего

¹ Второстепенные греческие божества, опекуны мореплавателей.

противника Оригена, наиболее крупного из отцов церкви в III в. В частности, он изучил и по книгам и по личным наблюдениям практику различных христианских пророков. Его возмущает, что «многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя как прорицатели» (VII, 9). Многие из таких «пророков», уличенные им, признались, что сами выдумывают свои бессвязные речи (VII, 11).

Бродячие пророки, о которых говорит Цельс, действительно представляли собой характерное явление в раннем христианстве, как, впрочем, и в некоторых других религиях того времени. О них говорится очень много в павловых посланиях, в которых регулируются правила их поведения, указываются обязанности общин по отношению к ним и отмечается, по каким признакам можно отличить «правдивых» пророков от «ложных». Не менее обстоятельно говорит о них и Лукиан. Эти штрихи, несомненно, взяты с натуры.

Свидетельства Цельса и Лукиана в сочетании с данными посланий наглядно показывают, кем и как совершался процесс христианского мифотворчества. Очевидно, именно поэтому Цельс так возмущался легковерием христиан.

Раннехристианская литература по своей достоверности немногим отличалась от устных пророчеств. О Перегрине Лукиан сообщает, что тот был автором некоторых христианских книг. Цельс с возмущением подчеркивает, что «некоторые из верующих, как бы в состоянии опьянения... трижды, четырежды и многократно переделывают и перерабатывают первую запись евангелия, чтобы иметь возможность отвергнуть изобличения» (II, 27). К числу именно таких различных переработок принадлежат канонические евангелия, в которых, несмотря на многократные переделки, все же сохранилось множество противоречий. Сообщает Цельс и о вписывании христианами «многих богохульств» в так называемые Сивиллины книги (сборники различных пророчеств).

Много внимания уделяет Цельс борьбе различных течений внутри христианства. Он пишет: «Вначале их было немного, и у них было единомыслие. А размножившись,

они распадаются тотчас же и раскалываются; каждый хочет иметь свою собственную фракцию» (III, 10), и еще: «Единственное, так сказать, общее, что у них еще есть, это — название. Это единственное они все-таки стесняются отбросить; а все остальное у них по-разному» (III, 12). Характерной чертой христианства Цельс считает не только наличие большого количества сект, но прежде всего ожесточенную грызню между ними. Он перечисляет по названиям: сивиллистов, симониан, марцеллиан, гарпократов, последователей Саломеи, Мариамны, Марты, Маркиона и многих других (V, 61 сл.). О взаимоотношениях между сектами Цельс пишет: «Они злословят друг против друга ужаснейшим образом явно и тайно; они ни по одному пункту не могут прийти к соглашению, они во всем гнушаются друг друга» (V, 63).

Здесь Цельс подметил существенную черту раннего христианства. О борьбе между различными сектами единогласно сообщают все источники. Об этом говорится в Откровении, во многих посланиях Павла, в канонических евангелиях. Многочисленные ереси перечисляют такие ортодоксальные писатели, как Ириней и Евсевий. Необходимость борьбы против ересей была, как мы видели выше, одной из главных причин быстрого оформления и победы монархического епископата.

Очень важно свидетельство Цельса о существовании среди христиан «главной церкви» (V, 59). Таковой он считает группу, признающую того же бога («бога-отца»), что и иудеи, и принимающую за истину заимствованную у иудеев ветхозаветную космогонию. Это заявление Цельса можно считать надежным критерием для датировки начала епископальной церкви. От Цельса мы узнаем, что к концу третьей четверти II в. церковь уже не только возникла, но и вполне четко отграничивалась от многочисленных других направлений в христианстве; последнее обстоятельство было заметным даже для противника христианства. Таким образом, возникновение епископата необходимо отнести ко времени не позже середины того же столетия.

Однако ко времени Цельса процесс становления церкви был далек от завершения. Во многих местах его книги основная критика христианского вероучения направлена не против официальной церковной догмы, а против

гностиков. Очевидно, именно гностицизм представлялся Цельсу наиболее распространенным среди христиан течением. И действительно, борьба с гностицизмом, согласно которому Иисус был не богом-сыном, а лишь одним из многих божественных существ, продолжалась внутри христианства в течение всего II века. Во времена Цельса гностицизм, по всей видимости, пользовался среди христиан не меньшей популярностью, чем победившая лишь впоследствии официальная доктрина церкви. Несколько раз Цельс касается и учения Маркиона, который в середине того же столетия проповедовал, что ветхозаветные пророчества не могут относиться к Иисусу (V, 62; VI, 74). Маркионизм также был серьезным противником церковной догмы.

В книге Цельса многократно подчеркивается, что и по своему социальному составу христианство не может считаться достойной уважения религией в глазах просвещенных римлян. По его мнению, хотя среди христиан имелись «кой-какие приличные и дельные люди», все же это учение «было усвоено только простолюдинами» (I, 26). И это не случайно, так как в публичных местах христиане избегают общества образованных людей, «но как только заходят в юнцов или сбиряще домашних рабов или кучку неразумных людей, туда-то они проталкиваются и там красуются» (III, 50). В частных домах к числу проповедников христианства принадлежат «шерстобитчики, сапожники, валяльщики, самые грубые мужланы», распространяющие свои верования среди детей, рабов и женщин (III, 55). К этой мысли Цельс возвращается неоднократно и в дальнейших рассуждениях: он возмущается тем, что «христиане излагают божественную мудрость самым необразованным рабам или самым невежественным людям» (VI, 13; ср. VI, 23).

Картина социального состава христианских общин, нарисованная Цельсом, ни в чем не противоречит данным раннехристианских источников. Примерно такие же выводы относительно социальной базы христианства были нами сделаны на основании ранних посланий и евангелий. Рост влияния христианства среди зажиточных кругов населения начался лишь в середине II в., и ко времени написания «Правдивого слова» основная масса приверженцев новой религии все еще состояла из «страждущих и обремененных». То, что Цельс считал слабостью христи-

анства, — его проповедь и влияние среди общественных низов, — в конце концов оказалось одной из главных причин признания его римскими императорами. В их глазах сила христианства состояла прежде всего в его воздействии на широкие массы населения.

Важным показателем идейной эволюции христианства ко времени Цельса и одновременно доказательством наблюдательности этого автора является и то, что он нигде не говорит о враждебности христиан римскому государству и властям. В том единственном месте, где у него идет речь о «мятежном духе» христиан (III, 14), он явно имеет в виду враждебность христиан к другим религиям, а не к государству.

Много места в сочинении Цельса уделено опровержению одного из основных моментов христианского верования — воскресения во плоти. В канонических евангелиях воскресение Иисуса после распятия считается важнейшим доказательством его божественности, причем, например, у Иоанна подчеркивается именно воскресение во плоти. Недаром получило такую известность изречение о Фоме неверующем, который сомневался в этом, пока не «вложил перста в ребра» Иисуса (XX, 25—27). Цельс едко высмеивает представления верующих христиан о воскресении во плоти. Его ироническое восклицание: «Умершие — надежда червей. Какая, однако, человеческая душа стоскуется по разложившемуся телу?» (V, 14) наглядно показывает, сколь несовместимы были представления христианской религии с реальными знаниями того времени. Цельс удачно развенчивает антропоцентристские представления христиан; христиане, по его мнению, «подобны червям, которые стали бы говорить, что, мол, есть бог, а затем следуем мы, рожденные богом, подобные во всем богу; нам все подчинено — земля, вода, воздух и звезды, все существует ради нас, все поставлено на службу нам. Ныне, говорят черви, ввиду того, что некоторые среди нас согрешили, придет бог, или он пришлет своего сына, чтобы поразить нечестивых и чтобы мы прочно обрели вечную жизнь с ним» (IV, 23). Критика Цельса, приверженца старых греко-римских богов, бьет не в бровь, а в глаз по религиозным представлениям христианства.

