

29
В 51

Р. Ю. В И П П Е Р

ВОЗНИКНОВЕНИЕ
ХРИСТИАНСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ



29
В-51

В-51

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

Р. Ю. ВИППЕР

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



31 ИЮЛ 2009

~~БИБЛИОТЕКА
И М С
Инв. № 3395~~

БИБЛИОТЕКА
И М С
Инв. № 1358

З

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1946 ЛЕНИНГРАД

Российский Институт культурно
и природного наследия
библиотека

«С религией, которая покорила Римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы ее понять, необходимо суметь объяснить ее происхождение и ее развитие из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» (Ф. Энгельс. Бруно Бауер и раннее христианство).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Документы раннего христианства были до последнего времени предметом почти исключительно теологического и только отчасти философского изучения; как произведения текущей литературы своей эпохи, как отражение социальных состояний и социальных настроений известного века, ни апокалипсы, ни послания, ни евангелия совсем не изучались.

Благодаря такой узости и однобокости метода могли удержаться до наших дней суждения о христианстве как единой стройной религии, провозглашенной основоположниками, которые жили в эпоху императоров дома Юлиев-Клавдиев (14—68 гг. н. э.), возвестили новую мораль, незнакомую античному миру, и определили принципы построения новой общественной организации, получившей название вселенской церкви. Миф о первоначальном, чистом, неиспорченном христианстве продолжает и теперь существовать, повторяется не только в вероисповедных кругах, но также молчаливо принимается и учеными либерального образа мысли.

Впервые просветители XVIII века стали указывать на искусственность этой конструкции истории христианства, обратили внимание на тенденциозность раннехристианских до-

кументов. Ученые XIX века, работавшие по большей части методами рационалистической школы, не исполнили научной задачи, поставленной веком просвещения. За исключением только Бруно Бауера и Фридриха Энгельса, они принимали всю конструкцию, созданную авторами новозаветных книг; они считали достаточным устранить элемент чудесного и перевести остальное содержание с языка мистики на язык исторической прозы Новейшего времени. Отсюда получались такие уродливые произведения полунучного, полужантастического характера, как столь популярные в конце XIX века «Жизнь Иисуса» («Leben Jesu») и «Новозаветная современность» («Neutestamentliche Zeitgeschichte»), где фиктивные, изобретенные евангелистами II века, романические фигуры Иисуса Христа, апостолов, фарисеев, книжников и мытарей свободно вращаются среди реальной обстановки Палестины и Иерусалима эпохи Тиберия, Клавдия и Сенеки. (Таковы сочинения Давида Штрауса, Кейма, Гаусрата, а также Ренана — *Vie de Jésus.*)

Исследователи XX века (Смит, Робертсон, Дреус, Фридендер, Немоевский), работая иными, можно сказать, противоположными прежним методами, действительно развеяли вековую легенду о происхождении христианства. Они показали, что унаследованная нами, прожившая 1800 лет конструкция возникновения новой религии должна быть перенесена с первой половины I века на вторую половину II века.

Названными учеными выполнена как бы предварительная, отрицательная часть общей исторической задачи; они объяснили нам, что христианство возникло не так, как это изображалось до сих пор. Остается ответить на другие вопросы, осветить положительную сторону дела. А как же было в действительности? Как подготавливалось новозаветное христианство? Кто были его предшественники? Если христианства в законченном виде не было еще в I веке, то в чем состояла реальная религиозная жизнь этого столетия?

Мое исследование есть попытка ответить на эти вопросы. С этой целью я приступил к пересмотру религиозных документов, которые остались нам в наследство от творцов легенды, бывших одновременно и беспощадными разрушителями и искусными изобретателями. Научному исследователю нашего

времени они поставили величайшие затруднения; они передвинули по своему произволу и перепутали хронологический порядок выхода сочинений дохристианских и собственно христианских; они исказили содержание религиозных документов своими вставками и нагромождением в них наслоений, принадлежащих разным временам.

Исследователю нашего времени приходится одновременно быть критиком и реставратором, решать вопросы формального свойства (как, например, вопрос хронологический, вопрос о последовательных редакциях известного документа) и вопросы по существу, свойства материального (как, например, происхождение идей из известной социальной среды, появление новых обрядов или догматов).

Мое исследование ставит задачей рассматривать религиозные документы как свободные от экстаза произведения человеческого ума и воображения, авторов их — как мастеров слова и стиля, работавших за письменным столом, обращавшихся к определенному кругу читателей и слушателей (поскольку масса воспринимала предмет через посредство немногих, чтецов, читавших сочинения вслух), и — что особенно важно — как выразителей известных классовых интересов.

Вполне возможно, что я встречу с упреком в преобладании критики над конструктивностью, в незаконченности моей работы, поскольку я не дал изображения хода развития раннего христианства и ограничился лишь рядом исследований по отдельным вопросам эволюции религиозных идей и социально-религиозного устройства. Мое оправдание в данном случае состоит в том, что работа критики, ведомая передовыми учеными XX века, далеко не закончена, многие, и притом очень важные, вопросы еще не разрешены. В частности, некоторые из вопросов, относящихся к истории раннего христианства, я поднял впервые, и они еще подлежат научному обсуждению. Таков вопрос о хронологическом первенстве «Учения двенадцати апостолов» и «Пастыря» Гермы перед новозаветными сочинениями; таков вопрос о неисторичности «апостола Павла»; таков вопрос о зависимости евангелий от идеологии и литературной манеры Плутарха, — зависимости двойкой: от его биографической концепции и от его демонологической теории.

Что касается определения социальной роли раннего христианства, я ограничился в своей работе рядом замечаний о классовой основе и социальной природе отдельных сочинений двух предшественников христианства — «Учения двенадцати апостолов» и «Пастыря» Гермы, а также двух новозаветных сочинений — Посланий апостола Павла и Евангелия от Луки.

Часть I

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ХРИСТИАНСТВА



1. МИФ О ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ХРИСТИАНСТВЕ И ЕГО РАЗОБЛАЧЕНИЕ

Со времени гуманистов конца XV и начала XVI века в европейской науке появилось понятие о «первоначальном», «чистом» христианстве, зарождение которого определило дату нашего летоисчисления и образовало новую эру истории человечества. Это понятие было тесно связано с попытками очистить тогдашнюю церковь от одолевших ее заблуждений и посторонних наростов и восстановить ее первые, самые ранние формы в том виде, как они были намечены основателями учения, возвестившего миру новое слово. Отсюда исходила критическая работа ученых, которые старались вдвинуть искомую эпоху идеального беспримесного христианства в ограниченные рамки первых веков нашей эры.

Ученые первой половины XVI века, Эразм, Меланхтон, Кальвин, Сервет (*Restitutio christianismi*), были по приемам своим филологами. Их научные методы направлялись соображениями лингвистического и стилистического характера. Озабоченные вопросами чистоты языка текстов, а с другой стороны, руководясь мотивом борьбы с католической церковью, они определили период первоначального христианства в три столетия — от начала проповеди Иисуса Христа до принятия христианства Константином и обращения гонимой до тех пор церкви в господствующую.

В дальнейшем ходе развития науки существенно изменилось мировоззрение ученых, но осталась в силе прежняя задача теологической критики — открыть чистые, первоначальные источники христианства.

У деистов (в Англии XVIII века, в Германии XIX века), отстранивших догматологию и сохранивших только мораль

христианства, уже нет веры в Христа как сына божия, но осталось убеждение в том, что религия, проповеданная гениальным учителем Иисусом и распространенная его учениками, апостолами, составляла основное зерно, из которого выросло громадное древо с многочисленными ответвлениями от главного ствола. В их глазах, все же существовало первоначальное христианство, но только период его был гораздо короче, чем его в свое время определяли гуманисты-реформаторы: он простирался от начала проповеди Иисуса до составления новозаветных сочинений — до момента, когда от выраженной в них религиозной нормы начинают отклоняться разнообразные секты.

По своему мировоззрению либеральные теологи XVIII и XIX веков были рационалистами, отрицали чудеса, вмешательство сверхъестественных сил. Мистические образы новозаветных книг они переводили на язык бытовой прозы или старались истолковать в смысле символическом. Но при всем том они не покидали цели, поставленной еще три века назад, — открыть подлинное, первоначальное христианство.

Для научных приемов рационалистов очень характерна деятельность Давида Штрауса (David Strauss, 1808—1874). Его первая, знаменитая «Жизнь Иисуса» («Leben Jesu», 1835) вышла в момент острого кризиса религиозной мысли в Германии. В этой работе 26-летний доцент теологии, увлекаемый страстью к очищению религии, несомый на крыльях своего дара критического анализа, сводит все евангелические даты, одну за другой, к созданиям мифотворческого воображения учеников и последователей Иисуса. Все детали евангельского изображения у него оказываются преувеличениями или искажениями истинного характера и деятельности Иисуса. В «Жизни Иисуса» 1835 г. нет в сущности личности и жизни Иисуса, нет никакой конкретной истории. Нельзя догадаться, признает ли автор какой-либо основной ствол за разоблаченными им вьющимися паразитарными растениями; 1400 страниц огромной работы заняты только анализом продуктов необузданной религиозной фантазии раннего христианства, только исследованием формации легендарных представлений о Христе.

Понятно, что сочинение Штрауса повергло в ужас церковно-протестантский мир. В самом деле, если оказалось воз-

возможным разложить образ пророка и страдальца на ряд легенд, наслоившихся друг на друга, если вся концепция евангелий есть не что иное, как искусственное нагромождение мифов, то у церкви нет больше прочного основания. Какая может быть вера в спасителя, если все, что рассказывается о провозвестнике христианского учения, — изобретения позднейших авторов? Однако Штраус и сам не хотел такого эффекта; он был преподавателем теологической науки, обучал будущих пасторов, сам готовился идти в священники. По прошествии почти 30 лет, после ожесточенной полемики, в которой были отступления и новые выпады, он выпустил свою вторую «Жизнь Иисуса» (1864). Здесь беспощадный разрушитель отступил назад и, выделив в результате тщательного анализа все легендарные мотивы, эпизоды и речи, все чудеса, недопустимые вообще в глазах рационалистов, построил небольшое, но, по его мнению, прочное здание, заключающее в себе группу *достоверных* фактов в жизни Иисуса и состав *подлинных* слов его учения.

Этой второй своей работе Штраус дал характерное обозначение — «для немецкого народа». Узкий консерватор по своим социальным убеждениям, он как будто хотел напомнить, что в первом сочинении обращался к специалистам, коллегам, к кругам высоко образованных, критически мыслящих людей. В первой работе его занимало само путешествие по океану анализа, сомнений, догадок и конструкций, но не последняя цель, — не тот берег, к которому можно было, наконец, пристать; вторую он предназначал для широких слоев, для простых людей, которым, по его мнению, надо было оставить нечто прочное и положительное, сохранить религиозный приют и убежище. Сам, эволюционируя к атеизму и материализму, он был недалеко от того, чтобы смотреть на религию, как на «опиум для народа». И Штраус капитулировал перед противником, силы которого он в свое время разбил и развеял: он принял центральную легенду, главную концепцию составителей евангелий. Устранив все элементы чудесного, переведя все божественные явления на человеческую обыденность, он принял рассказы евангелий за реальное изображение жизни иудейского пророка, составленное на основании свидетельства палестинских очевидцев. Таким образом, Штраус, сухой,

прозаический критик, рассеявший, казалось, все миражи мифотворчества, поддался все-таки гипнозу мистической биографии, сочиненной евангелистами.

Одновременно со Штраусом, применяя тот же метод, Эрнест Ренан (Ernest Renan, 1823—1892) в своей «Жизни Иисуса» («Vie de Jésus») повторил и пересказал евангельский рассказ в сентиментально-романтическом стиле, который так нравился буржуазии середины XIX века. Оба они совершали одинаковую ошибку: будто бы очищая традицию о возникновении христианства от мифологических наростов в деталях, они принимали безоговорочно основной миф о жизни и учении Иисуса, не замечая того, что тем самым они подчиняются искусно сделанной литературной конструкции, обработке сюжета весьма поздней, не основанной ни на каких непосредственных, подлинных источниках.

С конца XIX века выдвигаются новые методы, появляются исследования, которые подрывают построенную Штраусом, Ренаном и другими представителями рационалистической школы картину первоначального христианства. И без того уже эта концепция либеральных теологов сводила век первоначального христианства до минимума: у них оставались в целости только факты жизни и деятельности Иисуса и его учеников — апостолов; теперь и этому остатку пришел конец, стал угрожать смертный приговор.

Любопытно, что в решительном натиске разрушительной критики в значительной мере принимают участие и консервативные умы, не замечая, в какой мере вносимые ими поправки губительно отзываются на защищаемой ими попрежнему идее «чистого, исконного христианства», возвестившего миру новое слово.

Шюрер (E. Schürer) в самом заголовке своей обширнейшей работы «История еврейского народа в эпоху Иисуса Христа» («Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi»), показавший, что верит в историчность Иисуса Христа, своим исследованием, однако, разрушил большую часть тех деталей, из которых евангелистами составлена была биография земной жизни Иисуса: своими реальными характеристиками иудейских учреждений — описанием храмового быта, состава и деятельности синедриона, положения классов, состояния ре-

лигиозных и политических партий, он, хотя и косвенно, но неопровержимо доказал фантастичность нарисованных евангелистами картин, как, например, сцены изгнания Иисусом менял и торговцев из храма, или суда над ним в собрании высших иерархов, или изображения мытарей в виде скромных, простосердечных, расположенных к филантропии обывателей и т. п. Если послушать Шюрера, все эти эпизоды надо признать фальшивыми, неудачно придуманными иллюстрациями. А если их отнять, много ли останется реального от всего земного странствования Иисуса? Не разлетится ли в прах биография, из которой рационалисты уже выкинули все чудеса?

Голландец Ломан (D. Loman), проповедник радикальной кальвинистской секты, вовсе не думал нападать на общее традиционное построение истории христианства в целом; в частности, ему была чужда мысль разрушать легенду о жизни и деятельности апостола Павла, тем более что, в глазах его религиозных друзей и сообщников, этот деятель самого раннего христианства является единственно правильным выразителем чистого, первоначального учения. Свою работу слепец-ученый предпринял для того, чтобы показать «апостола язычников» в истинном свете. Основная идея Ломана заключалась в том, чтобы связать апостола Павла с гностицизмом, чтобы представить Павла наилучшим, высшим из гностиков, понимая под гносисом просветленное разумом христианство, глубочайшее философское мировоззрение. Упорно преследуя свою цель, Ломан пришел к тому заключению, что сочинения, приписываемые апостолу Павлу, не могли возникнуть в I веке, а должны быть стнесены к первой половине II века, когда в литературе философской и поэт ческой появилось гностическое направление. Нечего и говорить, какие отсюда получилась убийственные результаты для вековой традиции о роли апостола Павла в распространении христианства. Однако ученый не предусматривал всех последствий, к которым должно было привести его открытие: помимо его желания, применение нового научного метода отодвинуло в сторону догматы христианской веры; более того, наука отняла у веры ее главное документальное основание.

Та же участь разоблачителя, вопреки собственному желанию, выпала на долю американца, профессора математики

Уильяма Бенжамена Смита (William Benjamin Smith). Как пуританин, он исходил в своем исследовании из забот и побуждений своего исповедания. Он был полон благоговейного внимания к сюжету своих изысканий, стремился, в противовес неделикатным практическим рационалистам к превращению в человека Иисусу, опять поднять его на степень недосягаемого идеала, опять сделать его божеством. Его реставраторская тенденция выразилась даже в заголовке второго из его сочинений — «Ессе Deus» (1910); тут звучит его новый тезис, которым он хотел заменить жалкое слово, произнесенное невежественным язычником Пилатом «ессе homo (ἵδε ὁ ἄνθρωπος)» (Иоанн. XIX, 6).

Но в то же время, увлекаемый аналитическим методом, Смит стал разбираться в последовательных наслоениях учения о божественном покровителе христианской секты. Анализ имен довел его до вывода, что учение это пережило два периода: 1) *иисусизм*: — почитания Иисуса, старинного иудейского божества, и 2) *христианства* в собственном смысле — почитания Христа, сына божия, спасителя мира. Таким образом, он как бы рассек пополам традиционную личность Иисуса Христа, подорвал коренной догмат христианства, вскрыл тот факт, что формула «Иисус есть Христос» — не что иное, как позднейшая конструкция. Первое, более важное в научном смысле исследование Смита называется «Дохристианский Иисус» («Der vorchristliche Jesus», 1906).

Очень своеобразное место в научных открытиях XX века занял Адольф Гарнак (Adolf Harnack, род. 1851). Величайший авторитет в церковно-протестантском мире, главное произведение которого «Dogmengeschichte» («История догматов») начинается с больших глав, посвященных учению Иисуса Христа и апостола Павла, как основоположников христианства, под конец жизни (в сочинении «Marcion: das Evangelium vom fremden Gotte», 1921) пришел к тому заключению, что «Послания апостола Павла» до 130 г. (до опубликования их Маркионом) были совершенно забыты, исчезли из круга зрения христиан. Гарнак превозносит Маркиона как энергичного деятеля среди общего маразма, охватившего христианское общество, как спасителя ценнейшего религиозного документа, без посредства которого невозможна была бы дальнейшая миссия христиан-

ства, его распространение, как мировой религии, при отсутствии которого христианская церковь погибла бы при самом зарождении. Престарелый ученый не заметил того, что, никого не убедив своей теорией, представляющей Маркиона только реставратором сочинений апостола Павла, он подверг сомнению само существование личности и деятельности апостола Павла и дал полное основание своим читателям относить происхождение этого (как видно, псевдонимного) сочинения в круг работ, составленных и собранных Маркионом около 130 года н. э.