Здесь все же надо отметить и момент, который ускользнул от внимания античного критика. Несуразные веро-

вания в воскресение во плоти и антропоцентристские представления не были чем-то случайным. Они неразрывно связаны со всей идеологией христианства; более того, они были важнейшим оружием в арсенале христианской пропаганды, так как позволяли представить в максимально конкретной форме картины блаженства верующих в царстве небесном и тем самым во много крат усиливали действенность проповеди среди бедноты и рабов. Их призрачные надежды на воскресение именно во плоти в царстве небесном представляли собой лучшую питательную среду для распространения новой религии. Чем более наивными были эти надежды, тем бóльшим успехом пользовалась среди них та религия, которая обещала им осуществление их чаяний.

В заключительной части своего сочинения Цельс высказал соображения, побудившие его взяться за перо. Несмотря на резко отрицательное отношение к христианству, он требует от христиан лишь политической лояльности по отношению к императору. Коль скоро христиане живут на территории римского государства,— пишет Цельс,— они обязаны «воздать подобающие почести тем, кто им управляет, и выполнять надлежащие обязанности в жизни, пока они не освободятся от этих оков» (VIII, 55). Христианам, по мнению Цельса, «надо защищать царя всей силой, делить с ним справедливо труд, сражаться за него, участвовать в его походах, когда это требуется, и вместе с ним командовать войском» (VIII, 73). На этих условиях они могут получить право открыто исповедовать свою религию, как и все прочие жители империи.

Такая позиция Цельса, близкого к правящим кругам римского государства, свидетельствует о том, что в то время церковь уже представляла собой определенную социальную силу, с которой считались императорские чиновники. С другой стороны, такое обращение к христианам убедительно доказывает, что при Антонинах не было никакого повсеместного преследования христиан. Церковные легенды о бесчисленных мучениках, без страха шедших на пытки «во имя христово», являются лишь благочестивым вымыслом, не находящим обоснования в источниках. Примиренческая линия Цельса по отношению к христианству показывает, наконец, что таким же благочестивым обманом следует считать и заявления церков-

ных апологетов об отрицании ранним христианством греховного светского мира, погрязшего во всевозможных пороках. Тенденция к примирению церкви и империи в конце II в. прослеживается как со стороны церкви, так и со стороны императорской власти. Это и не могло быть иначе, так как в результате своей столетней эволюции, особенно с тех пор как возник монархический епископат, христианство давно уже успело отказаться от «крайностей» Откровения и превратилось во вполне благонамеренную, с точки зрения римских властей, организацию.

§ 6. ЕРЕСИ II ВЕКА

Наличие множества различных течений и сект, ведущих между собой ожесточенную «дарвиновскую борьбу за существование» (Энгельс), является одной из наиболее характерных черт истории раннего христианства. Отцы церкви объясняли эту борьбу течений «кознями дьявола», стремившегося подорвать якобы уже сложившуюся основу истинной веры, исказить ее сущность и всячески помешать ее распространению. От такого толкования, по существу, немногим отличаются рассуждения современных теологов, изображающих эволюцию раннего христианства как постепенное распространение появившегося сразу в законченном виде вероучения. С этой точки зрения, очевидно, пришлось бы считать злонамеренными искажениями многочисленные выступления против отдельных положений христианской догмы, о которых идет речь буквально в любом из канонических сочинений и произведений раннехристианских апологетов.

В действительности дело, разумеется, обстояло совсем по-иному. Для объективного исследователя постоянные предостережения авторов посланий, откровений и евангелий по поводу всевозможных лжеучений, лжепророков и даже лжехристов являются доказательством отсутствия единого, общепризнанного и данного в законченной форме христианского вероучения. Появление в последней четверти II в. большого сочинения Ириния «Против ересей», серьезное внимание, которое уделяет борьбе с еретическими течениями младший современник Ириния Тертуллиан, — все это показывает, что даже к тому времени еще не был завершен процесс формирования христианской

догмы. Ожесточенность борьбы, проскальзывающие в сочинениях ортодоксов упоминания о том, что различные евангелия и послания, главным образом Павла, считались подложными, убедительно доказывают, что осужденные церковью течения имели не меньше оснований претендовать на сохранение заветов первоначального христианства, чем официальная догма.

Само появление епископата, как мы видели, было во многом обусловлено настоятельной необходимостью установить единое вероучение. Больше того, возникновение епископата, призванного установить и санкционировать основы христианского вероучения, на первых порах не только не предотвратило постоянные расколы среди верующих, но, наоборот, еще более усилило их, добавив к прежним разногласиям еще одно новое: по вопросу об авторитете самих епископов. Лишь после упорной и длительной борьбы церковь смогла отмежеваться от еретических течений и поставить их вне официального христианства. Немалую роль в этом сыграло создание новозаветного канона в конце II в. Таким образом, ереси, имевшие столь большое значение в последующей истории христианства, появились лишь в период возникновения епископата и установления канона.

Отличие более поздних ересей от тех, которые существовали во II в., состоит главным образом в том, что ереси последующего времени открыто выступали против признанной церковью и закрепленной в каноне догмы. Ранние ереси не могли выступать против оформленной церковной догмы по той простой причине, что последняя в то время сама еще находилась в процессе формирования.

В нашем распоряжении нет достаточного количества данных, позволяющих определить социальный состав и социальную программу еретических сект II в. Еще труднее проследить, насколько еретические секты отличались в этом отношении от епископальных общин. В сохранившихся сочинениях ранних апологетов и отцов церкви полемика с еретиками ведется в чисто религиозном плане. Поэтому мы не в состоянии теперь вполне точно указать, какие именно социальные группы стояли за тем или иным еретическим течением в раннем христианстве. Тем не менее на основании имеющегося материала можно с уверенностью сказать, что церковный клир представлял ин-

тересы зажиточной верхушки христианских общин, а сторонники ересей вербовались главным образом из рабов, вольноотпущенников и прочей городской бедноты. Именно эти социальные группы больше всего стремились к немедленному осуществлению царства божьего, они же решительно выступали против тенденций к примирению с императорской властью. Наконец, характерная для многих еретических групп проповедь аскетизма также находила отклик прежде всего среди бедноты.

Во II в. церковь вела борьбу в трех основных направлениях: против иудео-христианства, монтанизма и гностицизма. Каждое из этих течений, за исключением, возможно, монтанизма, состояло из большего или меньшего количества сект. Хотя церковь прилагала величайшие усилия к уничтожению еретических сочинений, вследствие чего до нас дошли лишь жалкие крохи некогда обильной антицерковной литературы, все же, благодаря множеству полемических высказываний у Иринея, Тертуллиана и Евсевия, мы можем получить достаточно четкое представление об оппозиционных течениях внутри христианства.

Относительно хорошо мы информированы о борьбе церкви с иудео-христианством. Невозможность быстро и радикально порвать с иудаизмом, необходимость лишь постепенной эволюции в этом направлении предопределили и длительность и ожесточенный характер борьбы с иудео-христианскими течениями. Так как христианство не имело еще единого общепризнанного руководства, отказ от основных идей Откровения неизбежно вел к появлению ряда сект, которые выступали против нововведений и отстаивали позиции первоначального христианства. К числу этих сект принадлежали эбиониты, назареи, элксайты и др. Приверженцев этих сект объединяло стремление как-то согласовать и сочетать иудаизм с христианством.

Наиболее подробные сведения сохранились у нас об эбионитах. О них писали Иринея и Тертуллиан, посвятил специальную главу этой ереси и Евсевий (ук. соч., III, 27). Как следует из сообщения Иринея, эбиониты, в отличие от гностиков, соглашались, что мир сотворен богом, а не какой-то промежуточной силой, но «они пользуются только евангелием Матфея, отвергают апостола Павла, называя его отступником от закона. Относительно пророческих писаний они стараются объяснить их замысловато;

совершают обрезание, соблюдают обряды закона и образ жизни иудеев, так что поклоняются Иерусалиму, как будто он был домом божьим» (I, 26, 2).

Эта сжатая и все же достаточно четкая характеристика религиозных взглядов эбионитов как бы переносит читателя ко временам Откровения и Послания к римлянам, наиболее древних памятников христианской литературы. В Откровении царство небесное мыслится в виде небесного Иерусалима, а Послание к римлянам признает обрезание, закон и весь образ жизни иудеев. Все, что Иринеи инкриминирует эбионитам как отступление от христианства, в действительности является соблюдением предписаний наиболее ранних христианских сочинений.

Важный момент для характеристики эбионитов добавляет Тертуллиан, отмечая, что они признают Иисуса не сыном божьим, а лишь одним из пророков. Очевидно, эбиониты возражали против в то время уже канонизированного евангелия от Иоанна, в котором наиболее четко проводится тезис о богочеловеческой природе мифического основателя христианства. Более подробно на этой стороне учения эбионитов останавливается Евсевий, подчеркивающий (III, 27), что эбиониты почитали Иисуса «бедным и обыкновенным человеком, который только за усердствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Марией». Согласно Евсевию, другая группа эбионитов принимала рождение Иисуса от Марии и святого духа, но «не соглашалась исповедать его словом и премудростью бога». Евсевий добавляет, что эбиониты почитали субботу и вообще вели образ жизни, подобно иудеям, хотя праздновали также и воскресные дни. Имеющиеся в нашем распоряжении сведения об эбионитах показывают, что они были типичной иудео-христианской сектой, стремившейся к примирению иудаизма с христианством. Этим объясняются их возражения против тех приписываемых апостолу Павлу посланий, в которых наиболее резко выступают антииудейские моменты.

К сожалению, нет никаких сведений о социальном составе эбионитов. Единственным указанием может послужить само название секты. «Эбион» по-древнееврейски значит «бедняк», «нищий». По-видимому, приверженцы эбионитов вербовались из еврейской бедноты. В церковной литературе по этому вопросу нет единогласия. Тертуллиан

считает, что название секты происходит от имени ее основателя Эбиона; Евсевий же презрительно заявляет, что эбиониты были названы так «за скудость своего ума».

Этот издевательский выпад Евсевия продиктован только ненавистью к еретикам. По всем данным более ранних авторов, «эбиониты» — это самоназвание секты, а не прозвище, данное ее противниками. Эбиониты имели свое евангелие, содержание которого, если верить Иринею, было близким к евангелию от Матфея. Текст евангелия эбионитов не сохранился.

Близки к эбионитам, по-видимому, и две другие иудео-христианские секты: назареев и элксайтов. О последних кое-что сообщает Евсевий (ук. соч., VI, 38). Они, как и эбиониты, отвергали послания Павла, но признавали весь Ветхий завет и некоторые евангелия. Основатель этой секты Элксай, по сведениям других христианских источников, жил во времена императора Траяна, следовательно в начале II в., и написал сочинение, содержащее смесь иудейских и христианских понятий.

Иудео-христианские секты были осуждены на гибель всем ходом исторического развития христианства. Состав этих сект мог пополняться почти исключительно из иудеев. Во время возникновения христианства в нем господствовали все те положения эбионитов, которые были сочтены еретическими уже к концу II в. Однако постепенное распространение новой религии среди многоплеменного населения Средиземноморья неизбежно вело к подрыву влияния в ней иудео-христианских течений.

Значительно более серьезную борьбу церковь вела с монтанизмом. Как и иудео-христианские ереси, монтанизм впитал многие моменты первоначального христианства. Однако он воспринял оттуда не иудейские, а, наоборот, именно внеиудейские положения. Борьба церкви с монтанистами была длительной и исключительно упорной; только после больших усилий церкви удалось одержать победу над этой влиятельной ересью II в.

Сочинения монтанистов до нас не дошли. В сохранившихся источниках имеются упоминания об их евангелиях, посланиях и аналогичной литературе; в частности, Евсевий (ук. соч., V, 16) называет некое сочинение монтаниста Астерия Урбана. Также не сохранились писания противников монтанизма, специально занимавшихся этой

ересью,— Аполлинария, Аполлония, Мильтиада и др. Однако довольно большое внимание уделяли монтанизму Иринея, Тертуллиан и Евсевий. Тертуллиан в последний период своей деятельности выступил в поддержку монтанистов. Евсевий посвятил этой ереси шесть больших глав в пятой книге своей «Церковной истории». На основании этих и некоторых других источников можно получить достаточно надежное и отчетливое представление о монтанизме.

Название ереси восходит к имени ее основателя Монтана. Он был жрецом богини Кибелы во Фригии (Малая Азия), оскотил себя во время мистерий, затем принял христианство и вскоре приобрел большое влияние в местных христианских общинах. Монтанизм иногда называли катафригийской ересью. Евсевий со слов своих предшественников сообщает, что «некто по имени Монтан, сказывают из числа вновь уверовавших, от чрезмерного желанья первенства подвергся влиянию противника (дьявола.— *Я. Л.*) и вдруг, пришедши в состояние одержимого и иступленного, начал говорить и рассказывать странные вещи, то есть пророчествовал вопреки обычаю, издревле преданному и преемственно сохраняющемуся в церкви» (ук. соч., V, 16). Несколько дальше Евсевий приводит сообщение Аполлония о том же Монтане: «Он учил расторгать браки, издавал законы о постах. Пепузу и Тимион, небольшие города Фригии, называл Иерусалимом с намерением собрать туда людей из всех стран. Он поставил сборщиков денег и, под именем приношений, допустил лихоимство» (там же, V, 18).

В качестве главных деятелей монтанистской ереси источники упоминают, кроме Монтана и Теодота, двух пророчиц: Прискиллу и Максимииллу. Все они проповедовали в середине и второй половине II в., в период возникновения епископата.