На примере Смита и Гарнака особенно наглядно обнаруживается сила влияния новых научных методов. После их научных достижений, после критических работ Робертсона и Немоевского, не может быть более речи об «основоположниках христианства». Таковых не было.

Все, что рассказывалось и проповедовалось в течение почти двух тысячелетий, не имеет никакой фактической основы под собой; все это — гипотезы, догадки, изобретения весьма позднего происхождения. Книги Нового завета, претендующие дать изображение колыбели христианства, сложились не ранее середины и второй половины II века. Все их якобы исторические образы, в целом и в деталях, мифичны, но мифы здесь надо понимать не в смысле преданий, сложившихся в народной среде и живших стихийной жизнью, передаваемых неизвестными посредниками, а в смысле литературно-философских комбинаций, выработанных интеллигентными умами — публицистами, романистами, философами.

2. ТЕРМИНОЛОГИЯ РАННЕХРИСТИАНСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Устраняя из новозаветных сочинений элемент чудесного, сверхъестественного, рационалисты XIX века признавали, однако, их значение как исторического источника, признавали факт появления христианства в I веке н. э. Один из запоздалых представителей рационалистической школы, Швейцер (Schweitzer), еще в 1908 г. мог решиться выпустить большую книгу в духе разделяемого им направления под заглавием: «Von Reimarus bis Wrede. Geschichte der Leben Jesu Forschung». Это, пожалуй, последняя попытка отстоять старые позиции.

Передовые ученые XX века передвинули рождение христианской литературы на 100—120 лет вперед, показали, что в ней заключены конструкции позднего происхождения и весьма сомнительного характера, показали, что авторы этих произведений ничего не знали о событиях предшествующего века, что они заполняют пустоту и темноту его своими догадками и изобретениями. Теперь мы видим ясно, что само изображение прошлого в новозаветных сочинениях есть начало той фальсификации истории христианства, которая в дальнейшем развертывалась все смелее и завершилась, наконец, грубейшими, дерзкими вставками в произведения Иосифа Флавия, Тацита, Светония, Плиния.

Историк, благодарный критической школе XX века за ее работу по расчищению путей к реальному исследованию истории христианства, поставит, однако, ее представителям в упрек то, что они не приложили почти никаких усилий, чтобы, вслед за отрицанием, выяснить положительную сторону дела, определить действительное содержание религиозной и культурной жизни I века. Швейцер, разбирая работы

Смита, Немоевского, Робертсона, Кальтгофа, отмечает отсутствие у них общего метода, общей, одинаковой для всех, мотивации их отрицания; ученые эти кажутся консервативному теологу дилетантами, их критика — несистематичными, разрозненными нападениями. «Отвергать-то легко, а вот что вы дадите нам взамен?» — хочет он сказать. В отношении Смита Швейцер нашел возможным посмеяться: «Своим заголовком «Der vorchristliche Jesus» («Дохристианский Иисус»), своим приступом к исследованию этот автор как бы приглашал нас на роскошный ужин, в открытую дверь уже доносились манящие запахи, а подал нам скудную холодную закуску».

В самом деле, можем ли мы примириться с тем отказом от положительного ответа, с тем досадным для историка признанием, которое делает Смит, ставя к одной из глав «Дохристианского Иисуса» заголовок: «Молчание века» (*Saeculi silentium*)? Мы могли бы сказать исследователю: разумеется, молчание корифеев образованного греко-римского общества — Сенеки, Тацита, Диона Хрисостома, Ювенала, Плутарха, Эпиктета, затем полное неведение властителей империи — Тиберия, Клавдия, Нерона, Веспасиана — относительно каких-либо событий на религиозной почве, происходивших в Палестине, Сирии, Малой Азии, — в высшей степени красноречиво; но хотелось бы услышать от самого критика, аргументирующего отрицательным доводом *saeculi silentium*, как он представляет себе реальные явления I века, в частности — в каких чертах рисуется ему обрядность и учение того «иисусизма», который он считает предшественником христианства.

Само собой разумеется, что вопросы подобного рода легче ставить, чем разрешать. Для ответа требуется ссылка на документы. Но где их взять, чем тут можно воспользоваться? Как раз именно аналитическая работа критиков XX века, отодвинувшая составление посланий и евангелий на середину II века, вскрывшая истинное происхождение Нового завета, оголила I век, обнаружила исчезновение подготовительной к христианству литературы, возникшей в первом столетии н.э. С особенной силой и резкостью выступил обезнадеживающий нас, современных историков, факт, что редакторы канона, вместе с укреплением состава священных книг и ради упрочения их непогрешимости, произвели вокруг них самое губи-



3295

тельное опустошение, какое только можно себе вообразить; пострадали при этом не только современники новозаветных авторов, откинутые в сторону, осужденные и проклятые в качестве апокрифов, но ^и предшественники христианского учения, и эти-то последние, главным образом, подверглись гонению, потому что они могли послужить свидетелями того действительного положения, которое было в религиозной литературе до появления мифа о первоначальном христианстве. Организаторы церкви, назвавшей себя вселенской, тесно соединившись с составителями канона, которым монополюю овладела эта церковь, сломали все мосты, по которым совершалось движение идей от иудейского реформаторского сектантства к учению, получившему в следующем веке название христианства.

Историк не должен, однако, приходить в отчаяние от такого состояния источников. Его обязанность — искать и доискиваться: не только рассчитывать на открытие нового архивного материала, но и допытываться новых заключений из материала старого, известного. Надо всматриваться настойчиво и внимательно в те документы, которые уцелели от убийственного литературного гонения, похожего на тоталитарную войну, которые были пощажены цензорами и инквизиторами, проводившими монополию Нового завета, были оставлены в покое как безвредные или даже полезные, по догматологическим соображениям, и которые, таким образом, сохранились для потомства.

Но прежде чем приступить к пересмотру таких религиозных документов, необходимо произвести исследование в области *терминологии*, чтобы руководиться определенными принципами, на основании которых мы можем установить хронологию этой литературы.

По большей части те исследователи и популяризаторы, которые писали и пишут о раннем христианстве, применяют термин «христиане» бессистемно и безразлично и для I и для II веков. Мне кажется, что здесь необходимы большая ясность и методичность. Желательно руководиться следующими вопросами. Когда и в каких кругах появилось это название? К какой эпохе имеем мы право применить этот термин? Какой он отвечает современности? Как называли себя сами приверженцы новой веры?

О том, как решались эти вопросы учеными, принадлежавшими к рационалистической школе XIX века, дает понятие статья, помещенная в Real-Enzyklopädie der protestantischen Theologie под словом Christen (христиане). Я приведу статью эту целиком, потому что она характерна для методов XIX века и дает нам возможность выделить в качестве контраста методы XX века. «Название (христиане), повидимому, нехристианского происхождения. Χριστιανοί (христиане) не встречается ни в евангелиях, ни у апостола Павла. Название christianī возникло в Риме во времена Нерона (см. Suet. Nero, с. XVI; Tacit. Annal. XV, 44); тут впервые в языческой литературе упоминается Христос, Christus (Chrestus, по старому чтению); из этих мест следует, что народ их так звал в 64 г., и притом в смысле враждебном, так как Chrestus было самым обычным именем, даваемым рабам. Далее, это имя встречается в «Деяниях апостолов» XI, 26 и XXVI, 28, так же как в Первом послании апостола Петра IV, 16. Спор идет о том, чье сведение признать более ранним — новозаветных ли писателей, или Тацита со Светонием, которые пользовались более старинным источником? Во всяком случае, еще в 177 г. Афинагор (Log. 1) говорит οἱ λεγόμενοι χριστιανοί (так называемые христиане)».

Здесь вполне правильные наблюдения переплетаются с самыми наивными ошибочными теориями, с заблуждениями, исходящими от понятий и построений старой теологической школы. Совершенно верно, что название «христиане» дано было могущественно развивающейся секте со стороны, и мы увидим дальше, как подтверждается это заключение другими источниками, помимо упомянутых в статье «Real-Enzyklopädie». Но что сказать о предположении, будто кличка «христиане» существовала уже в 64 г. в качестве враждебного обозначения, а потом продолжала жить, сохраняя тот же смысл в течение более ста лет (до 177 г., когда апологет говорит о «так называемых христианах»)? Конечно, надо признать такую историю термина совершенно неправдоподобной. Так же неправдоподобно, чтобы у Тацита и Светония, писавших в начале II века, имелись источники, которые могли быть старше рассказов, помещенных в «Деяниях апостолов». Совершенно произвольно, далее, утверждение, будто Christus (Христос) надо писать Chrestus, а christianī (христиане) про-

износить *chrestiani*, обосновывая такую орфографию и орфоэпию тем, что *Chrestus* было самым распространенным именем рабов.

Все только что упомянутые странности, все искусственные толкования теологов старой школы объясняются тем, что Христа они признают исторической личностью и связывают начало христианства непосредственно с его именем. Для историка, раз он признал мифичность всего состава биографических данных, изложенных в Новом завете, не существует более тех обязательных предпосылок, которые сковывали и извращали мысль представителей старой школы. Раз он отнес источники, говорящие о Христе, ко II веку, то там, во II веке, ему и следует искать начала применения термина «христиане».

В поисках происхождения термина «христиане» теологи совсем забыли думать о другом, не менее существенном и интересном вопросе: были ли у последователей секты Христовой еще другие названия? как называли они сами себя? Этот, казалось бы, столь естественный вопрос до сих пор, сколько мне известно, в науке еще не ставился. А между тем тщательное исследование в этом направлении крайне необходимо для того, чтобы выяснить подлинные традиции, существовавшие в сектантских кругах, из которых во II веке н. э. вышло новозаветное христианство. Оно необходимо для того, чтобы определить, что в учении, верованиях и понятиях христиан II века принадлежит старине, идет из давних времен, представляет собой достояние глубокой внутренней жизни, и что внесено нового, чтобы определить возможно точнее, когда это новое вышло наружу, появилось публично, сделалось предметом широкой пропаганды и шумной полемики.

Я попытаюсь выяснить терминологию, служившую для обозначения круга верующих и стоявших во главе их руководителей в книгах Нового завета и в сочинениях, одновременно с ними выходивших в свет.

Начать придется с «Апокалипсы» (*Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*) — произведения, хронология которого не вполне ясна.

Как я постараюсь потом показать, это сочинение состоит из механически связанных между собою разн временных частей: 1) чисто иудейской, к которой вполне подходит дата, предложенная Энгельсом для всего сочинения в целом (68—

69 гг., момент самого разгара великого иудейского восстания 66—73 гг.), и 2) иудео-христианской, появление которой, по моему мнению, надо относить к тревожной политической обстановке, когда еще не прошли настроения бурной эпохи великого восстания, и когда будущие христиане, — по крайней мере значительная их часть, — не успели порвать с иудейскими национальными традициями. Как бы ни решать хронологический вопрос относительно второй части, но «Апокалипсу» все равно надо считать самым ранним из произведений, вошедших потом в канон Нового завета, хотя из догматологических соображений она и поставлена на последнее место.

«Откровение Иоанна» начинается с послания, адресованного семи церквам (ἑπτὰ ἐκκλησίαις). Оно и заканчивается: «Я, Иисус, послал вестника своего (τὸν ἄγγελόν μου), чтобы засвидетельствовать сказанное выше в церквах» (XXII, 16). Слово ἐκκλησία, которое мы можем переводить «община» и понимать как организованную группу, применяется в «Апокалипсе» уверенно и отчетливо, что указывает на употребление в данном случае давнишнего, традиционного, прочно утвердившегося, ясного по содержанию термина. На языке мистическом, который преобладает в «Апокалипсе», совокупность церквей именуется βασιλεία Κυρίου.

Националистические термины совмещаются и чередуются с космополитическими: пророчества обращены то к Ἰουδαίοι, к двенадцати коленам (φυλαί), то в качестве евангелия ко всем народам, племенам и языкам (εὐαγγέλιον αἰώνιον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐπὶ πάντων τῶν ἔθνων γλώσσαις καὶ λαόν, XIV, 6) Для обозначений массы верующих применяются выражения λαοὶ θεοῦ, (народы божьи) κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ (званные и избранные) есть φοβούμενοι θεόν (боящиеся бога). Главы отдельных церквей на мистическом языке именуются ἄγγελοι (ангелы); они появляются в сопровождении старейшин (πρεσβύτεροι); воины, сражающиеся против сатанинских дружин, называются святыми (ἅγιοι); о душах, пострадавших за веру в Иисуса (διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ), сказано, что они будут священниками божьими (ἱερεῖς θεοῦ, XX, 4,6,9).

Следующим в хронологическом порядке сочинением я считаю не вошедшее в канон Нового завета, но очень важное в идейном развитии христианства «Послание Варнавы» (Ἐπιστολὴ

Βαρνάβου). Здесь мы встречаем обозначения для верующих, знакомые уже из «Апокалипсиса», но с новыми добавлениями: ὁ λαὸς ὁ καινός, βασιλεία τοῦ Κυρίου, βασιλεία τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ Ἰησοῦ ἢ ἐκκλησία (причем Κύριος и Ἰησοῦς не тождественны, Иисус еще не возведен в ранг высшего божества). Встречаем совсем новые выражения: участники общины названы κληρονόμοι διαθήκης Κυρίου (хранители завета господня); распространители новой веры названы εὐαγγελιστάμενοι. В обращении автора «Послания Варнавы» к своим слушателям и читателям встречаем ἀδελφοί (братья) — выражение, которое потом оказывается самым популярным в сношениях между церквями.

С Варнавы начинается серия «Посланий», которые, как литературный жанр, сменяют форму апокалипсиса, господствовавшую в эпоху восстаний. В серии посланий, развивающихся после окончательного крушения восстаний, отражаются результаты жестокой борьбы, в которой так или иначе участвовали, на которую так или иначе отзывались все секты иудейского мира: появляется *идея кровавой жертвы*; эта идея, связанная с именем Христа, как символом переживаемого мессианизма, переносится на более старинное имя Иисуса; имя Иисуса соединяется с именем Христа. Наиболее выдающимся произведением в жанре посланий, процветающих в литературе первой половины II века, являются «Послания апостола Павла», вышедшие в свет около 130—140 гг. Терминология этого сочинения представляет для нас особый интерес.

«Послания» стали появляться в центре империи, как продукт литературного творчества, возникшего в обстановке, наиболее отражавшей порядки, обычаи и словоупотребление, которые были приняты в *малоазийских* городах. Словарь «Посланий» в области интересующего нас вопроса довольно разнообразен и включает в себе разные оттенки: можно различить одни термины, применяемые в тесной, интимной среде, между своими близкими друзьями и сотоварищами, и другие, употребляемые в сношениях между общинами.

Ни в том, ни в другом случае сектанты не допускают никакого специфического термина, который мог бы выдать их как еретиков, существующих среди других ересей (я употребляю термин *αἵρησις* в его старинном, греческом, смысле последователей известной школы, определенного религиозно-фило-

софского направления). Они сознают себя лишь особо просветленными (πνευματικοί, «Послание к Римлянам» I, 27), вдохновенными святым духом (πνεῦμα ἅγιον). Поэтому они довольствуются по большей части выражением «верующие» (πιστεύοντες), т. е. принявшие истину, единственно правильное учение. Когда автор послания, говорящий от имени «апостола язычников», хочет обозначить носителей веры, вождя верующих и духовное единство верующих, он называет «Христа и сущих во Христе». В приобретенном особую знаменитость месте «Послания к Галатам» (III, 28—29) говорится: «Нет ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины, ибо все вы — одно во Христе Иисусе; если же вы — Христовы (ὁμεις Χριστοῦ), то вы семя Авраамово и, согласно пророчеству (ἐπαγγελίαν), призванные наследники (κληρονόμοι)».

Мне кажется, что исследователи, которые придают значение вопросам терминологии, должны обратить на эти места текста самое серьезное внимание. Вот где мы найдем предостережение против беспорядочного употребления термина «христиане» для ранних времен сектантского движения. «Вы одно во Христе», «вы — Христовы», т. е. принадлежите Христу, составляете его общину, объединенное его именем тело, — больше этого и лучше этого не мог сказать писатель о своих единоверцах, единомышленниках и учениках. Нельзя найти более красноречивое подтверждение того факта, что обозначение верующих термином «христиане» было совершенно чуждо той среде и обстановке, в которой работал автор, скрытый под псевдонимом апостола Павла.

Во внешних сношениях, в междуобщинном обиходе «Послания апостола Павла» применяют другие выражения, отчасти знакомые нам из упомянутых уже более ранних источников, отчасти новые. Употребляются термины ἐκκλησία, ἀδελφοί, ἅγιοι, есть κλητοὶ Ἰησοῦ, κλητοὶ ἅγιοι (κλητοί = призванные, приглашенные). В «Послании к Колоссянам» соединено вместе несколько терминов: ἅγιοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Приветствия посылаются «братьями — братьям», церковь такой-то — церкви такой-то; апостол называет своих помощников συνεργοὶ μοῦ ἐν Χριστῷ, συγγενεῖς μοῦ (Римл. II, 10).

Особенностью «Посланий апостола Павла» является настойчивое применение термина ἅγιοι (святые), причем это название

прилагается не ко всей массе верующих, которые входят в состав общины, а только к ее избранной верхушке или активной группе, к тесному составу спасенных и спасающих остальных своей святой жизнью. Только через посредство этих избранных обращается апостол к остальной массе; об их обеспечении он по преимуществу заботится. Принимая фикцию, будто все общины изошли от первоначальной иерусалимской, апостол рекомендует посылать ей всемерную помощь, особенно помнить о бедных из святых (τοῖς πτωχοῖς τῶν ἁγίων, «Послание к Римлянам» XV, 21). Составитель «Посланий апостола Павла» блеснул по этому поводу своей платоновской выучкой. Называя избранных членов церкви «пневматиками», просветленными духом, он противопоставляет таковым «людей плотских» (σαρκικοί), как бы темную толпу, требующую руководства над собой; «если языческие народы объединились в тесное сообщество (ἐκκοινωνήσαν) с духовными людьми, то и в плотских делах они обязаны проявлять к ним величайшую щедрость» (там же XV, 27).

Это словоупотребление отмечает очень важную черту в «Посланиях апостола Павла». Здесь уже обозначено иерархическое строение возникающей религиозной организации, которая скоро получит форму отделения правящего клира от послушного народа, правления священников, молельщиков над внимающей им, и только им, массой.

Итак, до 130—140 гг., когда «Послания апостола Павла» впервые появились в литературе (как это доказал Гарнак), термин «христиане» совершенно отсутствует: есть только «братья во Христе», «святые во Христе», «принадлежащие Христу» и т. п.

Впервые название «христиане» встречаем мы у Юстина в «Апологии», поданной императору Антонину Пию, около 150 г., и тут сразу обнаруживается, что название это дано сектантам со стороны, и что применение его публично в высшей степени невыгодно и беспокойно для последователей Иисуса Христа.

Мы должны дать себе ясный отчет в том, какова была обстановка, среди которой очутились те, кто называл себя «братьями, верующими, избранными, святыми во Христе». Плутарх, Тацит, Ювенал не интересовались сектантским движением на Востоке; понятия Христовых учеников не было в их круго-

зоре. Восстание Бар-Кохбы в 132—135 гг. совершенно изменило отношение к религиозным учениям восточной окраины: отчаянное сопротивление, оказанное палестинскими иудеями римлянам, кровавая борьба инсургентов с владыками мира совершалась под знаком ожидаемого прихода Мессии, национального вождя иудеев из рода Давидова, обещанного избранному народу божью патриотическими пророками; «Мессия» переводится по-гречески «Христос», а буквальный смысл этого слова был «помазанник божий».

Для официального мира имя Христа стало символом антиимперской революционной опасности. Реакционная карательная политика, которую проводила администрация императора Адриана после подавления в 135 г. палестинского восстания, первое время не разбиралась в политических оттенках широко распространенных на Востоке сект. Сторонников пацифизма, готовых на безусловное смирение перед властителями, не отделяли от воинственных, непримиримых националистов: достаточно было услышать роковое имя «помазанника божия», чтобы привлечь заподозренного в приверженности к революции на суд.

«Христиане» у Юстина — термин юридический, взятый из самой судебно-административной практики ближайших лет. Автор «Апологии» выступает как настоящий их адвокат в процессе. «Мы обвиняемся в том, что мы — христиане» (*χριστιανοὶ εἶναι κατηγοροῦμεθα*, Апол. 4). Защиту он начинает с приведения прецедентов. Он спрашивает: «Справедливо ли преследовать нас за имя нашего учителя (*διδάσκαλος*), если в старину у ваших философов ученики всегда назывались по имени своего наставника, причем иные подвергались тому же обвинению, что и мы, обвинению в *ἀθεότης* — отрицании богов. Обвинение в безбожии несправедливо еще и потому, что верующие во Христа — не безбожники». «Мы — последователи Слова (*Λόγος*), воплотившегося в человеке и названного Иисусом Христом» (Апол. 5). Христианами были те, которые жили согласно Слову до явления Христа — Сократ, Авраам, Гераклит, Анания, Азария, Мисаил.

Далее Юстин переходит в область мистики, не покидая процессуальных приемов. Он ищет прецедента в мифологии и поднимает Христа в ранг судьи над умершими. «Платон

говорит, что Радамант и Минос осуждали беззаконников (ἀδίκους). Мы же учим, что то же самое дело совершает Христос: одних он наказывает вечною гибелью, других воскрешает, вселяя души в прежние их тела, и притом не на тысячу только лет, как утверждал Платон, а на вечное бессмертие (ἀφθαρσία) и воссоединение (συνουσία) с божеством». «Я говорю, что все это, как имеющее произойти в будущем, предсказал нам учитель, сын отца всех сущих, апостол Иисус Христос, от которого мы получили прозвание христиан» (ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τοῦ Πατρὸς πάντων καὶ Δεσπότης Θεοῦ Υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστὸς ἀφ' οὗ καὶ τὸ χριστιανοὶ ἐπονομάζεσθαι ἐσχήκαμεν. Апол. 12).

Здесь заслуживают внимания своеобразные особенности догматологических объяснений Юстина. Он толкует, например, апостолат в двойном смысле и расходится тут с евангелиями. В только что приведенной формуле апостолом объявляется сам Иисус Христос. Это — высшее, данное с небес поручение и звание в мире. С другой стороны, в «Апологии» звание апостолов переносится на подчиненные Христу, назначенные им орудия его воли, и переносится в своеобразной форме: сначала они оказываются слабыми и неисполнительными; смерть на кресте испугала учеников, побудила их к отречению от учителя, и только когда воскресший явился им и научил их читать пророчества, когда они увидели его восходящим на небо, они уверовали в него, пошли по всему роду человеческому и получили имя апостолов.

Расхождение Юстина с евангельскими определениями ярко освещает разногласицу, которая вообще существовала среди сектантов: тут кипели споры, была вражда партий, но для посторонних, для официальных сфер все оттенки, все дробления и ереси покрывались общим термином «христиане». Юстин дает себе ясный отчет в этом положении вещей. «Наказывать надо за дело, а не за имя. *Вы нас сплошь называете христианами* и за это наказываете. Те из христиан, которые не совершили ничего дурного, должны быть оправданы» (гл. 7). Дальше, упомянув о различных религиозных толках и высказав резкое осуждение еретических, внушенных демонами взглядов Маркиона, Юстин делает опять общее заключение: «Все вышедшие от таких людей, как я сказал, назы-

ваются христианами точно так же, как и между философами те, которые несогласны в своих учениях, носят на себе *общее наименование, взятое от философии*» (гл. 26).

Нельзя привести более убедительное доказательство того, что термин «христиане» чужд самой среде сектантства, что он представляет собой собирательное имя, навязанное целой группе религиозных толков со стороны. Печать объединения не исходит из внутреннего мотива, а положена противником; сами они такого объединения боятся.

Выход в свет «Апологии» Юстина знаменует собой крупнейший факт в истории христианства. Самая возможность опубликования этого сочинения, адресованного в виде прошения на высочайшее имя, показывает, как изменилась общеимперская обстановка со времени смерти реакционно настроенного Адриана (138 г.), насколько благоприятной для новых религиозно-философских сект и направлений оказалась политика гуманного и веротерпимого Антонина Пия (138—161). «Апология» Юстина составляет важнейший момент в литературной истории христианства. Юстин впервые ознакомил образованное греко-римское общество с содержанием сочинений, распространенных среди последователей Иисуса Христа и неизвестных до тех пор в кругу посторонних, «языческих» читателей этого общества. Он называет «Изречения Иисуса», «Воспоминания апостолов», книгу «О ересь», «Акты Понтия Пилата». Скоро к ним присоединятся «Евангелия», которые, впрочем, в том виде, как они дошли до нас, в момент выхода «Апологии» Юстина еще не существовали.

Для этих произведений христианских авторов наступает теперь совершенно иная эпоха, чем это было во времена появления в свет «Посланий апостола Павла». Они выходят в другой обстановке, при других условиях; они появляются на общеимперской арене, вступают в ряды текущей греко-римской литературы. Надо их представить себе современниками таких писателей, как Арриан, Аппулей, Авл Геллий, Марк Аврелий, Лукиан, — и не только современниками, но и конкурентами этих языческих авторов. У тех и других были общие источники, они делали друг у друга заимствования, имели перед собой общих читателей. Для историка и лите-

ратуроведа было бы в высшей степени заманчивой задачей проследить аналогии между той и другой литературной группой, отметить сходство в приемах рассказа, в подборе эпизодов, в употреблении метафор, образов, оборотов речи, в применении сентенций и т. п.

Что касается терминологии, мы наблюдаем в эпоху, следующую за выходом «Апологии» Юстина, явление весьма своеобразное: между тем как языческие писатели, Марк Аврелий и Лукиан, твердо и уверенно говорят о «христианах», об их замкнутых кружках, об их атеизме, об их капризах и упрямстве (*φιλή παράταξις*) во взглядах и следовании известным обрядам, сами верующие тщательно избегают этого названия. Там, где они сами говорят о себе, где они хотят изобразить свое прошлое, они возвращаются к прежним своим интимным, дружеским, товарищеским обозначениям. В священных книгах, собранных между 160 и 180 гг. и получивших название Нового завета, нет термина «христиане», если не считать трех мест, которые составляют исключение из общего правила и требуют особого разъяснения.

Наиболее важно для нас проследить словоупотребление книги «Деяний апостолов», где автор пытается представить историю самых ранних общин, которые, по его концепции, начинают свое существование в Палестине и Сирии, потом переходят в другие области империи, наконец появляются в больших ее центрах. Всего чаще мы находим для верующих два обозначения: 1) *μαθηταί* (ученики), особенно для первых времен непосредственной проповеди апостолов, и 2) *ἀδελφοί* (братья) — для последующей эпохи.

После вознесения воскресшего Христа на небо двенадцать апостолов созывают *τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* (всю массу учеников, VI, 2). Небольшая сначала кучка верующих зовется *μαθηταὶ τοῦ Κυρίου* (IX, 1). Савла, который нанес великий вред *τοῖς ἁγίοις Κυρίου ἐν Ἱερουσαλήμοις*, обращает к истинной вере Ананий, один из *μαθηταί*, живущих в Дамаске (IX, 10—13). Когда Савл начинает искать сближения с иерусалимской общиной учеников апостольских, никто не верит, что он тоже стал *μαθητής* (IX, 26,) пока Варнава не объявляет, что Савлу открылось *ὄνομα Ἰησοῦ*. Верующая из женщин называется *μαθήτρια ὀνόματι Ταρβιδά* (IX, 36).

Если в первой части «Деяний» преобладает название μαθηταί, то во второй, говорящей о расширении района распространения веры в Иисуса Христа, наиболее часто встречается обозначение ἀδελφοί. Оно применяется в междуобщинных сношениях. Так, например, иерусалимские апостолы, старейшины (πρεσβύτεροι) и братья отправляют окружное послание τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἔθνων — братьям из язычников, находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии (XVI, 83).

Помимо μαθηταί и ἀδελφοί употребляется πιστεύοντες или πιστεύσαντες (верующие, уверовавшие). Количество верующих быстро растет, πολλὸς τε ἀριθμὸς πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν Κύριον (XI, 21). Нередко для обозначения состава верующих применяется выражение «церковь»; например, ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἱερουσαλὺμοις (XI, 22). Наконец, встречаются выражения: ἅγιοι (термин, который, как мы видели, так свойствен «Посланиям апостола Павла»), εὐαγγελιζόμενοι, σεβόμενοι, ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (возвещающие евангелие, благословляющие, призывающие имя Иисуса).

Внимательный пересмотр терминологии, применяемый в «Деяниях апостолов», дает нам важный материал для оценки значения тех трех упоминаний о «христианах», имеющих место вообще в Новом завете, из которых два находятся в самих «Деяниях». Прежде всего заметим, что эти два места приходятся на 80 приблизительно мест, где приверженцы новой религии названы μαθηταί (18 раз), ἀδελφοί (25 раз), πιστεύοντες, εὐαγγελιζόμενοι, ἅγιοι, ἡ ἐκκλησία и др., что составляет для первой группы процент совершенно ничтожный.

Присмотримся теперь ближе к самим этим местам. В гл. XI, 25—26 говорится: «Вышел из Тарса Варнава, чтобы отыскать Савла и, встретив его, повел его в Антиохию. С тех пор они собирали ежегодно в церкви всю общину (ὅλον) и учили народ, способный воспринять веру: впервые здесь стали звать учеников «христианами». Последние слова, не связанные логически с предшествующим текстом, можно принять за позднейшую вставку; но если даже они помещены самим автором «Деяний апостолов», то они показывают его намерение отметить необычность этого названия для ранней апостольской церкви; заслуживает внимания то обстоятельство, что обозначение городских учеников Антиохии «христианами» рас-

сма­тривает­ся как факт, про­ис­шед­ший впер­вые не в Иеру­са­ли­ме, в сре­де иудей­ской, а в рай­оне но­вой про­па­ган­ды, в сре­де языч­ни­ков. Во вся­ком слу­чае здесь ав­тор или позд­ней­ший ре­дак­тор, сде­лав­ший встав­ку, хо­тел отме­же­вать­ся от тех, кто зо­вет ве­ру­ю­щих хри­сти­ана­ми; этот тер­мин не со­от­вет­ство­вал обыч­ным ста­рин­ным тра­ди­ци­ям; в сре­де ве­ру­ю­щих его не при­вык­ли при­ме­нять; ав­то­ра ве­ро­ят­но стес­ня­ло сло­во «хри­сти­ане», ко­то­рое он про­дол­жал вос­при­ни­мать как юри­дический тер­мин, и он хо­тел дать вы­ра­же­нию это­му но­вое, бо­лее при­ем­ле­мое для ве­ру­ю­щих в Иису­са Хри­ста ис­тол­ко­ва­ние.

В дру­гой раз (XXVI, 27—29) мы на­хо­дим сле­ду­ю­щий ди­алог ме­жду за­клю­чен­ным в оковы Па­влом и ца­рем Агрип­пой, ко­то­рый, бу­ду­чи окру­жен сви­той, вы­слу­ши­вает по­учи­тель­ную про­поведь апо­сто­ла, и очаро­ван, и по­дав­лен его пла­мен­ным крас­но­ре­чи­ем. А г р и п п а: «Да ты еще немно­го, и убе­дишь меня стать хри­сти­ани­ном» Па в е л: «Я мо­лю бо­га, что­бы рано или поздно все ста­ли та­ки­ми, ка­ков и я, за­клю­чен­ный и пред­став­ший пред ва­ми в оковах». Апо­сто­л явно у­кло­ня­ется от пря­мо­го ут­вер­ди­тель­но­го от­ве­та, от при­зна­ния себя «хри­сти­ани­ном». Это зна­чит, что ав­тор «Де­я­ний» и на этот раз чув­ствует в тер­мине «хри­сти­ане» ка­кой­то не­же­ла­тель­ный для него от­тен­ок.

Расс­мо­трим те­перь и тре­тье место но­во­за­вет­но­го ка­но­на, где упо­мя­ну­то на­зва­ние «хри­сти­ане» — в «Пер­вом по­сла­нии апо­сто­ла Пе­тра» (IV, 14—16). Апо­сто­л обо­дряет сво­их учени­ков и еди­но­мыш­лен­ни­ков в твер­дой ве­ре и го­тов­но­сти по­стра­дать за нее. «Если зло­сло­вят вас за имя Хри­сто­во, то вы бла­жен­ны, ибо дух бо­жий почи­вает на вас. Те­ми он ху­лит­ся, а ва­ми прос­ла­в­ля­ется. Толь­ко бы не по­стра­дал кто из вас как убий­ца, или вор, или зло­дей, или как по­ся­га­ю­щий на чужое; а если как *хри­сти­анин*, то не сты­дись, но прос­ла­в­ляй бо­га за та­кую участь». И здесь так­же чув­ству­ется, что тер­мину «хри­сти­анин» прису­щ по­пре­ж­не­му юри­дический от­тен­ок; «тебя бу­дут при­рав­ни­вать к уго­лов­ным пре­ступ­ни­кам; не будь толь­ко в са­мом де­ле та­ко­вым, а имени хри­сти­ани­на не сты­дись» — вот что хо­чет ска­зать ав­тор «По­сла­ния Пе­тра».

Из сде­лан­ных на­ми на­блю­де­ний над тер­ми­но­ло­гией, при­ме­няв­шей­ся в ре­ли­ги­оз­ных до­ку­мен­тах за вре­мя бо­лее чем ста лет (от 69 г. — да­ты, ус­та­нов­лен­ной Эн­гель­сом для

«Апокалипсы», и до 175 г. — даты, предположенной Гарнаком для выхода в свет «Деяний апостолов»), можно сделать немаловажные выводы по существу.

Словарь, служащий в интимной, внутренней жизни религиозных общин и в международных сношениях, отличается обилием и разнообразием; он состоит из выражений старинных, составляющих прямое продолжение традиций иудейских, и выражений новых, изобретенных писателями II века, несколько, однако, не нарушающих этих традиций. В этом смысле литература II века обнаруживает консервативный характер, отвечая принципу: церковь — явление вечное, она стара, как самый мир. Писатели довольствуются общими восторженными обозначениями состава верующих; они как бы блаженствуют в изобилии этих обозначений, не ищут одного специфического имени, которое бы сразу объединило их громкозвучным словом. Да они и не могут придти к мысли о таком всеохватывающем и в то же время конкретном обозначении, поскольку общины живут разрозненной жизнью, дробятся на секты и ереси, из которых каждая считает себя единственно правильно верующей: во весь этот период в действительности и нет христианства (в единственном числе), а есть только множество конкурирующих между собою групп и толков христианского направления.