Как видно из высказываний апологетов ортодоксального христианства, монтанисты продолжали признавать дар пророчества и благодати не только за клириками, в частности епископами, но и за рядовыми верующими. Основная полемика против монтанизма велась церковниками вокруг именно этого вопроса. Они указывали, что пророчества Монтана, Прискиллы и Максимииллы не осуществились и, главное, что монтанисты пророчествовали

«вопреки обычаю, издревле преданному и преемственно сохраняющемуся в церкви». Последнее замечание, понятно, неверно; все, что мы знаем о монтанистах, ни в малейшей степени не противоречит ранним посланиям Павла. Ярость церковников вызывалась прежде всего тем, что монтанисты выступали против епископата. Отец церкви Иероним (Соч., I, 188) сообщает: «У нас первое место занимают епископы, у них епископы на третьем месте, а первое место занимают патриархи города Пепузы во Фригии, а второе — так называемые товарищи (κοινοῦχοι), и таким образом епископы скатываются на третье, почти последнее место». В период формирования монархического епископата монтанизм представлял для него наиболее серьезную угрозу.

Однако разногласия между монтанизмом и официальной церковью заключались не только в этом: монтанисты, в отличие от церковников, продолжали ожидать второго пришествия в ближайшем же будущем, как полагал и автор Откровения. То, что Монтан называл Пепузу Иерусалимом, было связано с верой во второе пришествие в этом городке. Монтанисты бросали дома и имущество, чтобы отправиться в Пепузу и лицезреть там «небесный Иерусалим». Именно поэтому монтанистов часто называли пепузитами.

Сильная эсхатологическая струя в этой ереси предопределила многие другие положения монтанистов, отличающиеся от официальной церковной догмы. Они устраивали три сорокадневных поста в году вместо одного большого поста, признаваемого церковью. Монтанисты резко выступали против повторного брака, разрешаемого церковью. Они, наконец, сохранили практику первоначального христианства и в отношении совместных трапез, от чего отказалась церковь уже в середине II в. В этом смысле следует понимать свидетельство Евсевия о сборе денег среди монтанистов. Аскетизм их сторонников логически вытекал из положения о близком конце мира. Эта черта не была чем-то присущим одним только монтанистам; она характерна и для многих ересей последующих веков. Ожидание грядущего конца мира, естественно, должно было вызывать пренебрежение к материальным благам и усиливало стремление заслужить долю в царстве небесном путем умерщвления плоти.

Итак, со всеми характерными чертами монтанизма мы встретились уже при рассмотрении содержания наиболее ранних христианских сочинений. Сила монтанизма в том и состояла, что он непосредственно продолжал тот круг идей, из которого выросло христианство и от которого отказалась церковь, стремившаяся с момента своего возникновения к примирению с античными порядками.

Возникший во Фригии и Мисии монтанизм быстро распространился не только в восточной, но и в западной половине империи. Как уже упоминалось, сторонником монтанизма оказался крупнейший из христианских апологетов II в., карфагенский пресвитер Тертуллиан. Писатель Предестинат сообщает, что против катафригийцев «писал св. Сотер, папа римский, и Аполлоний, предстоятель эфесский. Им возразил карфагенский пресвитер Тертуллиан. Он защищает Монтана против вышеуказанного папы римского Сотера, утверждая, что ложно обвинение в крови младенцев, что они признают троицу в единстве божества, покаяние падших, те же таинства и общую с нами пасху».

Упомянутое «обвинение в крови младенцев», которое церковь адресовала монтанистам, есть не что иное, как мотив ритуального убийства, в котором, под названием «тиестовых пиршеств», античные критики христианства, в частности Цельс, обвиняли христиан. Церковь, в свою очередь, постоянно обвиняла в нем всех своих противников. Выступление Тертуллиана достаточно убедительно свидетельствует о ложности этого обвинения.

В различных источниках имеются сведения о распространении монтанизма в Африке, Риме, Галлии и на Балканах, не говоря уже о Малой Азии, где монтанизм пользовался особенной популярностью. Корни успеха монтанистов в массах лежали в том, что, в отличие от официальной церкви, стремившейся к примирению с властями, монтанисты своей проповедью скорого конца мира и связанным с ней аскетизмом представляли течение, оппозиционное господствовавшему тогда социально-политическому строю. Эсхатологические чаяния монтанистов выражали протест против угнетения и порабощения широких масс населения. Поэтому монтанисты пользовались поддержкой «бедных, сирот и вдов» (Евсевий, ук. соч., V, 18).

Борьба церкви с этой ересью велась с особенным ожесточением. По-видимому, не без основания монтанисты

называли своих противников «пророкоубийцами» (Евсевий, ук. соч., V, 16). Максимилла жаловалась, что ее гонят от верующих, «как волка от овец» (там же). В целях осуждения катафригийской ереси были созваны первые в истории местные соборы епископов. Церковь стремилась использовать против монтанистов авторитет христиан, павших жертвой преследований в Лугдуне при Марке Аврелии.

Наконец, после победы христианства на монтанистов со всей суровостью обрушился и государственный аппарат — сначала Римской империи, а впоследствии и Византии. Вплоть до VIII в. императорами издавались суровые указы против монтанистов.

Подавление монтанизма означало окончательный разрыв с идеологией Откровения и ранних посланий. Место этих сочинений занимают канонические евангелия, в которых были максимально вытравлены следы круга идей первоначального христианства.

Третьим еретическим течением, с которым пришлось столкнуться церкви во II в., был гностицизм. Название ереси происходит от греческого слова γνῶσις, означающего «познание», «знание». Разумеется, у гностиков не было даже малейшего намека на какие-либо положительные знания. Для сторонников этой ереси речь шла о познании не природы, а бога. Гностиков волновал лишь вопрос о взаимозависимости материи и бога. Считая материю греховной, гностики полагали, что благое божественное начало не могло оскверниться созданием материального мира и поэтому вводили между богом и природой целый ряд промежуточных звеньев. Определение этих-то промежуточных, более или менее божественных элементов (в терминологии гностиков — эонов) они называли гносисом, т. е. познанием.

Примером типичного для гностиков рассуждения может послужить следующая выдержка из Ириней (I, 11): «На первом месте (в учении гностика Валентина.— Я. Л.) стоит пара, из которой одно называется Неизреченным, второе — Молчанием. Затем из этой пары возникла другая, из которой одно он называет Отцом, другое — Истиной. Плодом этой пары явились Слово и Жизнь, Человек и Церковь; все это — первая восьмерка. А от Слова и Жизни, говорит он, произошли десять сил... а от Чело-

века и Церкви — двенадцать... Он устанавливает две грани: одна, между Бездной и прочей Плеромой, отделяет сотворенные эоны от нерожденного Отца; вторая грань отделяет их мать от Плеромы. Христос произошел не от эонов, пребывающих в Плероме, а от оказавшейся вне ее матери... В качестве мужчины Христос, отряхнув с себя тень, устремился к Плероме. А мать, оставленная с тенью, лишенная духовной субстанции, произвела другого сына. Это демиург (творец.— *Я. Л.*), которого Валентин называет вседержителем мира».

Все эти бредовые фантазии о бесконечных парах эонов не были изобретением христианских гностиков. Гностицизм возник еще до появления христианства. В частности, его влияние ощущается в некоторых сочинениях Филона Александрийского. Сумбурный, полный мистики, гностицизм представлял собой одно из течений греко-римской философии в период ее упадка. Христианский гностицизм был попыткой как-то согласовать положения новой религии с идеалистической философией того времени и, по существу, являлся лишь одним из ее ответвлений.