Объединение этих групп исходит от лиц и партий посторонних, от врагов религиозного движения. Это есть результат внешних событий, для верующих неожиданных. Сначала оно служит предметом ужаса, знаком террора, но и потом, с наступлением веротерпимости, остается отталкивающим, неприятным для слуха звуком, как бы профанацией святыни. Если определять его дату приблизительно за 10—15 лет до «Апологии» Юстина и относить к 135—140 гг. н. э., то можно рассчитать, что термин «христиане» сохранял свой чуждый самой среде верующих в Иисуса Христа оттенок еще в течение 40—50 лет — до 70-х годов II века. Недаром апологет Афинагор в 177 г. говорит об *οἱ λεγόμενοι χριστιανοί*; термин «христиане» все еще был непопулярен; последователи возвещаемой язычникам религии все еще к нему не приспособились.

Отсюда мы должны по необходимости сделать следующие обратные заключения относительно словоупотребления в ре-

лигиозной литературе I века: возможность применения термина *christiani* в I веке самими авторами совершенно исключена; там, где мы в источниках найдем этот термин, он подлежит безусловному устранению, как явная фальсификация, как вполне обдуманый и дерзкий благочестивый обман, как вставка, предназначенная для того, чтобы ослепить читающую публику идеей внезапности чудесного появления новой религии, — идеей, в сущности противоречащей более раннему взгляду, что церковь так же стара, как самый мир.

Первые попытки перенесения термина «христиане» в I век принадлежат поколениям, которые во второй половине II века вынуждены были обороняться, которые так или иначе вступали в борьбу с правительственной властью и окружающим обществом. Обнаруженные и выведенные на публичную арену воинствующие писатели-апологеты — первый из них Юстин — подхватили оружие, направленное на них врагами. Краткий смысл длинной речи Юстина можно свести к следующей формулировке: вы нас зовете христианами и обвиняете нас в том, что мы христиане; мы не боимся ни этого имени, ни этого обвинения; мы можем даже гордиться им, поскольку ведем свое происхождение в духовном смысле от учителя нашего Иисуса Христа, пострадавшего при Понтии Пилате 120 лет тому назад.

Параллельные с апологетикой религиозные документы, возвещающие новое слово, но сохраняющие традиционную терминологию, дают нам материал для подрыва этой хронологии, дают нам верную историческую нить и подтверждают позднее происхождение термина. Христианство в I веке еще не сформировалось, еще не определилось как одно целое.

Ввиду всего вышесказанного я предлагаю называть религиозные документы, принадлежащие I веку, сочинениями *дохристианской* эпохи, или *предшественниками христианства*. К таковым памятникам я отношу два в высшей степени интересных сочинения: 1) «Пастыря» Гермы, который по счастливой случайности дошел до нас в мало измененном виде, и 2) «Учение двенадцати апостолов», несколько пострадавшее от вставок и фальсификаций.

3. «ПАСТЫРЬ» ГЕРМЫ (Ἑρμοῦ Ποιμῆν).

По своей композиции сочинение, носящее заголовок «Пастыря», весьма своеобразно. Автор, называющий себя Гермой и претендующий быть пророком, рассказывает свои видения (ὁράσεις, visiones), излагает и комментирует заповеди (ἐντολαί, mandata), наконец, иллюстрирует свои наставления притчами (παράβολαί, similitudines); все, что он сообщает пастве, представлено у него как результат его встреч и бесед с могущественными вестниками небес, с самой церковью, олицетворенной в виде старицы, и с ангелом кары и раскаяния появляющимся в виде «пастыря»; последний вручает автору небесную книгу, откровение, которое тот спешит переписать слово в слово, буква в букву.

В теологических кругах репутация Гермы стоит невысоко. Ему ставят в упрек нескладность его литературных приемов, слабость его религиозной аргументации. Неблагоприятное суждение получается главным образом потому, что к этому писателю прилагают неправильную мерку, помещая «Пастыря» в чуждую ему эпоху и обстановку: Герму считают преемником апостолов, одним из «мужей апостольских», и удивляются, как мало он взял от основоположников христианства — Иисуса Христа и апостола Павла. В то же самое время теологи позволяют себе произвольное толкование текста «Пастыря»: так, например, всё, что говорится о сыне божием, относят без всякого колебания к Иисусу Христу, тогда как Герма не дает к тому никакого основания; у него ни разу не встречается имени Иисуса Христа. Выражение πιστοί теологи переводят «христиане», а между тем для Гермы именно характерно отсутствие вероисповедных обозначений: у него нет ни христиан, ни иудеев.

Историк должен остерегаться подобной предвзятости. Надо попытаться взглянуть на «Пастыря» как на произведение текущей литературы, не вставлять его заранее в определенные рамки, выяснить его характерные особенности; затем сделать сопоставление текстов «апостольского» с «послеапостольским», с точки зрения литературной манеры, технических приемов, применяемых авторами, и только из такого сравнения извлечь вывод, где мы имеем дело с оригиналом, где с копией, какое произведение старее, какое новее.

Прежде всего в «Пастыре» надо отметить полубеллетристическую форму, которая отличает его от литературных произведений, вошедших в состав Нового завета. Автор хочет быть понятным, расположить читателя к своему сюжету: он ведет рассказ от своего имени, сообщает автобиографические подробности, аттестует себя египетским рабом по рождению, проданным в Рим знатной даме, по имени Роде. Видения в его передаче принимают характер личных переживаний; его беседы с небесными вестниками изложены по типу платоновских диалогов. Ангелы в его рассказе — не все на одно лицо; они индивидуализированы; между ними есть более мягкие и более суровые; автор позволяет им бранить его за непонятливость, докучливость и хитрость; после нескольких окриков, как на школьника, они снисходят к его неподготовленности и подробно объясняют откровение, с тою целью, чтобы пророк мог просветить новой премудростью своих родных и других братьев, принадлежащих к числу «верующих». Здесь опять необходимо учесть известную долю литературного вымысла, но все-таки мы получаем возможность заглянуть в интимную жизнь религиозных общин, нарисовать себе манеру выступления пророков перед паствой.

Особенно поразительно встретить в «Пастыре» черты романтической эротики. Таково вступление, где рассказывается о том, как Герма влюбился в свою бывшую госпожу, увидев ее во время купанья. К этой сцене он привязывает религиозный мотив: женщина, сделавшаяся предметом его обожания, становится потом его обвинительницей на небесах, и он узнает по этому поводу, что грех состоит не только в известных поступках человека, запрещенных заповедями, но и в самом вожделении, в относящихся сюда помыслах. Другой эпизод

В том же духе вставлен в одну из притч, где рассказывается, что Герма остался на ночь с двенадцатью прекрасными девицами, смотрел их хороводы, веселился и играл с ними, принимал их ласки и т. п. Правда, и тут вводится религиозный мотив; автор старается успокоить читателя замечанием, что Герма, во избежание искушения, всю ночь молился; притом двенадцать дев были только что представлены как воплощения добродетелей, из которых одна даже звалась Целомудрием; но всё же впечатление вольности от этой сцены остается.

Новейший переводчик и комментатор «Пастыря» М. Дибелиус объясняет эти своеобразные черты произведения влиянием эллинистического романа, допуская, таким образом, принадлежность автора к александрийским литературным кругам. Но как бы ни истолковывать эти «светские» или, если угодно, «языческие» элементы в «Пастыре», одна возможность их появления в религиозно-назидательной книге указывает на раннюю дату происхождения этого сочинения, на его значительно бóльшую старинность сравнительно с книгами, вошедшими в новозаветный канон. Трудно представить себе, чтобы какой-нибудь христианский автор решился допустить в своем сочинении эротизм после того, как в «Посланиях апостола Павла» моральные вопросы трактованы не только в духе ригористическом, но и прямо с наклоном к аскетизму.

Если в «Пастыре» Гермы замечен языческий элемент, то, с другой стороны, в нем отражаются также иудейские традиции, иудейское мировоззрение. Во всем сочинении последовательно проведен строго монотеистический принцип: творец и охранитель всего сущего в мире только один, все остальные святые силы небесные — лишь его ангелы, вестники и исполнители его воли. Автор придерживается старой израильянской терминологии, говорит о двенадцати коленах (*φύλαι*), распределенных между двенадцатью горными массивами, из которых берутся камни для построения великой церкви божией. Дибелиус находит в религиозном мышлении Гермы верность чисто иудейским традициям и формам, находит привычные иудейству обороты и выражения; если и можно заметить у автора постороннее влияние, например, черты персидской демонологии, то всё же, по мнению Дибелиуса, они

прошли через иудейскую среду. Однако в иудействе Гермы нет ничего палестинского, нет никаких намеков на иерусалимский храм, обряды, праздники, исторические даты, связанные с судьбой Израиля. Во всем «Пастыре» нет ни одной цитаты из Ветхого завета, не упоминается ни Моисей, ни кто-либо из пророков. Перед нами какой-то стерилизованный, абстрактный иудаизм, главная черта которого — отсутствие какой бы то ни было национальной окраски, иудаизм, растворившийся в космополитизме.

Именно в этом пункте автор переходит с традиционной почвы на путь новаторства. Не успели появиться его двенадцать колен, как в той же притче (Simil. IX, с. 17) они превращаются в двенадцать народов (*αἱ κατωκοῦσαι ὅλου τοῦ κόσμου δώδεκα ἔθνη*) и вместе с тем двенадцать категорий верующих, распределенных соответственно их моральной ценности и заслугам, и перемена касается не только внешних очертаний того мира, к которому обращена проповедь «пастыря», но также его внутренней организации, его духовной жизни. Мы слышим от автора, что практиковавшиеся до сих пор жертвы не нужны богу, что они представляют собою суеверие и предрассудок: истинные жертвы, истинные посты состоят в нравственном поведении, в верном следовании «пути жизни», в миролюбии, справедливости, отказе от богатства, роскоши и излишества, в помощи бедным.

Единственная реформа, которую предлагает «Пастырь», это — преобразование нравственного быта. Тот, кто хочет спасти свою жизнь, кто хочет войти в высокую несокрушимую твердыню (*πέτρως*) церкви, членам которой обещано высшее блаженство, должен отказаться от дурных страстей и помыслов, отогнать от себя все соблазны, предлагаемые диаволом, должен отдаться служению двенадцати добродетелям. Интересны их наименования: высшими добродетелями считаются четыре — Вера, Воздержанность (*Ἐγκράτεια*), Самообладание (*Δύναμις*), Терпение; остальные — Простодушие, Незлобивость, Веселость (*Ἰλαρότης*), Правдивость, Совестьливость (*Σόφροσις*), Единодушие, Любовь — как бы примыкают к первым четырем. В «Пастыре» нет чрезмерно строгой морали; заповеди не требуют аскетических подвигов; они приглашают к сдерживанию страстей, к подавлению бурных вожделений и

помыслов, к умеренности и справедливости в отношении братьев, к делам любви и помощи ближнему, к примирению, прекращению взаимных споров и вражды. «Пастырь» как бы признает за массой людей неспособность к моральному героизму, но считает важным, чтобы они раскаялись в совершенных ими грехах и дали обещание впредь более не грешить.

Герма делит верующих на несколько категорий: по степени нравственного совершенства, по их праву на занятие определенного места в церкви божией; выше всех стоят мученики, испытавшие преследование за исповедание своей веры; они без всякого испытания принимаются в твердыню, так же как следующие за ними по достоинству апостолы, пророки и другие руководители общин. Далее идут люди, заслужившие имя святых своей невинностью, подобной детству (по этому поводу прославляется детская невинность — мотив, развитый потом в евангельском благословении детей Иисусом, в его заповеди «будьте как дети»). За этими группами заранее оправданных следуют раскаявшиеся грешники, которые разделяются в свою очередь на несколько категорий, смотря по характеру их греха и степени их готовности к покаянию.

Проповеди *покаяния* (*μετάνοια*) посвящено много страниц «Пастыря»; это — главный завет, внушаемый пророком верующим братьям. Раскаяние мыслится как единственный и решительный акт, как великий перелом душевной жизни, великое очищение от грехов, после которого греховные вожделения и помыслы уже не должны более вступать в сознание людей и портить их поведение. Герма принимает от идеальной церкви и от «ангела раскаяния» откровение для того, чтобы передать новую заповедь пресвитерам, а затем и остальным братьям. Выполнение этой заповеди неотложно: кто хочет спасти жизнь свою, должен спешить; раскаяние принимается лишь до той поры, пока не будет достроено здание церкви, а с завершением этой постройки и наступит конец мира, который принесет смерть нераскаявшимся грешникам.

В заповедях, внушаемых «Пастырем», легко заметить оттенок недоверия к богачам и к накоплению богатства. Автор осуждает людей, чрезмерно деловитых, увлеченных прак-

тическими операциями (πραγματεία). В богатстве он видит если не порок, то во всяком случае препятствие к осуществлению добродетельной, святой жизни. Мотивируется это суждение тем, что в тяжелую годину испытаний обладатели материальных благ отрекутся от господа именно потому, что богатство заполнило их душу (πλοῦτος ὁ φυλαγωγῶν αὐτούς), и потому, что они погружены в деловые заботы (Vision. III, 6). Единственно только оказанием щедрой, обильной помощи бедным, отдачей излишков, которые превышают удовлетворение необходимых потребностей, богатый может добиться спасения. В притче IX, где соединение людей в идеальной церкви представлено под видом построения большой башни из приносимых с гор камней, есть такой наглядный образ: с белой горы, символизирующей людей чистой, невинной, добродетельной жизни, ангелы приносят круглые камни. По своему безукоризненно чистому цвету они вполне подходят для постройки, но их форма не годится, потому что стены башни складываются из кубов с плоскими поверхностями. Строитель велит обрубить у них сегменты, обтесать их, а Пастырь, наставляющий Герму, объясняет, что белые кругляки означают добродетельных людей, обладающих богатствами. Они всем были бы хороши и приемлемы для церкви, если бы только отнять у них излишки — предмет их суетности и тщеславия. Но господь не хочет отнимать у них все целиком; им оставляется столько, сколько требуется, чтобы они продолжали творить добро и, таким образом, служить богу (Simil. IX, 34).

В «Пастыре» есть выражения, еще более резкие в отношении богатых и, в то же время, идеализирующие бедных. «У богача много имущества, но в глазах господа он беден, потому что не туда направлены его помыслы: он редко обращается к богу с молитвой благодарности или просьбы, а когда он делает это, его молитва коротка, слаба, не достигает небес. Но если богатый найдет себе опору в бедном, даст ему все, что нужно для жизни, он получит уверенность, что через посредство бедного заслужил себе награду у бога. Ибо бедный богат молитвой, и благодарственной и просительной, и молитва его у бога имеет большую силу... молитва бедного угодна богу» (Simil. II, 6).

В приведенных суждениях можно усмотреть отражение народолюбческих симпатий, сочувствия широким массам бедных. В наставлениях «Пастыря» нет ни малейшего намека на социальное уравнение, на какой-либо равномерный раздел имущества и доходов, на право труда и справедливое вознаграждение трудящихся. Социальное направление, отразившееся в «Пастыре», скорее всего можно было бы назвать *филантропизмом*, термином, пользовавшимся большой популярностью в европейском обществе XVII и XVIII веков. Автор «Пастыря» настаивает лишь на самоограничении богатых, говорит только о добровольных выдачах, правда, наивозможно более широких, но все-таки не носящих принудительного характера, исходящих не от подчинения какой-либо грозной внешней инстанции, а от внутреннего мотива — страха за спасение души своей.

Следует, однако, заметить, что между буржуазным филантропизмом Нового времени и благотворительностью античного рабовладельческого общества, обрисованной как идеал в «Пастыре», есть существенная разница, зависящая от различия в социальном строении той и другой эпохи и определяемая неодинаковым отношением к самому факту происхождения богатства и пользования им в том и другом случае. Тогда как наиболее ревностные филантропы Нового времени, например пуритане и квекеры, нисколько не отказываются от накопления богатства, а напротив, систематически и с величайшей энергией ищут новых прибылей от усиления производства, филантропизм мыслителей античного мира носит характер пассивный. Первые прославляют богатство как дар божий и отделяют от него известную долю на бедных в качестве благодарности богу за его неизреченную милость, последние рассматривают богатство как результат человеческой несправедливости, как источник соблазна, как путь к греху, и рекомендуют воздерживаться от суеты, связанной со стараниями его увеличивать и накапливать. Больше того: представители филантропической мысли Древности приходят к сознанию необходимости замаливать добрыми делами грех, который таится в обладании богатством. Приглашение к широчайшей благотворительности обращается в призыв к покаянию (*μετάνοια*).

По своим социальным воззрениям Герма стоит на той же почве, что стоики и киники греко-римского общества. В лице этих передовых мыслителей античный рабовладельческий мир подошел вплотную к своему кризису. Рабовладельческое хозяйство обнаружило свою несостоятельность. Моралисты формулируют этот факт в виде признания «несправедливости» рабовладельческого строя. Но, будучи плотью от плоти самого этого общества, они неспособны выйти из заколдованного круга путем радикальной реформы, посредством отмены самого рабовладения и рабства; они останавливаются на объявлении богатства явлением опасным или даже губительным для морали; в наставлениях, внушаемых на языке мистики, эта мысль выражается в виде призыва к молитве и раскаянию, в виде грозных предостережений богатым и прославления бедности, как состояния блаженства.

Таковы моралистические рассуждения «Пастыря», занимающие наиболее обширное место в сочинении. Здесь автор как бы в своей настоящей сфере: его определения отличаются большой точностью и ясностью; иногда, например, при распределении праведников, невинных и грешников на категории, его можно упрекнуть в чрезмерной кропотливости, доходящей до схоластической казуистики. Совсем другое дело — его догматологические экскурсы, его определения «церкви», «сына божия», «св. духа» и «воскресения мертвых». Абстракция, логические рассуждения ему не даются. Он прибегает к своим излюбленным средствам — метафорам, образным сравнениям, аллегориям, но все это мало помогает, иногда только запутывает: наглядные иллюстрации перебивают друг друга, остается неясность.

Так, прежде всего у него нет отчетливости в определении «церкви». В «видениях» первой части «Пастыря» появляется в качестве вестника небес старица, озаренная неземным светом. Для поучения Гермы она читает ему из небесной книги гимн, прославляющий господа. «Смотри, вот бог небесных сил, который своим невидимым могуществом и великой мудростью создал мир и облек свое творение красотой и разумностью, своим всемогущим словом водрузил небесный шатер и утвердил землю над водами, который по своему мудрому провидению создал свою святую церковь (τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν

αὐτοῦ) и благословил ее; он сдвигает небо и горы, перемещает высоты и моря, образует широкую равнину своим избранныкам, для того чтобы осуществить данное им обещание — открыть им полную светлую радость, если они будут соблюдать божьи заповеди, принятые ими с великой верой» (Vision. I, 3). Несколько выше сказано, что самый мир был создан богом ради святой церкви (Vision. I, 1).

В таком определении церковь не представляет собой активной силы, она — лишь объект божьей творческой воли, увенчания всего творения. Однако скоро этот образ дополняется или заменяется другим. После новых видений, где появляется небесная пророчица, и притом всякий раз в более омоложенном виде, один из ангелов, служащий ей, спрашивает Гермю, узнал ли он, кто она такая. «Сибилла!» — пытается угадать ошастливленный видением пророк. «Нет, ты ошибаешься, это сама церковь». — «Почему же я увидел ее в первый раз столь старой?» — «Да потому, что она и действительно стара, она существует с сотворения мира». — «Но почему же она в таком случае с каждым своим приходом молодеет, пока не появилась в последний раз совсем юной, лишь с белыми волосами, притом сияющая красотой и радостью?» На этот вопрос следует объяснение из области смены человеческих настроений. «Когда кто-либо, находившийся в печали, узнает радостную весть, он забывает всякое горе; у него появляется сила творить добро, его дух оживает благодаря светлым ожиданиям; так это и с вами будет, когда вы испытаете обновление духа вашего» (Vision. III, 13). Здесь церковь отождествлена с общиной верующих данного момента: ее радость вызвана распространением истинной веры; она — деятельная сила; она живет своими успехами, молодеет от усердия своей паствы.

В «Притчах», последней части «Пастыря», автор возвращается к своему первому определению. Здесь церковь изображена в виде возводимой в центре мира, на высокой скале, сияющей белизной башни (πύργος), за крепкими стенами которой найдут себе спасение праведники, святые и раскаявшиеся, прощенные богом грешники (Simil. IX). Строят это здание ангелы; в основание кладутся камни, поднимаемые из глубины (βύθος); эти камни означают основоположников, святых пророков; ангелы приносят камни для возведения стен с гор, которые в

свою очередь заключают в себе различные категории людей всего мира, верующих и неверующих, праведников и грешников, готовых к раскаянию и упорствующих в грехах. Вход во внутрь скалы охраняется двенадцатью девами, олицетворяющими добродетели; никто не может войти в ворота, если девы-добродетели не оденут устремляющегося вверх в свою одежду, не одарят его святым духом; ни один камень для постройки башни не может быть поднят на высоту, если он не проверен у входа святыми девами и не передан их руками строителю и его помощникам. Те камни, которые не прошли через ворота и не были в руках небесных дев, отстраняются. Из них те, которые остались черными, как были раньше на своей горе, — неспособные к раскаянию грешники — выбрасываются вон; те, которые признаны годными к исправлению, передаются «пастырю» (т. е. ангелу раскаяния).

Понятие о церкви, как несокрушимой цитадели, воспринимающей в своих стенах всех спасенных от смерти, сливается с понятием царства божия (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*). «Когда завершится строение, когда башня и скала соединятся в монолит, образуют одно тело, один дух, один цвет, — тогда наступят последние дни (*ἑσχαταῖ ἡμέραι*!), которые означают для одних смерть, гибель навеки, для других — жизнь».

Перед нами широкое, возвышенное, но и колеблющееся, неясное представление о церкви, которая мыслится то на небесах, то на земле, то существующей от века, то спешно возводимой на глазах верующих и заставляющей торопиться с раскаянием; оно связано с представлением о сыне божием, с идеей, также неясной, двоящейся и расплывчатой, но также глубоко волнующей автора «Пастыря». Герма спрашивает ангела раскаяния: «Почему скала стара, а ворота новы?» и получает ответ: «Слушай и пойми, бестолковый (*ἄσύνετος*)! Скала и ворота — сын божий. Он старше всех созданий (*πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος*), так что во время творения он был советчиком (*σύμβουλος*) своего отца; оттого он и представляется старым; но он откроется в последние дни конца (*συντέλεια*), потому и ворота как бы заново отверзнутся, чтобы воспринять всех имеющих спастись и войти в царство божие».

Герма удостоился видеть самого сына божия. И опять, как в представлениях о церкви, так и здесь образ дwoится.

С одной стороны, сын божий отождествляется со скалой и воротами в царстве небесном — он есть предмет создания; с другой стороны, он сам строитель здания церкви; в качестве такового он является одним из ангелов, как бы их вождем, он — «великий муж», ростом превосходящий самоё башню; и, наконец, сын божий радуется, созерцая единство церкви (Simil. IX, 18). Герма прибавляет еще новые черты для характеристики сына божия и его космической роли. В царство небесное может войти лишь тот, кто принял его имя (*ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*), а это имя можно воспринять лишь от двенадцати дев, которые суть святые духи (*ἅγια πνεύματα*), и могучие силы (*δυνάμεις*) сына божия. Но мало того: чтобы принять его имя, необходимо также быть облеченным в святую одежду, которую дают девы-добродетели. «Хотя бы ты носил имя сына божия, но если ты не обладаешь силой, заключенной в одежде, ты не войдешь в царство небесное» (Simil. IX, 3). «Слушай, — сказал мне пастырь, — имя сына божия велико и безгранично (*ἀχώρητον*), оно служит опорой всему миру». «А если все творение (*κτίσις*) поддерживается сыном Божиим, то какова же, по-твоему, участь тех, кто призван им (*ἐκκλητούμενοι ὑπ' αὐτοῦ*), носит имя его и выполняет его заповеди? Смотри, кому он служит опорой: тем, кто от всего сердца носит имя его! Он сам стал их подножием и с радостью дает им свою опору, ибо они не устыдились носить его имя» (там же, 14).

Величие сына божия характеризуется еще следующими выражениями. В видении II пророчица говорит Герме: «Знай, что господь поклялся именем сына своего лишить жизни всех отвергнувших господя своего, так же как тех, кто будет отвергать его в последние дни; тех же, кто раньше его отвергал, но потом раскаялся, он по своему милосердию помилует» (Vision. II, 2). В притче VIII сын божий назван воплощением закона (*νόμος*), который устами апостолов возведен всему миру.

Рядом с таким возвеличением сына божия, однако, упоминается о его принижении, о принятии им на себя рабского образа. В притче V рассказывается, что богатый владелец земли и рабов, уезжая в странствование, поручил одному из своих рабов посаженный им виноградник, наказавши сделать к нему ограду. По возвращении он увидел, что раб не только

исполнил то, что ему было велено, но также вышолл сорную траву, провел к винограднику воду и безмерно умножил сбор винограда. В восторге от усердной деятельности раба, господин призывает своего возлюбленного (ἀγαπητόν) сына и наследника, а также своих друзей и советников, святых ангелов, предлагает им дать рабу свободу и сделать его наследником господского имущества (συγκληρονομόν). Он посылает исполнительному рабу яства со своего стола, которые тот раздает своим товарищам; это новое проявление великодушия со стороны раба еще более укрепляет господина в его решении сделать раба своим наследником.

Как в самой притче, так и в ее истолковании образ сына божия двѣится: он и вечный советник бога, и любимый им естественный наследник, и он же — освобожденный за свои заслуги раб, возведенный в ранг сына божия после своей трудной работы. «Пастырь» объясняет Герме: Поле, отданное под виноградник, есть мир, владетель его — тот, кто все создал; раб — сын божий; лѳзы — народ, который им возвращен; столбы ограды, которою он обнес виноградник, — ангелы божии, поставленные, чтобы править народом; вырванные сорные травы — беззакония, творимые на земле; яства со стола господского — заповеди, данные народу через сына его; друзья и советники господина — святые ангелы, первые его создания; наконец, отъезд господина — тот срок, который оставлен грешникам для раскаяния вплоть до его пришествия (παρουσία).

Герма не понимает, почему же сын божий должен был появиться в рабском образе. Его наставник дает объяснение, в котором мы можем видеть один из самых ранних моментов образования догмата воплощения сына божия, одну из самых ранних, сколько нам известно, попыток формулировать основной тезис будущей христианской веры. Сын божий не останется в рабском образе, он получил великую мощь и власть (ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα); ведь виноградник насадил сам господь; он создал народ (λαόν) и передал его своему сыну, а сын поставил ангелов для охраны людей; он очистил их от грехов с великим трудом и тяжелыми усилиями, потому что нельзя обработать и огородить виноградник иначе, как приняв на себя много забот и тягостей. После

того как он очистил людей от грехов, он показал им путь жизни, давши им закон, который получил от своего отца. «Ты видишь, что он стал господином народа потому, что он получил власть над ним от отца своего». «Послушай теперь, почему господь совещался со своим сыном и своими ангелами о принятии раба в наследники. Бог поместил предшествовавшего творению мира св. духа (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ πρόβυ) в тело, им самим избранное. Это тело, в котором жил св. дух, служило ему святой и целомудренной жизнью и ни в каком отношении не осквернило духа. Так как оно работало совместно с духом, ни в одном деле от духа не отставало и показало себя крепким и мужественным, то было принято в сообщество (κοινωνός) св. духа. Образ жизни человеческого тела был угоден богу, так как оно не запятнало себя в то время, когда носило в себе св. духа, пребывавшего на земле. Поэтому он держал совет со своим сыном и святыми ангелами о том, чтобы тело, которое так прекрасно служило духу, получило определенное место, и чтобы не казалось, что его лишили награды. Так всякое тело, в котором жил св. дух, получит свою награду, если оно окажется незапятнанным и безгрешным».

Понятие πνεῦμα ἅγιον у автора «Пастыря» еще далеко от позднейшего догмата, в силу которого дух святой является третьим лицом троицы после отца и сына. В притче XII ангел, которому поручено просветить Герму, объясняет ему: «С тобой в образе церкви говорил дух святой. Этот дух есть сын божий». Итак дух святой не является особой божественной личностью. Скорее он мыслится как божественная сила, присутствующая высшим небожителям. Так, например, девы-добродетели суть в то же время и πνεύματα ἅγια.

Автор как бы еще более размельчает понятие духа святого, говорит о множестве πνεύματα ἅγια, как частицах божественной силы, распределенных между отдельными людьми, вложенных творцом в тело каждого отдельного человека. В этом смысле πνεῦμα ἅγιον означает добрую природу человека или, если угодно, голос его совести. Одно из свойств маленького человеческого πνεῦμα ἅγιον — его нежность, хрупкость (τριφέρβυ). С ним рядом пытаются утвердиться внутри человеческого существа духи греха и зла (πνεύματα πονηρά);

они способны осилить св. духа, изгнать его из сознания человека. Другое свойство св. духа состоит в том, что он светел и радостен, не переносит унылости; для него опасна печаль, от которой он может завянуть и засохнуть, т. е., иначе говоря, человек грешный может забыть или отвергнуть бога. Светлому небесному духу вообще противостоит земной дух (πνεῦμα ἐπίγειον), внушающий дурные страсти, но также создающий душевные сомнения (διψυχία) и отклоняющий грешника от раскаяния.

Очень своеобразно объяснено у Гермы воскресение мертвых. Автор останавливается на этом вопросе в своей большой притче (IX), где речь идет о построении башни, символизирующей церковь как общину спасенных, вошедших в царство божие. В главе 4-й изображено, как ангелы закладывают фундамент из четырех слоев камней, поднимаемых из глубины (βύθος), которая вместе с тем мыслится как водяная масса. Эти четыре слоя, как объясняет Герме «пастырь», символизируют четыре поколения: в первом — десять камней, во втором — двадцать пять; те и другие названы справедливыми людьми (ἄνδρες δίκαιοι); в третьем слое — тридцать пять камней; это — божии пророки и служители (προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ); в четвертом — сорок камней; это — апостолы и учителя, разносившие весть о сыне божием (ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ).

Герма недоумевает, почему фундаментальные плиты были подняты из глубины, тогда как камни, пригодные для возведения стен, были принесены ангелами с окружающих гор. «Пастырь» дает ему весьма сложное и запутанное разъяснение, из которого видно, что автор берется за сюжет, для него новый, что он работает над оригинальной идеей, лишь недавно вошедшей в круг его зрения, может быть, даже является одним из ее инициаторов. «Камни должны были пройти через воду для того, чтобы возродиться к жизни (ἵνα ζωοποιηθῶσι). Они не могли войти в царство божие иначе, как сложив с себя мертвенность (τῆν νέκρωσιν) прежней жизни своей. Таким-то образом погибшие приняли печать (τῆν σφραγίδα) сына божия и вошли в царство божие. Ибо человек, прежде чем принять имя сына божия, мертв; но, будучи отмечен печатью, он слагает с себя мертвенность и приобретает жизнь. Печать — это вода;

они погружаются в воду мертвыми и выходят из нее живыми. Им так же была возведена печать, и они так же ее приняли для того, чтобы войти в царство божие».

Герма не унимается со своими вопросами. «Почему же и сорок камней последнего слоя были подняты из глубины вместе с камнями первых трех слоев? Ведь они уже получили печать сына божия?» Ему отвечают: «Потому что это те апостолы и учителя, которые возвещали имя сына божия и умерли с верой в его силу, и которые обращались с проповедью к ранее умершим, давши им печать своей проповеди. Вместе с прежними покойниками они погрузились в воду и опять поднялись наверх; только они и опускались живыми, и поднялись опять живыми. Через посредство апостолов они возродились и благодаря им познали имя сына божия. Эти камни были вложены в стены постройки, не будучи никем обтесаны, потому что они умерли, соблюдая справедливость, целомудрие; им не хватало только печати».

* * *

• Постараемся теперь определить социальную физиогномию: классовый характер, классовые тенденции автора «Пастыря», для какого общественного слоя, в какой социальной обстановке, с какой целью писал Герма свои наставления?

В решении этих вопросов важно принять во внимание автобиографические признания, сделанные во вступлении сочинения; важны также бытовые детали, упоминаемые в символистических притчах, ясно просвечивающие сквозь дымку мистического языка. Герма заявляет себя провинциалом, прибывшим в Италию, одним из многого множества иммигрантов в первые века империи; он приносит в столицу, в метрополию, понятия своей родины — Египта. Тон его выступления — твердый и уверенный, без всякого смирения и принижения — яркий знак неудержимого, все усиливающегося наплыва в городские центры империи, в самую сердцевину греко-римского общества культурных течений, идущих из передовых по своей интеллигентности стран Востока.

Мы сразу видим, каково было различие в социальных понятиях между воспринимающей средой центра империи и воздействующими течениями провинции. Герма совершенно

чужд каким-либо аристократическим предрассудкам, какому-либо преклонению перед высшими, привилегированными слоями общества. Он называет себя демонстративно вольноотпущенным. И подумать только, что этот выходец из низших классов берется читать наставления аристократическому римскому обществу, в котором так развито было чиновничество, так резко сказывалось чванство, надутая спесь закостенелой родовой и служебной знати! Вероятно, обладая сам хорошим достатком, он посвящает все свои заботы интересам средних зажиточных слоев. Его классовая заинтересованность находит себе границы снизу на черте перехода к бедности. Внушая богатым строгую дисциплину, угрожая им печальной участью за недостаток в них самоограничения, он считает, однако, обладателей большого имущества единственной активной силой общества; бедняки у него лишь ставятся образцом святой жизни, но в социальном и религиозном быту занимают вполне пассивное положение.

Оригинально и звучит новизной все то, что автор «Пастыря» говорит об участи рабов и о назначении рабства в мировом масштабе, в развитии вселенской веры. Сам выйдя на свободу из наиболее приниженного состояния, он не загородился стеной предрассудка в отношении этого звания, сохранил глубокие симпатии к прежним своим товарищам. Мало того: в своем филантропизме он переступает черту, отделяющую свободнорожденных от невольников, идеализирует рабское состояние, объявляет участь рабов, подобно тяжелой земной юдоли бедняков, близкой к святости именно потому, что оно — величайшее из страданий человечества. Отсюда его увлечение идеей воплощения сына божия в рабском образе, который принимается небесным существом добровольно для исполнения миссии спасения людей.