В отличие от иудео-христианских и монтанистской ересей, от которых не сохранилось ни одного сочинения, до нас дошло некоторое количество произведений как греко-римских, так и христианских гностиков. В частности, уже в послевоенные годы был найден большой архив гностической литературы в Хенобоскионе в Египте. К сожалению, тексты из этого архива еще не опубликованы. Кроме того, в антиеретических сочинениях II в. у Иринея, Тертуллиана и других церковных писателей основное внимание уделяется полемике с гностицизмом, который, наряду с монтанизмом, представлял собой главную угрозу для ортодоксально-церковной догмы. Попутно заметим, что в некоторых канонических произведениях сохранилось отчетливое влияние гностицизма.

Борьба между гностицизмом и ортодоксальным христианством велась в основном вокруг двух вопросов. Во-первых, гностики пытались максимально элиминировать из христианства все иудейские элементы. Во-вторых, споры шли вокруг божественности Иисуса. В связи с этими основными объектами спора разгоралась полемика и по многим частным вопросам, в том числе и между отдельными течениями внутри гностицизма.

Гностики, как правило, отвергали Ветхий завет, считали иудейского бога Ягве одной из сил зла и проводили резкую грань между Ягве, называемым в их учении Ялдабаотом, и богом-отцом христианского вероучения. Некоторые секты гностиков ввиду этого превозносили всё осуждаемое в Книге бытия: Змия, Каина и т. д. Одна из влиятельных гностических сект так и называлась наасеями или офитами. Эти названия восходят к древнееврейскому «наш» и греческому $\delta\phi\iota\varsigma$, означавшим библейского Змия. Исходя из этих предпосылок, идеологи гностицизма отвергали те новозаветные послания и частично евангелия, в которых особенно сильно выступали иудейские элементы.

С другой стороны, гностики полемизировали с догматом о богочеловеческой природе Иисуса, изложенным в синоптических евангелиях. Они пытались различными путями найти выход из евангельских противоречий. Некоторые из них отвергали рождение Иисуса от Марии, другие, напротив, считали Иисуса человеком, в которого лишь благодаря его праведности вселился дух божий. Они проводили различие между человеком-Иисусом и мессией-Христом, аргументируя это тем, что распятию мог быть подвергнут только человек, а не мессия.

Наиболее ранними представителями христианского гностицизма были Карпократ, Керинф и Кердон. Первый из них, по Евсевию, был «родоначальник ереси гностиков» (ук. соч., IV, 7). Согласно Иринею, они действовали в первой половине II в. Керинф, родом из Египта, «учил, что мир сотворен не первым богом, но силою, которая далеко отстоит от этого превысшего первого начала... Иисус, говорит он, не был рожден от девы (ибо это казалось ему невозможным), но... был сыном Иосифа и Марии и отличался от всех справедливостью, благоразумием и мудростью. И после крещения сошел на него от превысшего первого начала Христос в виде голубя; и потом он возвещал неведомого отца и совершал чудеса; наконец, Христос отделился от Иисуса, а Иисус страдал и воскрес. Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданий» (I, 26, 1). Кердон, по словам Иринея (I, 27, 1), проповедовал в Риме при епископе Гигине (около 140 г.) и учил, что «бог, проповеданный законом и пророками, не есть отец господина нашего Иисуса Христа, потому что первого знали, а последний был неведом».

Таким образом, уже у родоначальников христианского гностицизма отчетливо проявляются основные моменты учения, развивавшегося их последователями. Здесь мы видим противопоставление Ягве и бога-отца, называемого «превысшим первым началом», налицо также последовательно проводимое различие между смертным Иисусом и божественным мессией — Христом и, наконец, в зародыше имеется учение об эонах, посредниках между всеблагим богом и греховным миром.

Самым крупным представителем христианского гностицизма был Маркион, о котором сохранилось множество сведений в антиеретических произведениях. Тертуллиан написал специальное сочинение в пяти книгах «Против Маркиона». Много места ереси маркионитов уделяли Иринею и его предшественник Юстин, не говоря уже о более поздних отцах церкви.

Маркион был богатым судовладельцем из Понта, римской провинции в Малой Азии; поэтому Тертуллиан называет его иронически «штурманом моря Евксинского» (так называлось в древности Черное море). Маркион прибыл в Рим одновременно с Кердоном; при вступлении в римскую общину он внес очень большую сумму в 200 тысяч сестерциев и занял здесь видное место. Борьба с Маркионом продолжалась довольно долго. Его дважды отлучали от римской общины, но, по словам Тертуллиана, он под конец жизни раскаялся и умер правоверным христианином. Влияние его было столь велико, что ему был в последний раз «дарован мир» при условии, «чтобы он взялся привести опять в церковь отлученных им от нее».

Возмущаясь «бесстыдным богохульством» Маркиона, Ириней сообщает, что учение этого «ересиарха» состояло в следующем (I, 27, 2): «Проповеданный законом и пророками бог есть виновник зла, ищет войны, непостоянен в своем намерении и даже противоречит себе. Иисус же происходил от того отца, который выше бога, творца мира, и... явился жителям Иудеи в человеческом образе, разрушая пророков и закон и все дела бога, сотворившего мир». «Маркион,— продолжает Ириней,— внушал своим ученикам, что он достойнее доверия, чем апостолы, передавшие евангелие, а сам передал им не евангелие, а только частицу евангелия. Подобным образом он урезывает и послания апостола Павла, устра-

няя все то, что апостолом ясно сказано о боге, сотворившем мир».

Маркион отрицал человеческую природу Иисуса. Поэтому рассказ о распятии и о последующем воскресении он толковал символически, а не как описание подлинных событий. Против этой идеи Маркиона, развитой впоследствии другими гностиками, резко выступили его противники, которые прекрасно понимали, что легенда о распятии и о воскресении Иисуса является сильнейшим орудием христианской проповеди. Догмат об искуплении грехов человеческих кровью христовой не допускал никакой символической трактовки «страстей господних». По всей вероятности, именно в борьбе с маркионизмом были созданы родословные Иисуса, сохранившиеся в евангелиях от Матфея и от Луки.

Характерной чертой учения Маркиона, как, впрочем, и многих других гностиков, был аскетизм. Маркион не только высказывался против второго брака, но и вообще проповедовал безбрачие. В этом плане Маркион выступал в качестве последователя римского стоицизма. Недаром Тертуллиан называет его «ревностным стойком».

Последующие гностики продолжали развивать маркионизм, главным образом придумывая все более туманные системы всяческих эонов в духе приведенных выше бредомствований гностика Валентина. Наиболее четкое и систематическое изложение учения христианских гностиков мы имеем в одном из хенобоскионских сочинений — в Апокрифе Иоанна. Здесь рассказывается об откровении, переданном Иисусом на горе Елеонской Иоанну; сочинитель предупреждает, что содержание апокрифа может быть сообщено только людям достойным и способным понять его. Согласно этому откровению, бог является высочайшим существом «в мире света», который в корне отличается от нашего материального мира. Так как мы связаны только с материальным миром, то не в состоянии понять бога.

Божественные существа — эоны — родились, согласно этому апокрифу, следующим образом. Из отражения облика бога в воде возникло женское божество, эон Барбело, которая создала ряд других эонов, в том числе и «искру божью» — Христа; последний называется в этом апокрифе Хрестом («Полезным»). Один из эонов, София («Муд-

рость»), родила злое и уродливое существо Ялдабаота, которого она укрыла от других божеств и который не знал о существовании «мира света». Этот Ялдабаот и есть библейский Ягве, создавший материальный мир и человека. Так как в человека была по указанию верховного бога вдохнута искра божья, то в каждом человеке идет постоянная борьба между божественным и материальным началом. Эдем, земной рай, был создан Ялдабаотом, чтобы убить в Адаме стремление к «миру света»; с этой же целью была сотворена женщина. Но бог посадил в эдеме древо познания, и Христос склонил Адама отвесть от плодов этого древа. Потоп был делом Ялдабаота, Ной же действовал по указанию бога. Жена Ноя, Нория¹, по наущению Ялдабаота трижды сжигала ковчег. Чтобы выйти из-под власти Ялдабаота, требуется познание — гносис. Освободиться от злого начала могут все люди, так как в каждом имеется искра божья. Если в человеке побеждает зло, его душа после смерти переселяется в другие существа вплоть до преодоления злого начала. Вечная гибель суждена лишь тем, кто, познав истину, откажется от нее.

В приведенной разновидности христианского гностицизма явно ощущается сильное влияние иранского круга представлений о постоянной борьбе добра и зла. Библейская космогоническая схема переработана здесь таким образом, что все иудейские элементы оказываются порождением злого начала Ялдабаота. Одновременно в гностической космогонии фигурирует Христос не в его евангельском виде, но как извечно существовавшее доброе начало, не равное, но подчиненное богу-отцу. В этом виде Христос, по существу, близок Агнцу новозаветного Откровения Иоанна. Таким образом, развиваясь в том же антииудейском направлении, что и официальное церковное вероучение, христианский гностицизм все же во многом от него отличался.

Как отмечалось, влияние гностиков было весьма велико уже во времена Цельса. Недаром он в своем сочинении уделяет основное внимание не победившей впоследствии официальной церковной догме, а именно христианскому гностицизму.

В борьбе против гностицизма церковники, как свиде-

¹ В той же хенобоскионской коллекции имеется особое сочинение «Книга Нории».

тельствует Цельс, многократно переделывали «первоначальную запись евангелия». Целью этих переделок было не восстановление подлинного христианского вероучения, а, наоборот, включение отдельных положений гностиков в канонизированные сочинения, чтобы таким путем вывести себя из-под критики и привлечь на свою сторону часть сторонников гностицизма. Этим объясняется двукратное примирение римской общины с Маркионом; это же было причиной того, что в посланиях Павла проводится, согласно учению гностиков, градация между духовными и душевными людьми (I Кор., II, 14 сл. и др.). Это же, наконец, вызвало резкий тон полемики против иудаизма во многих местах канонических евангелий.

И все-таки в борьбе с церковью гностицизм не мог победить. Философские спекуляции гностиков, особенно после Маркиона, не были понятны массам; их критика евангельского мифа о богочеловеке наносила сильнейший удар по наиболее действенному оружию христианской проповеди. Гностицизм, вне зависимости от того, выступал ли он в греко-римском или христианском облике, был лишен массовой базы.

Борьба со всеми перечисленными ересями сыграла большую роль в развитии христианства во II в. В полемике с этими внутренними врагами окреп епископат, были заложены основы ортодоксальной догматики, укрепились связи между общинами, появились первые, пока еще местного значения, съезды епископов — соборы. Эта же борьба заставила церковников произвести отбор богословских сочинений, канонизировать часть писаний и отвергнуть прочие. Главным образом в борьбе против ересей и ради этой борьбы был создан канон новозаветных произведений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выше были рассмотрены все основные, датируемые I и II вв. н. э., источники, относящиеся к вопросу о возникновении христианства и его первоначальной истории. Опираясь на них, мы стремились наметить главные вехи эволюции христианства от его зарождения вплоть до оформления в самостоятельную религию. В III век христианство вступает уже в качестве вполне сформировавшейся религиозной системы; оно обладает к этому времени своей собственной, довольно обильной литературой, в которую уже входят все без исключения новозаветные сочинения; оно располагает также относительно централизованной церковной организацией. Рассмотрение дальнейшей эволюции христианства не входит в задачу настоящей книги, посвященной проблеме его происхождения. Все же для полноты картины необходимо, хотя бы в самых общих чертах, остановиться и на характерных моментах этой эволюции вплоть до победы христианства в начале IV в. К тому же в изложении истории христианства во II в. у нас, по необходимости, остались два пробела, которые возможно заполнить лишь путем привлечения более поздних источников.

Начнем с этих пробелов. II век в общем и целом отличается быстрым распространением новой религии. Правда, в сочинениях таких апологетов, как Юстин или Тертуллиан, воздействие христианской проповеди по вполне понятным причинам всячески преувеличивалось. Все же значительный рост числа христианских общин и их состава представляется неоспоримым. Возникает вопрос: нельзя ли попытаться, хотя бы приближенно, определить численность христианских общин в первые века их существования.

ния? Для II в. у нас таких данных нет; никто из сколько-нибудь серьезных историков не принимает ныне в расчет сообщений Деяний апостолов о многих тысячах верующих в иерусалимской общине и аналогичных фантастических вымыслов. Однако для середины III в. кое-какие данные такого рода имеются. Так, у Евсевия (ук. соч., VI, 43) приводится датируемое 251 г. Послание римского епископа Корнелия, в котором сообщается, что в римской общине было в то время 46 пресвитеров, 7 диаконов, столько же иподиаконов, 42 прислужника, 52 экзорциста (заклинателя), чтеца и привратника, более 1500 вдовиц и немощных. Сделанные на основании этих данных подсчеты позволяют полагать, что количество христиан в Риме составляло в середине III в. от 30 до 50 тысяч при общем числе жителей, доходившем до полутора миллионов. В то же время в Карфагене засвидетельствовано всего лишь 8, а в Александрии даже 6 пресвитеров. Следовательно, в этих крупнейших городах римской державы было примерно в шесть раз меньше христиан, чем в Риме.

Согласно подсчетам протестантского богослова А. Гарнака, около 325 г., следовательно уже после того как христианство стало фактически правящей религией в империи, оно преобладало лишь в Малой Азии, Армении и Фракии. В то время оно пользовалось значительным влиянием в Сирии, Египте, северо-западной Африке, южной Испании и некоторых приморских районах других областей Средиземноморья. Слабое распространение христианства отмечается к этому времени в центральных областях Балканского и Пиренейского полуостровов, а также в Италии и Сицилии. В других провинциях римской державы наличие христианских общин вообще не засвидетельствовано. Подсчеты Гарнака показывают, что в начале IV в. христиане вряд ли составляли более 10—15% населения римской державы. Разумеется, количество христиан на рубеже II и III вв. было значительно меньше.