Построения фантазии мистически настроенного человека теснейше сплетаются у автора с его практической программой богача, гуманно обращающегося с рабами. Он заявляет себя горячим сторонником отпущения рабов на волю, причем филантропия мотивируется желанием господина вознаградить раба за особенно усердный труд, вниманием к его заслугам. В «Пастыре» нет упреков по отношению к рабам, нет грозных напоминаний о их вечных обязанностях, — есть

только восхваление честности и трудолюбия самого выдающегося из них. В своем преклонении перед святостью рабского труда автор доходит до того, что обещает самоотверженному в работе рабу возведение в ранг наследника всего имущества господина, выражаясь языком мистическим, усыновляет его, превращает в сына божия.

Энтузиазм автора, отражающий его гуманное мировоззрение, мы оценим по достоинству лишь в том случае, если сравним его формулировки с понятиями и выражениями в новозаветных сочинениях. Там мы находим лишь слабые, робко выраженные пожелания рабам выходить на свободу, если к тому оказывается возможность. «Послания апостола Павла» напоминают в стиле властных окриков о том, что рабы обязаны безусловно повиноваться господам, и повышают требования ссылкой на принятие новой веры, заставляющей их служить господам не только за страх, но и за совесть.

Особенно поразительна суровость рабовладельческого права, изложенного в «Евангелии от Луки», где большая часть притч построена на примерах, взятых из жизни больших рабовладельческих хозяйств. У евангелиста нет ни одного слова сочувствия рабам; упоминается только тяжелая, сбивающая с ног, лишаящая отдыха и сна работа, неисполнение которой, однако, объявляется непростительным грехом; над головами рабов вечно висит угроза жестоких наказаний.

Автор «Пастыря» стоит на пути религиозных исканий. В этой области он обнаруживает удивительное соединение глубоко архаических образов с передовыми, новаторскими идеями. В центре его пророчества находится, как мы видели, проект сооружения громадной крепости, предназначенной служить райским убежищем спасенных от мировой катастрофы праведников и в то же время оплотом насаждаемого на земле царства божия, собранием святых людей ныне живущих поколений. У Гермы, как настоящего сына страны пирамид, фантазия работает под влиянием старинных традиций, запечатленных колоссальными каменными постройками древнего Египта; на него уже смотрят тридцать веков с высоты фараоновых гробниц; мелькают у него и воспоминания о первобытных каменоломнях, о знаменитом мастерстве древних египетских ремесленников в обтесывании каменных глыб,

превращаемых в геометрически безукоризненные кубы и призмы.

В эти-то национальные, чисто египетские, глубоко традиционные затверделые формы автор вложил новое мистическое реформаторское содержание. Оно состоит в том, что церковь, существующая от века, из подавленной годами и глубокой печалью старухи должна превратиться в лучезарную, сияющую радостью юницу, возродиться к новой жизни; эта жизнь будет торжеством новой веры; она есть предстоящее распространение святых начал истины и справедливости по всему миру; иначе говоря, автор высказывает здесь *идею все-ленской церкви*.

По поводу такой характеристики идейного содержания «Пастыря» мне пришлось выслушать критические замечания двух ученых специалистов, хотя вполне свободных от религиозного предрассудка, но все еще придерживающихся прежней, издавна введенной теологами хронологии, в силу которой «Пастырь» принадлежит к периоду «мужей апостольских», следующему за «первоначальным» веком, собственно «апостольским». Мне было сказано: раз я нашел у Гермы идею все-ленской церкви, я необходимо должен признать и позднее происхождение этого сочинения. Нельзя себе представить, чтобы идея эта возникла раньше, чем сложилась церковь реальная, потому что идеальная церковь есть не что иное, как *отражение* конкретного церковного устройства. Герма знает уже оформившуюся во II веке церковь во главе с епископами, поэтому и его «Пастыря» надо отнести ко II веку.

С такими рассуждениями я не могу согласиться ни в теоретическом, ни в историческом смысле. Как понимать общий тезис, гласящий, что идея церкви есть только отражение реальной церкви? Неужели архитектор, лишь выстроив дом, приходит к сознанию того, что он воздвиг здание, большее и цельное? Никому в голову не придет предполагать такую последовательность явлений; всякий скажет, что, раньше чем подвозить материалы, закладывать фундамент, у строителя был проект, были планы и чертежи, а главное, была идея сооружения. Идеи могут не только давать истолкование действительности, но также, основываясь на наблюдении настоящего, предугадывать дальнейшее развитие явлений,

бросать свет на будущее. С другой стороны, новшества, открытия не с неба сваливаются, не рождаются в безвоздушном пространстве. Филиация идей совершается в умах передовых людей, которые, примыкая к известным учреждениям, следуя известным традициям, перерабатывают наследие предшествующих поколений, придают ему новые формы. В данном случае идея церкви, как тесной организации избранного богом, предназначенного господствовать во всем мире народа, идет от традиции иудейской теократии, сложившейся со времени возвращения из вавилонского плена и имевшей свою конституцию в виде священного кодекса (изложенного в книге Левит, третьей по счету Моисеева пятикнижия): иудейское жречество пыталось тут отгородиться от остального мира, замкнуться в особую привилегированную касту наподобие индийских брахманов. Со времени восстания Маккавеев, в середине II века, высоко иерархическая церковь находилась в процессе разложения: из-под власти первосвященников стали уходить все более и более разраставшиеся секты. Если применять термины русского раскола XVII века, эти антиклерикальные группировки можно было бы называть беспоповцами: место титулованного клира в них заступают избираемые общинами «светские» старейшины, которые, вероятно, уже очень рано стали называться пресвитерами, епископами, диаконами, апостолами, пророками. Идея церкви продолжала жить в сектах в то время, когда географический район их притязаний расширился, когда они демократизовались, охватив ниже стоящие классы.

Герма является публицистом вполне светского образа мыслей: у него нет закоренелых духовных чинов, нет рангов особой близости к богу, — есть только моральные оценки, мерки правильного поведения. Очень трудно сказать, когда эти течения получили настолько значительную силу, что могли выдвинуть своих представителей в литературе; поэтому определить для «Пастыря» *terminus ante quem* невозможно. Очень важно для нас, что Ориген, как всегда откровенный, чуждый ухищрениям фальсификаторов, относил произведения Гермы к глубокой старине. Зато вполне возможно определить *terminus post quem*. При этом мы должны принять во внимание спокойный, миролюбивый тон «Пастыря» в отношении

иудейских традиций, хотя египетское сектантство и стоит от него на таком далеком расстоянии в идейном смысле; надо, далее, принять во внимание вообще оптимистическое настроение книги видений и пророчеств, исполненное ожиданий и широких надежд, чуждое страха приближающейся катастрофы. Наконец, надо принять во внимание, что в ней нет ни звука о Христе, помазаннике божием, каким он представляется во время разразившегося в 66 г. кризиса. Поэтому наше заключение о предельной дате появления «Пастыря» таково: сочинение возникло и вышло в свет раньше великого иудейского восстания.

4. «УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ АПОСТОЛОВ»

Наряду с «Пастырем» Гермы теологи старой школы относили к веку «мужей апостольских» (70—150 гг. н. э.) небольшой катехизис под заглавием «Учение двенадцати апостолов» (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*). До открытия в 1883 г. его полного текста (в библиотеке иерусалимского монастыря в Константинополе) знали лишь отрывки этого сочинения, зачисленного первым историком христианской церкви, Евсевием, в категорию *ἀντιλεγόμενα λόγια*, т. е. сочинений, вызывающих сомнение в своей правоте, как бы незаконнорожденных в церковной семье, ввиду их несоответствия с догматологией, и особенно с христологией Нового завета. Фрагменты эти имелись в виде цитат у Климента александрийского (писателя начала III века), в виде сокращенных ссылок у Евсевия и у епископа александрийского Афанасия (деятеля IV века). Известно было также, что «Учение двенадцати апостолов» применялось в качестве руководства в церковных школах на Востоке, а в Египте пользовалось большой популярностью.

Открытие подлинного текста во всей его целостности вызвало в учено-теологических и в широких религиозно заинтересованных кругах (перевод Л. Н. Толстого. Соч., т. XXVII) большую сенсацию, но по содержанию своему не получило достаточной оценки. В эту пору в науке господствовали методы рационалистической школы. Наиболее передовые ученые этого направления едва решались относить новозаветные сочинения к концу I и к самому началу II века. Поэтому открытие текста «Дидахе» не нарушило общепринятой хронологической схемы. В нем увидели, правда, очень раннюю, очень старинную работу, но все-таки сочинение христианского автора, написан-

ное после составления евангелий и посланий, и потому полное заимствований из новозаветных книг: последние остались с авторитетом оригинала, первая признана была за копию, подражание, вульгаризацию. При этом, так же как в оценке «Пастыря» Гермы, теологи не могли скрыть своего удивления: они недоумевали, как могло случиться, что заимствователи, несмотря на сходство в деталях, так мало прониклись идейным содержанием и общим духом оригинала.

Через три года после опубликования Вриеннием, архиепископом никомидийским, «Учения двенадцати апостолов» появилось обработанное А. Гарнаком издание греческого текста с немецким переводом, обширным введением и подробными комментариями (в «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur» II, 1—2, 1886). Это типичная работа необычайно основательного и добросовестного автора, не имевшего себе равных по учености в Германии. Гарнак исследовал документ до последних мелочей, отыскивал всевозможные параллели в ветхозаветных и новозаветных книгах и у отцов церкви, отметил сходства и различия с источниками — предшествующими, современными и последующими. Но он не понял основного смысла «Учения двенадцати апостолов». Чутье подсказывало ему все время, что он имеет дело с документом очень старинным; иной обычай, иное выражение «Учения» ему кажутся глубоко древними (uralt), вызывают в нем восторг и умиление, заставляют ставить восклицательный знак. Но теория отводит его от живых, непосредственных впечатлений, извращает картину, которую он видит собственными глазами. Будучи связан представлениями рационалистической школы об Иисусе Христе и апостоле Павле, как реальных личностях, как родоначальниках учения, изложенного в Новом завете, он объясняет все черты сходства «Дидахе» с евангелиями тем, что автор выписывал изречения, обороты, формулы и сравнения из новозаветных книг; очень серьезно обсуждает он вопрос, взята ли такая-то цитата из Матфея или из Луки. Его только удивляет, почему же автор «Дидахе» ни единым словом не обмолвился о крестной смерти Иисуса Христа, почему в его изложении нет никаких следов проповеди и учения апостола Павла. Не чувствуя себя в силах разрешить эту загадку, Гарнак колеблется и в

определении хронологической даты «Дидахе»: то ему кажется, что, в виду архаичности примененных в нем выражений, его надо отнести к I веку, к годам от 85 до 100, то он склоняется к датированию значительно более позднему, к эпохе от 140 до 165 г. И в конце концов, не умея приютить документ, отдавая его на волю ветров, Гарнак обесценивает произведение старины.

В начале XX века английский историк Джон М. Робертсон (John M. Robertson) в «Истории христианства» (цитирую по немецкому переводу, изданному во Франкфурте в 1910 г. с предисловием А. Дрекса) выразил по поводу хронологии и содержания «Дидахе» мнение совершенно иного характера. Он считает как заголовок «Учение двенадцати апостолов», так и первые 6—7 глав (из 16 глав всей книжки), говорящие о двух путях жизни, за подлинный текст старинного иудейского руководства; отрывки из этой части, не имеющей ничего общего с верой в Иисуса, были потом скопированы евангелистами и составили содержание так называемой нагорной проповеди (Матф. V—VI). К первоначальным исконным главам иудейского катехизиса постепенно присоединяли новые параграфы, которые заключали в себе описание обрядов крещения и евхаристии, далее упоминание имени Иисуса, учение о троице и различные предписания по домострою общин. Таким образом, на основе иудейского учения о морали был построен культ, в котором Иисус называется *рабо́м* или *служителем* Божиим (Κυρίου παῖς); в течение всего времени добавлений и переработок сохранялся ореол, окружавший двенадцать апостолов. Когда евангелистами был изобретен миф об избрании апостолов Христом, катехизису стали придавать христианское происхождение. После времен Афанасия (известного своей инквизиторской деятельностью по истреблению ересей и отклонений от ортодоксии) «Учение двенадцати апостолов», в котором все еще оставалось слишком много следов иудейства, постепенно вышло из употребления, но миф о двенадцати апостолах остался в силе (Робертсон, выше-назв. соч., стр. 36).

Догадка Робертсона о существовании в течение известного периода культа Иисуса, «служителя Божия», понимаемого в смысле низшего, второстепенного и подчиненного божества,

находит себе поддержку в аналогичной гипотезе американского ученого Уильяма Бенжамена Смита, который работал независимо от европейских ученых и по другим источникам, помимо «Дидахе». В своем «Дохристианском Иисусе» Смит развивает теорию, в силу которой в широких религиозных кругах в течение немалого периода времени чтился Иисус, без прибавления к его имени Христа, в качестве *еврейского божества* (в парижском папирусе сохранилась формула заклинания $\chi\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omega\ \nu\ \epsilon\beta\beta\alpha\iota\omega\ \nu\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon$).

Если соединить догадки обоих ученых и толкования ими терминов, мы получим следующую схему развития догматологии: за *первым* периодом господства старого монотеизма, возводимого по традиции к Моисею, а фактически проповеданного пророками VII—VI веков до н. э., последовала *вторая* ступень религиозной мысли, которая в виде ограничения, а потом и нарушения единобожия, выдвинула, одновременно с упрощением культа, фигуру полубожественного посредника между всевышним и общинами верующих; этот этап в развитии веры можно было бы обозначить, следуя за Смитом, временем *иисусизма*; за ним идет *третий* период, когда религия приобретает окончательную форму, когда сверхъестественное существо, учитель и целитель людей Иисус превращается в Христа, спасителя мира, возводится на степень высшего божества, и когда монотеизм заменяется троичностью.

Эти три направления религиозной мысли, следовавшие в порядке исторической эволюции, отложились на страницах небольшого документа тремя слоями, механически примыкающими друг к другу, иногда в виде пришитых один на другом «лоскута на лоскуте» (по выражению Робертсона).

Вопрос хронологический, вопрос о том, что старше, «Дидахе» или новозаветные сочинения (послания и евангелия), осложняется, но вместе с тем приближается к конкретному разрешению.

Разберем документ в той последовательности, как он до нас дошел. Прежде всего у нас есть полное основание считать оригинальным и глубоко старинным самый заголовок катехизиса: «Учение господне, чрез двенадцать апостолов преподанное народам ($\epsilon\delta\upsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$)». Тут каждое слово соответствует давнишним иудейским традициям. Религия, возвещаемая в первых

главах «Дидахе», строго монотеистична: предполагается, что вероучение исходит от самого всевышнего (*κύριος*), без всяких божественных или полубожественных посредников. Соответственно такому понятию о божестве в последующем тексте говорится только о *κυρίου εὐαγγέλιον*, *κυρίου ἐντολαί*, *κυρίου ἐκκλησία*. Приведя изречение «Не давайте святыни псам» (это изречение использовано евангелистом в нагорной проповеди, Матф. VII, 6), автор «Дидахе» прибавляет: «Так сказал сам господь». По представлению автора, указанные в катехизисе моральные предписания передаются людьми особого призвания, апостолами и пророками, но все-таки людьми смертными, так же как в свое время первому пророку, Моисею, были переданы скрижали завета.

В свою очередь апостолы (буквально «посланцы», *missi dominici*) представляют определенные конкретные фигуры иудейской религиозно-административной практики: так назывались чиновники иерусалимской теократии, сборщики податей на содержание храма и контролеры, посылаемые первосвященником (а после падения в 70 г. храма еще тивериадским патриархом) в колонии иудейской диаспоры; так назывались также уполномоченные от самих диаспоратических общин, отправляемые для передачи сумм и с разными поручениями в центр. С разрушением теократической верхушки отпали и подчиненные ей органы — официальные апостолы.

В сектантских кругах, ушедших из-под авторитета иерусалимских иерархов раньше катастрофы храма, уже давно не признавали назначаемых из центра чиновников, но в их среде сохранилось как название апостолов, так и их привычная функция — поездки, странствования, исполнение междуобщинных поручений, поддержание связи с единоверцами. Вместо того, чтобы оставаться орудиями властной, богатой священнической олигархии, апостолы стали странствующими проповедниками, ораторами и письмоносцами; с закрытием и разграблением казнохранилищ исчезли источники их материального существования; разезды заменились странствованиями по способу пешего хождения (*per pedes apostolorum*).

Существование *апостолат*, как традиционного учреждения, в видоизмененной благодаря политическим событиям форме — вот факт, который открывает нам документ, ставший

известным науке лишь в 1883 г. Нас не должна смущать цифра двенадцать; это, конечно, не реальное количество имевшихся налицо апостолов, а символическое, но и символ принадлежит старине, соответствует иудейской традиции разделения Израиля на двенадцать колен; число двенадцать, таким образом, только лишнее доказательство принадлежности апостолата к иудейской истории и преданиям старины.