Остановимся еще на одном вопросе, оставшемся нерассмотренным в предыдущем изложении, — на вопросе о так называемых гонениях на христиан. В церковной литературе обычно говорится о сотнях и чуть ли не тысячах христианских мучеников; при чтении этой литературы создается впечатление, что христианство с самого начала своего существования было преследуемой религией. Это

сильное преувеличение. В римской державе не было преследований за веру. Они, кстати говоря, были невозможны в столь многоплеменном государстве. Общая линия римских властей по отношению к покоренным народам характеризовалась стремлением привлечь на свою сторону имущие классы местного населения. Необходимым же условием для этого была веротерпимость. Преследования на религиозной почве применялись властями только тогда, когда сторонники той или иной религии выступали против римского господства, как, например, во время еврейских восстаний в I и начале II в. Христианство как религия не выступало против римских властей. Раннее христианство, как известно, быстро отказалось от бунтарских настроений Откровения; последующие раннехристианские сочинения призывают к повиновению начальству и осуждают любые попытки не только мятежей, но даже непокорности. Однако совершенно ясно, что эти призывы далеко не всегда достигали цели. Самый факт постоянного их повторения показывает, что рядовые верующие далеко не всегда проявляли желание подчиняться властям. Но после образования церкви центр тяжести христианской пропаганды был полностью перенесен на проповедь царства небесного и в ней окончательно возобладала тенденция к полному примирению с властью имущими.

На протяжении I и II вв., очевидно, имели место кое-какие преследования христиан; о них упоминается в Откровении, в переписке Плиния с Траяном и в некоторых других источниках. Однако все эти преследования велись от случая к случаю, были отделены десятилетиями спокойствия. Общее направление политики римских властей по отношению к христианам в I и II вв. оставалось таким же, каким оно охарактеризовано в ответе Траяна Плинию (см. стр. 136). Это видно и из христианской литературы; в апологиях Юстина и особенно Тертуллиана почти все римские императоры охарактеризованы как люди справедливые, относившиеся к христианству с полной веротерпимостью.

Лишь в III в. положение резко меняется. Для середины этого столетия, а затем для времени правления Диоклетиана и его преемников (с 284 г.) засвидетельствованы массовые, одновременно в масштабах всей империи, гонения на христиан. Об этих преследованиях сохранилось

довольно большое количество сведений. Но, как неоспоримо доказывается всеми источниками, в это время государственный аппарат преследовал церковь не по религиозным, а именно по политическим соображениям. К тому же и эти гонения были кратковременными. В промежутках между ними церковь пользовалась полной легальностью. Ярким тому примером может служить инцидент с ересью Павла, епископа антиохийского, при императоре Аврелиане (270—275 гг.). Когда в Антиохии возник раскол, Аврелиан приказал передать церковный дом «тем, с кем италийские и римские епископы имеют переписку об учении веры» (Евсевий, ук. соч., VII, 30). Этот факт свидетельствует, с одной стороны, о полной легальности христианства, а с другой, о том, что римские епископы в глазах императоров были представителями церкви во всеимперском масштабе. Отсюда видно также, что верховными судьями в конфликтах между христианами по вопросам веры были те же языческие императоры. Ясно, что в таких условиях гонения на христиан могли иметь только эпизодический характер.

* * *

И внутреннее и внешнеполитическое положение империи в III в. благоприятствовало распространению христианства. Период экономического подъема окончился вместе с Антонинами. При следующей династии Северов (193—235 гг.) тенденция к обострению внутривластных противоречий проявляется с нарастающей силой. Ни один император, как правило, не вступал на престол без длительной борьбы с соперниками. Все более ухудшаются отношения между императорами и представителем интересов рабовладельческой знати — сенатом. Основной, не только военной, но и социальной опорой власти при Северах становится армия. Эту тенденцию ярко иллюстрируют слова, приписываемые основателю династии Септимию Северу, который перед смертью советовал сыновьям: «Будьте дружны между собой, обогащайте солдат, об остальном не заботьтесь». Однако этот совет оказался неосуществимым; на протяжении 42 лет правления Северов сменилось восемь императоров, причем из них только один умер своей смертью.

Разумеется, ожесточенная борьба между претендентами на власть была лишь проявлением значительно более глубоких противоречий социально-экономического порядка. Кризис рабовладельческого способа производства сковывал дальнейшее развитие производительных сил и резко обострял противоречия между классами. Во время Северов прослеживается дальнейший подъем активности масс. Писатели этого периода постоянно жалуются на рост так называемого разбойничества, которое было тогда одной из форм протеста против угнетения. О «разбойниках» много пишет Апулей. В самой Италии долгое время был неуловимым некий Булла, который советовал господам «кормить своих рабов, чтобы те не были вынуждены идти в разбойники». Почти одновременно в Галлии действовал другой «разбойник», Матерн. К середине III в. активность масс выливается в ряд народных восстаний.

После гибели последнего императора из династии Северов, Александра Севера, в течение полувека продолжается так называемый кризис III века, во время которого Римская империя находилась на краю гибели. За это время сменилось около трех десятков императоров, официально признанных сенатом, не говоря уже об еще более многочисленных узурпаторах. По всей территории государства непрерывно шла борьба между претендентами на власть. Соседи с востока, севера и юга вторгаются в пограничные, а иногда и глубинные провинции, опустошают их и захватывают. Кризис достиг кульминационной точки при Валериане (253—260 гг.). Почти одновременно через Рейн переправились германские племена франков и аламанов, через Дунай перешли готы, дошедшие до самих Афин. Другие готские племена устраивали морские набеги на Малую Азию. Мавры вторглись с юга в провинцию Африку, а блеммийцы (племя на территории современного Судана) опустошали Египет. Однако самую сильную угрозу представлял, пожалуй, Иран. В 260 г. иранский царь Шапур I захватил ряд восточных провинций и даже взял в плен, впервые в римской истории, императора Валериана.

Ввиду того, что центральные власти не могли обеспечить безопасность провинциальной знати, на востоке и на западе стали возникать самостоятельные государства. Правитель небольшой Пальмиры приостановил наступле-

ние персов и в награду за это получил титул императора. Его царство охватывало многие восточные провинции, в том числе и Египет. В Галлии, Испании и Британии в течение более чем десятилетия существовала Галльская империя. В Риме и на Сицилии в это же время происходили восстания рабов и свободной бедноты.

Лишь путем крайнего напряжения всех сил господствовавшим классам Римской империи удалось избежать гибели и постепенно восстановить свою власть. Укрепление империи было связано с деятельностью Диоклетиана (284—305 гг.), со времени которого начинается последний период ее существования — доминат. Этот период характеризуется ликвидацией старых, «конституционных», порядков, окончательным падением роли сената, колоссальным усилением власти императоров, которым отныне воздавались божественные почести. Социальной опорой домината в еще большей степени, чем раньше, стало крупное землевладение. Были разграничены военная и гражданская администрации и вообще реорганизована вся система государственного управления.

Все эти мероприятия способствовали временному укреплению императорской власти; однако они не смогли ликвидировать основные противоречия рабовладельческого строя. После Диоклетиана вновь начинаются междоусобицы. Среди претендентов на императорскую власть был сын одного из соправителей Диоклетиана, Константин, который в борьбе с соперниками привлек на свою сторону христианскую церковь обещанием признать за ней равноправие с другими религиями. Со времени так называемого Миланского эдикта (313 г.) церковь добилась равноправия, а затем и преобладающего положения в империи.

Таковы были социально-экономические и политические условия, в которых боролась за власть и, наконец, достигла победы христианская церковь. Обстановка полного крушения старых порядков, нашествий варваров и всяческих катаклизмов представляла прекрасную питательную почву для христианской проповеди. В условиях, когда колебалось потрясенное в своих основаниях тысячелетнее римское государство, многим представителям не только бедноты, но и среднезажиточных слоев общества казалось, что приближаются «последние времена». Эти настроения умело использовались христианскими проповедниками.

Церковь, несмотря на все попытки примирения с государственным аппаратом империи, все же оставалась в конкретной обстановке того времени наиболее решительным противником старых порядков, и кризис всего социально-политического строя, естественно, должен был пойти ей на пользу. Именно усиление церкви превращало ее независимо от устремлений клира в объективную угрозу всем тенденциям к реставрации старых порядков и вызывало репрессии таких императоров, как Деций, Диоклегиан и др.

В III и начале IV в. христианство развивалось дальше по тому же пути, по которому оно шло в предыдущем столетии. Основные тенденции этого развития сводились: 1) к борьбе за полную легальность, за признание равноправия с прочими религиями; 2) к окончательному отказу от всех «крайностей» первоначального христианства; 3) к дальнейшей разработке собственной догматики и обрядности; 4) к еще большей централизации церкви (местные соборы) и росту влияния клира; 5) к борьбе против старых и новых ересей.

Все эти моменты тесно переплетаются друг с другом; их общей подоплекой были определенные изменения в социальном составе верующих. Начало этого процесса было уже прослежено нами в памятниках второй половины II в.; в III в. он еще более усилился. Постепенно христианские общины стали обрастать все более обширным хозяйством. В их ведении находились не только молельни предыдущего периода, но уже целые церковные дома, а с начала IV в. и храмы со всевозможными предметами культа и богослужебными книгами. В христианской литературе периода гонений сохранились длинные списки конфискованных властями предметов. Сколь значительное место в церковном хозяйстве занимали кладбища, лучше всего свидетельствуют десятки подземных римских катакомб, местами двух- и трехэтажных, простиравшихся на многие километры под самим Римом и его пригородами. Еще более обширной областью деятельности епископов были благотворительные учреждения. Все это разнообразное хозяйство находилось в руках влиятельных богатых христиан, которые постепенно начали заправлять всеми делами общин. Карфагенский епископ середины III в. Киприан жаловался в своей переписке, что епископы «переез-

жают из провинции в провинцию в поисках рынков, обещающих им наибольшие выгоды; они накапливают средства, в то время как голод ощущается в церкви, голод среди братии; при помощи низкой угодливости они добиваются наследств и умножают свои богатства ростовщичеством» («О падших», 6). Не менее показательным и небольшое сочинение Климента Александрийского (рубеж II и III вв.) под характерным названием «Какой богач спасется?». Во время гонений 250-х годов, как видно из писем того же Киприана, большое количество христиан из карфагенской общины подчинилось требованию властей принести жертву богам. Таких христиан называли «падшими». «Падшие» происходили главным образом из имущих слоев общества: само «падение» было вызвано угрозой властей конфисковать их имущество.

Эти изменения в социальном составе христианских общин имели громадное значение для дальнейшей судьбы новой религии. Они усиливали в церкви тенденции к компромиссу с властями и, с другой стороны, делали христианские общины вполне уважаемыми в глазах представителей высших слоев римского общества. Кроме того, эти же изменения предопределили обострение борьбы между различными течениями внутри христианства.

Отказ от бунтарских настроений раннего христианства проходил обычно с немалыми трудностями. Чем решительнее церковь, отражавшая интересы верхушки христианских общин, примирялась с властью имущими, тем более расширялась пропасть между клиром и теми элементами в христианстве, которые в силу своей социальной принадлежности или иных обстоятельств придерживались старой идеологии времен Откровения и первых посланий. До усиления епископата все эти разногласия и противоречия, несмотря на грызнию сект между собой, все-таки как-то уживались в рамках христианских общин; однако в III в. и позже они неизбежно вели к расколам и ставили инакомыслящих вне церкви.

Наряду со старыми ересями: иудео-христианством, монтанизмом и гностицизмом, в III в. появился ряд новых. Некоторые из них, как неоплатонизм, продолжают эсхатологическую и даже хилиастическую линию первоначального христианства, другие — новатиане и с начала IV в. донатисты — протестуют против усиления власти еписко-

пов, трети, савелиане, выступают против устанавливаемого в то время догмата троицы. Большинство перечисленных ересей возникало во времена гонений как протест против примирения клира с «падшими» богатыми христианами. Церковь беспощадно расправлялась с инакомыслящими. Метод расправы был всюду один и тот же: местные соборы епископов, насчитывавшие иногда по несколько сот руководителей отдельных христианских общин, осуждали еретиков и отлучали их от церкви.

Так создавались предпосылки союза между императорской властью и церковью, предпосылки превращения церкви в опору эксплуататорских классов Римской империи. Чем слабее становились в результате обострения кризиса и междоусобиц позиции императорской власти и чем решительнее церковь отказывалась от бунтарских настроений первоначального христианства, тем более сближаются эти две, некогда враждебные друг другу силы. Признание при Константине сначала равноправия, а затем и господствующего положения христианской церкви было логическим завершением всей рассмотренной выше эволюции раннего христианства.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Глава I. Обзор источников</i>	25
§ 1. Христианские источники	26
§ 2. Нехристианские источники	52
<i>Глава II. Римская империя в I в. и социально-экономические предпосылки христианства</i>	66
<i>Глава III. Идеологические корни христианства</i>	79
§ 1. Религии и религиозные культы Римской империи	80
§ 2. Иудаизм и христианство	97
<i>Глава IV. О возникновении христианства</i>	114
<i>Глава V. Христианские общины в первой половине II в.</i>	135
§ 1. Отделение христианства от иудаизма	139
§ 2. Оформление христианской идеологии	150
§ 3. Роль клира по пастырским посланиям	155
§ 4. Иудео-христианская тенденция в новозаветных посланиях	158
§ 5. Учение двенадцати апостолов	163
§ 6. Ранние ереси	168
§ 7. Сочинения апологета Юстина	171
<i>Глава VI. Христианство во второй половине II в.</i>	183
§ 1. Римская империя при Марке Аврелии и Коммодe	183
§ 2. Евангельский Иисус	187
§ 3. Социальная программа евангелий	207
§ 4. Епископальная церковь	220
§ 5. Античные критики христианства	233
§ 6. Ереси II века	243
Заключение	258

Яков Абрамович Ленцман

Происхождение христианства

*

Утверждено к печати редколлегией
научно-популярной литературы
Академии наук СССР

*

Редактор издательства *У. Я. Козан*
Технический редактор *И. Н. Гусева*
Корректор *В. Г. Богословский*

*

РИСО АН СССР № 38—748. Сдано в набор
23/XII 1957 г. Подписано к печати 28/IV 1958 г
Формат 84×108¹/₃₂. Печ. л. 16,75=27,47. 67,1. Уч.-издат. л. 13,9
Тираж 20000 экз. Т-02863. Изд. № 2423. Тип. зан. № 62
Цена 5 р. 20 к.

*

Издательство Академии наук СССР
Москва Б-64, Подсосенский пер., 21

2-я типография Издательства АН СССР
Москва Г-99, Шубинский пер., 10

5 р. 20 к.