В свете этих показаний «Дидахе» мы еще больше убеждаемся в том, что рассказ евангелий об избрании Иисусом Христом двенадцати апостолов есть поздняя концепция, литературное заимствование, отзвук и копия со старинного оригинала. Теологи-рационалисты, скованные предрассудком об историчности Иисуса Христа, начиная с Гарнака, первого комментатора «Дидахе», не хотят видеть, где источник, где подражание, где подлинная традиция, где выдумка, не замечают и большого хронологического расстояния между тем и другим. Тем же самым заблуждением объясняется и натянутое, ухищренное толкование Гарнаком заголовка «преподанное народам» (ἔθνεσι); теолог уверяет нас, что слова эти составляют обращение к верным, истинным христианам (vollbürtige Christen), что «народы» надо понимать в духовном смысле. На самом деле ἔθνη — не что иное, как старинное иудейское обозначение язычников. Эллинистически образованный Иосиф Флавий применяет, вместо ἔθνη, употребительное в греческой литературе, равносильное по смыслу βάρβαροι (варвары).

Вглядимся внимательно в этот совершенно конкретный образ странствующего апостола, как бы внезапно озаренный молнией и выступающий на страницах старинного иудейского документа. Теологи скажут нам: «Дидахе» дает тут только бледную абстракцию великой миссии апостола Павла, первого апостола язычников. Мы, исследователи XX века, свободные от религиозных предвзятостей, ответим им теперь: вы находитесь все еще под внушением благочестивого обмана, сохранявшего силу в течение 1800 лет. Как не видеть, что «Послания апостола Павла» и «Деяния апостолов» представляют конструкции, мудрования, догадки, фантазии и преувеличения, не согласованные между собою, друг другу противоречащие, но все-таки исключительно построенные на основе старинной традиции, которая, в свою очередь, хотя глухо, неопределенно, со-

хранила память о подлинном факте, реальном учреждении? Как не видеть хронологической дистанции, отделяющей от оригинального наброска, от архаического образа странствующего апостола-миссионера его позднейшую искусственную, художественную разрисовку в пестрые цвета современного автору века, картину путешествий и хождений апостола язычников, который быстро пробегает провинции Востока, добирается до Рима и мечтает о поездке в Испанию, охватывая, таким образом, в кратчайший срок чуть не всю империю? Как не видеть, что грандиозная и мало правдоподобная эпопея миссий апостола Павла не что иное, как колоссальное преувеличение скромного основного мотива — передвижения пешеходно странствующих апостолов из общины в общину?

По своему содержанию и форме «Дидахе» отличается от новозаветных книг: в ней нет догматологии; изложение простое, как будто говорит отец детям, или учитель в классе, или благожелательный образованный человек с простым народом; тон задушевный, с обращением к читателю или слушателю «сын мой» (παῖς μου — Л. Н. Толстой переводит: «чадо мое»). Руководитель начинает беседу с основной моральной темы, он говорит о двух путях — *пути жизни и пути смерти*.

Заветы и запрещения излагаются в прямой речи, они названы «слова господни» (κυρίου ἐπιταλαί), так вытверживали их сначала учителя, и так их должны были усвоить все члены общины. Эта форма и есть важнейшее доказательство старинности и оригинальности «Дидахе». В позднейшей евангельской обработке, соответственно новому биографическому жанру, манера иная: моральные заветы вложены в уста Иисуса как им впервые возвещаемое учение: те же самые κυρίου ἐπιταλαί получают только другое обозначение — ἐδαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ. При этом евангелисты, как более искусные мастера литературной обработки, произвели известные сокращения, а иногда, напротив, разъяснения, расширения.

Для того чтобы читатель нашего времени мог наглядно видеть, каков характер евангельской переработки, я приведу несколько параграфов первой главы (2—6), заключив в скобки те фразы и обороты, которые в евангелиях выброшены. («Путь

жизни состоит в следующем:) во-первых, ты должен любить бога, сотворившего тебя, во-вторых, любить ближнего, как самого себя; не делай другому того, что не хотел бы, чтобы делали тебе.

(А о том, с какой речью обращаться к другим людям, учение говорит следующее:) благословляйте тех, кто обижает вас, ибо что за заслуга любить только тех, кто вас любит, так ведь и язычники поступают, вы же любите тех, кто вас ненавидит (тогда у вас и врагов не будет. Воздерживайся от телесных и плотских возжеланий). Если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и другую, и будь совершенен; если кто пригласит тебя пройти с ним одну милю, пройди с ним две; если кто возьмет у тебя что-нибудь твое, не требуй назад (да ведь ты и не сможешь получить). Всякому просящему давай и не требуй назад; (ибо всем отец хочет подать из тех благ, что кому приходится.) (Но есть и такое изречение: пусть увлажнится потом милостыня в руке твоей, пока не познаешь, кому даешь.)»

Нельзя не видеть большей примитивности, непосредственности, житейской осторожности в моральных советах автора «Дидахе». Каким, например, простодушным утилитаризмом звучит прибавка к заповеди любить ненавидящих вас: «тогда ведь у вас и врагов не будет»; или прибавка к заповеди «не требовать назад то, что у тебя взято, потому что ведь все равно не сможешь получить!» В сравнении с такой бытовой откровенностью евангелист показал себя автором более искусным, с более строгим морально-эстетическим вкусом и выбором: он нашел подобного рода соображения недостаточно возвышенными и не поместил их в своем изложении.

В решении вопроса о том, считать ли правила «Дидахе» заимствованиями из евангелий или наоборот, сталкиваются два метода — теологический и исторический. В евангелиях заветы любви и смирения вложены в уста Иисуса, они составляют то новое слово, ради возвещения которого он воплотился и появился среди людей. Составитель «Дидахе», не имея никакого представления о посреднике подобного рода, излагает моральное учение, в той уверенности, что он сам правильно усвоил *χρῖστος ἐτύλη*, завет господина. Теолог заранее считает формулы евангелия, как книги, принятой в канон, более авторитетными, чем объяснения неизвестного автора «Учения

двенадцати апостолов»; поэтому он признает евангелие первоначальным источником, а «Дидахе» составленным из заимствований. Историк по этому поводу спросит: неужели мыслимо, чтобы новые заповеди были высказаны определенным учителем (в большой ли проповеди перед народом или в частных беседах с ближайшими учениками) приблизительно в 30—33 гг., затем сохранялись в памяти двух-трех поколений и, наконец, спустя 75—100 лет снова появились в жизни религиозных общин; причем, несмотря на то, что они воспроизводились почти дословно, все же было забыто имя той исключительной личности, которая была их творцом, и их стали называть безлично «господними словами»? И далее: каким обходным путем, каким таинственным способом евангелист добрался до подлинника, воспроизвел оригинал в его неиспорченном виде? Не признать ли более правдоподобным, что перед нами две литературные обработки одного и того же моралистического сюжета: в одной из них заповеди излагаются как предписания божьи, переданные апостолами путем вдохновения (πνεῦμα), в другой является личность реального учителя, посредника между богом и людьми, который излагает божественную премудрость от своего имени как новое слово, принесенное миру?

Для всякого постороннего наблюдателя, не связанного теологической предвзятостью, ясно, какой из двух концепций следует отдать предпочтение в смысле старшинства, в смысле большей примитивности, в смысле более раннего появления в литературе.

Продолжим анализ «Дидахе»; мы увидим, что наши впечатления от первых двух глав подтвердятся и в дальнейшем. За предписаниями, которые вытекают из первой заповеди — любви к господу — следуют моральные правила, которые исходят от второй заповеди — любви к ближнему. К старинным запретам — «не убий», «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй» — прибавлены новые, более детальные, более сложные требования, сопровождаемые своеобразной мотивировкой.

«Не будь двоедушен или двуязычен; двоедушные — ловушка, ведущая к смерти» (II, 4). В евангелиях вместо этого требования прямодушия, абсолютной честности мы находим нечто иное — запрещение клятвы и божбы, чтобы не злоупотреблять именем божьим. «Сын мой, избегай всего дурного и всего, что

дурному подобно» (III, 1). «Не будь гневлив, потому что гнев ведет к убийству; не разгорячайся, не будь спорщиком, не поддавайся раздражению, потому что из всего этого рождаются убийства» (III, 2). «Сын мой, не допускай в себе вожделения, потому что вожделение ведет к разврату; не сквернословь, не поглядывай сверху вниз, потому что из всего этого рождается прелюбодеяние» (III, 3). В евангельской нагорной проповеди, произносимой Иисусом, то же предостережение выражено так: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матф. VI, 27). «Сын мой, не будь птицегадателем, ибо это ведет к идолослужению. Не будь ни заклинателем, ни астрологом (μαθηματικός), не совершай очистительных обрядов и не смотри на подобные действия, потому что из всего этого родится идолослужение» (III, 4). «Сын мой, не будь лжецом, потому что лживость ведет к воровству; не жадничай, не расточайся на гостей, потому что из этого получается похищение чужого имущества» (III, 6). «Сын мой, не ропщи, потому что ропот ведет к богохульству» (III, 6). «Не возомни о себе, не сделайся дерзким; твоя душа да будет исполнена не горделивых чувств, а мысли о справедливости и заботы об удрученных» (III, 9). «Причиненные тебе обиды принимай за благо, зная, что без бога ничего не совершается» (III, 10). «Сын мой, помни о том, кто вещает тебе слово божье, днем и ночью, почитай его как самого господа; ибо где возвещается господня воля, там и есть господь (ὅθεν γὰρ ἡ κριότης λαλεῖται ἐκεῖ κύριος ἐστίν)» (IV, 1). «Каждодневно ищи лицезрения святых, чтобы внимать их речам» (IV, 2). «Не вноси раздора, но примиряй дерущихся; суди справедливо, не показывай презрения к погрешившим» (IV, 3). «Протягивай руку не для того, чтобы брать, а для того, чтобы давать» (IV, 5).

Последний параграф переносит нас из круга правил, относящихся к индивидуальной нравственности, в область общественной морали; предписания, которые мы здесь находим, открывают нам социальное мировоззрение общин, державшихся «Учения двенадцати апостолов».

Верующие приглашаются к широкой благотворительности, к щедрым раздачам. «Не уставай давать, но, давая, не возомни

о себе и не отстраняй нуждающегося: во всех делах соедини-
няйся в тесное сообщество (*συνκοινωνήσεις*) с братом
своим и не спрашивай, что кому в отдельности принадлежит.
*Если вы сотоварищи (κοινωνοί) в области вечного, то насколько
же более вы должны быть таковыми в делах человеческих*
(IV, 7).

Последняя фраза поражает своей неожиданной аргумен-
тацией — заключением от будущей райской жизни к нынеш-
ней земной, от мистического общения — к реальному, поражает
своим энтузиазмом, своим порывом. Прославление тесно-
товарищеского мистико-коммунистического принципа приме-
чательно и само по себе, и по сравнению с позднейшей хри-
стианской литературой II века, где упоминание о теснейшем
содружестве верующих, доходящем до общности имущества,
до неразличения «моего» и «твоего», не пользовалось популяр-
ностью: евангелиям и всем посланиям, а в особенности главным
из них — «Посланиям апостола Павла» оно совершенно чуждо;
в Новом завете оно встречается только один раз — в описа-
нии иерусалимской общины, данном в книге «Деяний апосто-
лов» (IV, 32—37). Однако восторженность автора «Дидахе»
не должна вводить нас в заблуждение. Все дело в том, сопро-
вождалось ли провозглашение принципа установлением опреде-
ленных реальных учреждений.

О том, в какой мере именно в учреждениях проявился
принцип тесного *сотоварищества* (*κοινωνία*), я буду говорить
далее, когда в анализе второй части «Дидахе» перейду к
вопросу о трудовой повинности. Теперь же, чтобы идти в по-
рядке изложения двух путей — жизни и смерти, следует оста-
новиться на предписаниях о том, как обходиться с домочад-
цами и рабами. Здесь для нас чрезвычайно любопытно отме-
тить прежде всего соединение двух элементов — родных детей
и рабов — под общим моральным знаком, под общим принци-
пом; такое принципиальное сближение указывает на скромность
условий быта, на небольшое количество рабов в тех семьях,
у представителей того класса, где имела силу «Дидахе», и на
необходимость в этой социальной среде бережно обходиться
с наличным количеством рабов.

«Дидахе» внушает быть заботливым и мягким по отношению
к родным сыновьям и к рабам. «Не отнимай руки от сына твоего

или ты смолоду внушишь ему страх перед богом» (IV, 2). «Пусть в твоих приказаниях рабу или рабыне, которые возлагают свои упования на того же самого бога, не будет горечи раздражения ради того, чтобы они после не перестали бояться бога, который ведь стоит над вами обоими, ибо он не взирает на личность, а избирает тех, кого приготовил дух (святой)» (IV, 10). «Вы же, рабы, повинуйтесь господам своим (τοις κυρίοις) как подобию бога (ὡς τύπῳ θεοῦ) в почтительном страхе» (IV, 11). Здесь у автора как бы нехватает слов, чтобы выразить воодушевляющую его мысль; он применяет одно и то же слово φόβος в двух разных смыслах: он хочет сказать, что страх перед богом должен быть только выражением благоговейной почтительности, а не ужаса; на небе нет беспощадного властителя, и старшие в семье должны быть подобием благого бога.

В заключение моральных правил автор говорит: «Ты должен ненавидеть лицемерие и все, что не угодно господу» (IV, 12). «Ни в чем ты не должен забывать о предписаниях (ἐντολάς) божиих; ты должен их соблюдать ничего не прибавляя и ничего не опуская» (IV, 13). «В собрании церкви (ἐν ἐκκλησίᾳ) ты должен исповедоваться в грехах своих и к молитве не должен приступать с нечистой совестью» (IV, 14).

Автор переходит теперь к характеристике пути смерти и предостерегает против соблазнов и опасностей, лежащих на этом пути. «Прежде всего этот путь порочен и исполнен проклятия» (V, 1). Следует перечисление преступлений и пороков: «убийство, прелюбодеяние, вожделение, воровство, идолослужение, волшебство (μαγεία), отравление (φαρμακία), грабительство, лжесвидетельство, притворство, двоедушие, хитрость, высокомерие, подлость, гордость, корыстолюбие, сквернословие, зависть, дерзость, хвастовство». По сравнению со старыми Моисеевыми заповедями мы находим в моральных предписаниях «Дидахе» известного рода новый уклон: выделена и отмечена своеобразная группа проступков, которых должны по преимуществу избегать верующие: это — гордость, превознесение себя, самоуверенность; этот последний порок с большой настойчивостью обозначен в списке тремя терминами: ὑπερηφανία, ἀβιάδεια, ὕψος. Соответственно таким порокам выдвигается и новая добродетель, которою должны отличаться

правильно верующие среди окружающего их мира тьмы и моральной испорченности; в их общественном поведении на первом месте должно стоять смирение.

Приближается и усиливается волна пацифизма и аполитизма, ухода от служения государству, мирного анархизма, с характерной проповедью *непротивления злу*.

Далее (V, 2) следует перечисление категорий порочных людей, идущих путем смерти. Здесь обращает на себя внимание прежде всего общая манера автора в характеристике порочности. Дурные люди суть те, которые преследуют добрых, ненавидят истину, любят лживость, не понимают цены правды, которых не влечет к себе добро, у которых на уме только зло, суетность, мстительность. В составлении этого списка можно отметить воздействие филантропического мотива: автор относит к числу порочных людей тех, кто не жалеет бедных, не работает на пользу обремененных трудом; он осуждает адвокатов, защищающих богачей (πλουσίῳ παράκλητοι), судей, несправедливых в отношении к бедным.

Составителя «Дидахе» нельзя упрекнуть в нетерпимости, в чрезмерном ригоризме. Описав оба пути — путь добродетели и путь порока, он заканчивает свою моральную проповедь такими словами: «Если ты можешь нести на себе всю тяжесть ига господня (ὄλον τὸ ζυγὸν τοῦ κυρίου), ты будешь совершенен; если же не можешь, исполняй то, что ты в состоянии сделать» (VI, 2).

В изложенных только что главах «Дидахе», составляющих около одной трети катехизиса (I—VI, 2), нет ни одного догматологического термина, нет ни имени Иисуса, ни имени Христа. Эта часть, повидимому, сохранила во всей неприкосновенности текст старинного иудейского руководства; в учении о двух путях автор строго монотеистичен: он говорит только о господе боге (κύριος θεός), о его воле и предписаниях. Лишь во втором отделе «Дидахе», посвященном молитве и обрядам (VI, 3—X, 6), встречаемся мы с зачатками христологии (точнее исусологии), однако весьма слабыми и неопределенными. В той же части катехизиса обрисовывается и отношение секты, исповедующей «Учение двенадцати апостолов», к традиционному иудейству.

Первое предписание (VI, 3) касается пищи, допущенной для верующих. Старая обрядовая система совершенно отбро-

шена. Из множества детальных, сложных, запутанных определений чистой и нечистой пищи, заключенных в староиудейском религиозном законодательстве, «Дидахе» сохраняет только одно ограничение: следует воздерживаться от идоложертвенного мяса, потому что «оно служит почитанию мертвых богов (*λατρεία γὰρ ἐστὶ θεῶν νεκρῶν*)». Этот запрет дает понятие о той обстановке, среди которой живет секта: она окружена язычеством. В самом ограничении нет ничего нового сравнительно с теми религиозными запретами, которые были обязательны для иудеев, поселявшихся среди язычников; ничем не выделяясь от иудейства, секта повторяет одно из прежних условий соблюдения религиозной чистоты.

Далее устанавливаются краткие молитвы и простые обряды, в иудейском мире до тех пор не применявшиеся — крещение (*βάπτισμα* — Л. Н. Толстой переводит: «омовение») и евхаристия (собственно говоря, освящение пищи); вводятся и новые постные дни вместо прежних, традиционных. Все относящиеся сюда термины, все частности представляют для нас большой интерес и значение в решении вопроса о предшественниках новозаветного христианства и выяснении источников, откуда черпали свой материал авторы новозаветных книг.

Прежде всего мы встречаем здесь «молитву господню», столь известную по начальным словам своим — «Отче наш» (VIII, 2). Гарнак в своем комментарии к «Дидахе» отмечает, что автор катехизиса, приводя молитву «Отче наш», *близко держался текста евангелий* от Матфея и от Луки, с незначительными лишь вариантами. По этому поводу нам приходится только выразить изумление перед нечуткостью, которую проявил знаменитый теолог при сравнении текстов и определении — где оригинал, где копия. Надо внимательно вслушаться в те слова, которыми мотивируется введение этой молитвы там и здесь.

В «Дидахе» (гл. VIII) говорится: «Да не будут у вас посты в те дни, что у *лицемеров*, на второй и третий день после субботы, а вы поститесь на четвертый день и в канун. И не молитесь, как *лицемеры* (*ὑποκριταί*), а как повелел господь в своей благой вести. Молитесь так: «Отче наш», и т. д. Молитва приводится без имени сочинителя, как одно из учебных правил, давно существующих, внушаемых апостолами и проро-

ками и заучиваемых наизусть. Под лицемерами «Дидахе» понимает тех, кто отклонился от первоначальной простоты отдался суесловию. Сектанты не хотят заявлять себя еретиками, расколоучителями, не хотят сходить с почвы иудейской религии; нет, свое обращение к богу они считают правильным, свое смирение перед богом — истинной богобоязненностью.

Евангелист совершает смелую — чтобы не сказать дерзкую — подстановку: соответственно своей биографической манере влагать изречения писателей и наставления учителей в уста самому Иисусу Христу, как его собственные монологические вещания, он делает его *изобретателем молитвы*. У Луки (IX, 18) этот мотив придумывания, импровизации наиболее подходящих слов драматизован в особой сцене. «Случилось, что, когда (Иисус) в одном месте молился и перестал, один из учеников сказал ему: «Господи, научи нас молиться, как Иоанн научил учеников своих». Он сказал им: Когда молитесь, говорите: «Отче наш», и т. д. Матфей рисует другую обстановку. Иисус поучает всенародно в нагорной проповеди, как должно молиться (VI, 9 и след.).

Эти подробности в достаточной мере освещают вопрос о том, где искать копииста и на какой дистанции списыватель отстоит от оригинала. В евангелиях списаны с «Дидахе» не только слова молитвы господней, но и предупреждение «молитесь не так, как лицемеры», причем евангелисту уже неясен первоначальный смысл термина «лицемеры», и он придумывает новые, собственные объяснения. В оригинале термин относится к иудейским староверам, к официальному богослужению, евангелист же дает ему двойное истолкование: 1) когда молишься, не будь как лицемеры, которые любят в синагогах и на улицах останавливаться, чтобы показаться перед людьми; «истинно говорю вам, что они уже получили награду; ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись отцу, который втайне, и отец, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Матф. VI, 5—6); 2) «молясь, не говори лишнего, как язычники, ибо они думают, что они в многословии своем будут услышаны; не уподобляйся им, ибо знает отец, в чем имеете нужду прежде вашего прошения у него» (там же, IV, 7). Так же механически переписывает евангелист выражение «лицемеры» и в другой раз, когда говорит

о постах, опять пытаюсь дать ему свою мотивировку: «Когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры; ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися; истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову свою и умой лицо твое, чтобы явиться постящимся не перед людьми, но перед отцем твоим, который втайне; и отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Матф. VI, 16—18).

Мне кажется, что сопоставление текста «Дидахе» с евангельским достаточно ясно показывает ранний, оригинальный характер первого и позднее происхождение, заимствованность последнего. Поэтому толкования евангелистов не могут объяснить нам смысла выражения о «лицемерах», встречающегося в «Дидахе». Но одно мы можем заключить с полной достоверностью: отстраняясь от лицемеров, последователи «Дидахе» никоим образом не хотели сходить с почвы иудейства, — напротив, они заявляли себя представителями истинных, правильных, чистых традиций иудейской религии, а под «лицемерами» разумели погруженных в заблуждения, во внешнюю, суетную, греховную обрядность, ослабевших в вере членов религиозной общины. В какой мере последователи «Дидахе» тесно примыкали к иудейским традициям, видно из заключительных слов молитвы, читаемой после общей евхаристии: «Да близится благодать, да прейдет мир сей. Осанна богу Давидову, кто достиг святости, иди вперед; кто не достиг, пусть ищет раскаяния!» (X, 4).

И однако в «Дидахе» есть новизна, состоящая в упоминании при крещении (или омовении) и принятии пищи имени посредника, божественного или полубожественного, к которому обращаются верующие. Это упоминание посредника, нарушающее традиционно-иудейский строгий монотеизм, мы находим в главах VII и IX, главах, представляющих для исторического анализа наибольшие трудности, потому что здесь как раз работали интерполяторы и фальсификаторы, здесь на основную ткань нашивались заплатки.

Сначала приведу буквально текст главы VII, 1—3: «Что же касается крещения (βαπτισμα), окунайте в текущую воду, холодную или теплую, во имя отца и сына и св. духа; если же нет ни той ни другой, выливайте на голову воду трижды,

во имя отца и сына и св. духа. Перед крещением пусть постится тот, которого будут крестить, и тот, который будет крестить, и другие, если могут. Тому же, кого крестить будешь, прикажи поститься за день или за два».

Совершенно ясно и несомненно, что (подчеркнутые нами) слова, взятые из символа веры, выработанного на Никейском соборе 325 г., впервые объявившего обязательные для всех церковных общин догматы и во главе их учение о триединстве божества, составляют грубую заплату на основном, монотеистическом по своему тону, тексте «Дидахе». Они принадлежат фальсификатору эпохи владычества таких грозных иерархов, как епископ Афанасий; они были предназначены для того, чтобы подчинить все разрозненные общины центральной власти, а вместе с тем они сохраняли жизнь общинам, исповедовавшим «Учение двенадцати апостолов»; соборная формула составляла официальный штамп, ведомственную печать, утверждавшую право пользования старинным, глубоко любимым и перешедшим по наследству руководством.

Эти навязанные казенные слова, очевидно, покрыли собой какое-то иное, стоявшее тут раньше обращение, может быть, упоминание имени Иисуса, которое мы встречаем сейчас же дальше, в главе IX, где речь идет о благословении в связи с евхаристией. В главе IX, 1—4 мы читаем: «При совершении евхаристии благодарите (εὐχαριστήσατε) так: 1) при вкушении чаши — мы благодарим тебя, отец наш, за святую лозу раба твоего (παῖδος σοῦ — Л. Н. Толстой переводит: «отрока твоего»), которой ты нас причастил через Иисуса, раба твоего; тебе слава вовеки; как эти обрывки хлеба, рассеянные по холмам, будучи собраны вместе, составляют одно целое, так да соединится воедино церковь (ἡ ἐκκλησία) со всех концов земли, чтобы войти в царство твое, ибо тебе слава и сила через Иисуса Христа вовеки. После вкушения евхаристии благодарите так: воздаем тебе благодарность, святой отец, за святое имя твое, которое не замерло в сердцах наших, и за познание и бессмертие (ἀθάνασις), которого ты нас причастил через Иисуса, раба (или служителя) твоего; тебе слава вовеки».

Прежде чем анализировать этот исключительный по своей оригинальности текст, устраним из него прибавку к имени Иисуса имени Христа, как заплату, нашитую, подобно никей-

ской формуле, по требованию церковной цензуры IV века. Как мы уже видели, в период до восстания 66 г. — а «Дидахе» должно быть отнесено к периоду затишья, к эпохе глухой, дореволюционной, — о Христе и христианах, о внесении мессанических терминов в молитвы не могло быть речи.

Перед нами совершенно своеобразный облик «Иисуса, раба божия». Кто он таков, принадлежит ли он к миру небесному или земному? Каково его участие в строении религиозной общины, в направлении верующих к святой жизни, каково его отношение к высшему богу? Нечего и говорить, что *κρῖου παῖς* (раб божий) глубоко отличен от *θεοῦ υἱός* (сын божий). Слова молитвы, что через него люди познали бога, что через него открылась слава божия, звучат весьма неопределенно; но ясно, что его не мыслят в человеческом образе, о его странствовании на земле, о его страдании и смерти нет ни звука; чаша евхаристии приводится в связь *не с пролитием его крови, как жертвы*, не с трагическим актом религиозной драмы, возведенной в догмат в позднейшем христианстве, а с символом радостным, праздничным, *с виноградной лозой Давида*. Гарнак отказывается понять это сравнение и найти к нему какую-либо параллель; образ Иисуса, данный в «Дидахе», остается для него загадочным. Историк, однако, не должен капитулировать перед этим затруднением; он должен попытаться найти объяснение фигуры Иисуса в иудейской национальной истории.

Для того чтобы приблизиться к разрешению этой загадки, необходимо обратить внимание на то, что Иисус назван «рабом Божиим» наравне с «рабом Божиим Давидом». Вспомним теперь, что Давид занимал одно из виднейших мест среди героев иудейской истории. Восходя выше в традициях этой истории, мы находим полумифическую фигуру Иисуса, сына Навина, который упоминается сначала при Моисее, как его служитель, или раб (по-гречески *παῖς*, книга Чисел XI, 28), потом становится наследником великого пророка, благословляется им на продолжение его дела водворения Израиля в обетованной земле и делается вождем народа. Прибавим к этому, что Иисус — имя вообще популярное в Ветхом завете. В рассказе о реформе царя Иосии, уничтожавшего культ «на высотах», упоминается алтарь на высоте у входа в ворота *Иисуса-родоначальника* (4-я книга Царств XXIII, 8). Иисусом

сыном Иоседека, назывался первосвященник, избранный по возвращении из вавилонского плена — опять вождь народа, на этот раз обновленного после своего унижения. Иисус (сын Сираха) было имя наиболее почитаемого из светских мудрецов Иудеи.

Сопоставляя эти данные, я позволю себе высказать такую догадку. В сектантских общинах иудейства происходил процесс, аналогичный тому, что совершалось в греческих религиозных кружках (*δίασοι*, *ἑρανοί*). В греческом мире сектантские группы, уходя от публичного культа и углубляясь в свою внутреннюю, интимную жизнь, избирали себе в качестве патрона, как ближайшего своего покровителя, одного из второстепенных богов или национальных героев (по-гречески полу-богов) — Диониса, Асклепия, Геракла, Орфея и др. Иудейские общины, принимавшие «Учение двенадцати апостолов», в качестве покровителя своего избрали себе самого выдающегося из национальных героев — Иисуса, сына Навина.

Иисус, изображенный в «Дидахе», не имеет ничего общего с позднейшим евангельским сыном Божиим, воплотившимся на земле, пострадавшим и воскресшим для спасения человечества; о таком нисхождении с небес у автора нет ни малейшего представления.

В третьей и последней части «Дидахе» (X, 7—XVI) мы находим предписания, касающиеся устройства сектантских общин. Главные действующие лица в их среде — странствующие проповедники, апостолы и пророки (*ἀπόστολοι*, *προφήται*). Надо представить себе, что сектанты образуют рассеянные среди язычников колонии; единственной связью между ними служат переходящие с места на место вдохновенные вестники учения господня. Их авторитет стоит необычайно высоко. «Дидахе» предписывает, чтобы их принимали как самого господя, единственно при условии, если они пророчествуют и проповедают так, как указано в «Учении двенадцати апостолов». Однако верующие не могут судить о внутренней ценности пророчеств, которые автор «Дидахе» называет *μυστήριον κοσμητικὸν ἐκκλησίας*. Здесь суд принадлежит только богу, — «как было и со старыми пророками». «Когда пророк говорит в экстазе (*ἐν πνεύματι*), не должно подвергать его испытанию; всякий грех может быть прощен, но этот грех не простится»

(XI, 7). У паствы, однако, есть другой критерий — внешнего характера: это — возможность наблюдать за поведением странствующих учителей, за их образом жизни, который должен согласоваться с волей господней (τρόποι κυρίου). «Если пророк, будучи в экстазе, заказывает трапезу (для бедных) и не участвует в ней, он пророк истинный; если же он принимается за еду, он лжепророк» (XI, 9). «Точно так же, если он попросит, находясь в экстазе, денег или чего-нибудь другого, не слушайте его; но если он попросит того же для других, для нуждающихся, пусть никто его не судит» (XI, 12).

Между апостолами и пророками наблюдается существенное различие. Апостолы — чисто странствующий элемент. «Апостол может оставаться на месте один день, если нужно — два; если бы он захотел остаться на третий день, в нем надо признать лжепророка» (XI, 5). Повидимому, апостолат — учреждение слабеющее, вырождающееся, исчезающее из актуальной жизни; выдающиеся апостолы стали редкими гостями; появились люди, злоупотребляющие этим званием, и общины принимают меры, чтобы оберечься от лжеучителей. О пророках «Дидахе» выражается иначе: пророки могут останавливаться на более продолжительное время и даже могут становиться постоянными руководителями общин. «Если появившийся у вас пророк остановился лишь в пути, помогите ему, сколько можете; он не останется у вас дольше двух-трех дней, если ему нужно» (XII, 3). Необходимым условием для поселения пророка на постоянное жительство является его подчинение *трудовой повинности*.

Провозглашение трудовой повинности в словах: «Кто не хочет работать, того не должно кормить» (εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω — во «Втором послании к Фессалоникийцам» III, 10) считается обычно не только у теологов, но и в безрелигиозных кругах новизной, внесенной в социальный быт эпохи Римской империи пропагандистами новозаветного христианства. Только что приведенный текст рассматривается как выражение оригинальное, впервые формулированное апостолом Павлом. На самом же деле оно представляет собой копию, а источник этой формулы мы находим в «Дидахе», в правилах о пророках (гл. XII—XIII). К сожалению, однако, текст этих глав подвергся фальсификации, и нам приходится,

прежде чем добраться до его первоначального вида, отодрать нашитый на него лоскут.

В «Дидахе» мы читаем: «Если пророк хочет у вас поселиться в качестве рабочего мастера (τεχνίτης), пусть работает и ест» (XII, 3); «если он не знает никакого ремесла, подумайте в уме своем (κατὰ τὴν σύεσιν ὑμῶν), может ли в вашей среде жить христианин (χριστιανός) в праздности. Если он не хочет подчиниться такому условию, он христопродавец (χριστέμπορος), отстраняйтесь от таких людей» (XII, 4). «Всякий же истинный пророк, который желает у вас поселиться, достоин того, чтобы получить у вас пропитание» (XIII, 1).

Как мы уже видели при анализе терминов, применявшихся в сектантских общинах, допустить употребление слова «христианин» в религиозных документах, появившихся раньше середины II века, совершенно невозможно; мы должны признать здесь явную вставку; вместо «христиане» стояло какое-нибудь из употребительных у сектантов выражений, вроде πιστοί, σεβόμενοι θεόν, ἀδελφοί, верующие, богобоязненные, братья и т. п. С этой поправкой должны мы читать и продолжение нашего текста. «Истинный пророк, как всякий работник, достоин своего пропитания (ὡσπερ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ», XIII, 2). «Для содержания пророков следует отдавать зачатки от сбора хлеба и шерсти, первенцев от быков и овец, ибо они ваши верховные священники (ἀρχιερεῖς), XIII, 3). «От серебра, одежды и остального имущества отдавайте известную часть, сколько найдете нужным; отдавайте согласно заповеди» (XIII, 5, 6); «если у вас нет пророка, отдавайте обозначенную долю беднякам» (XIII, 4).

Лишь внимательно прочитавши весь текст, относящийся к правовому и материальному положению пророков, можно составить себе конкретное представление о быте тех общин, которые подчинялись правилам «Дидахе». Сектантские группы состояли из *ремесленных мастеров* (τεχνίται); ручной труд они идеализировали, звание работника (ἐργάτης) считали единственно достойным истинно верующих, и притом в такой мере, что сами пророки признавались законными членами общины только при условии обладания каким-либо техническим умением. В подчинении принципу трудовой повинности, равнявшему всех активных участников общины,

выражалась их *κλισηία*, их тесное содружество. У них есть и общественный бюджет, из которого выдается содержание пророкам и помощь бедным.

Для всякого беспристрастного наблюдателя не может быть сомнения в том, что текст «Дидахе» есть оригинал, а текст «Второго послания к Фессалоникийцам» — копия. В этом отношении повторяется судьба моральных правил, вытекающих из заповеди любви к ближнему и, ради литературно-эстетических целей, приспособленных к монологической нагорной проповеди.

В оригинале правила уступчивости, всепрощения, смирения диктуются жизненной обстановкой; прощать врагам надо для того, чтобы не иметь врагов. В копии нет никакой конкретной мотивации — остается лишь красивая ультимативная формула: «любите врагов». То же самое получается и с предписанием трудовой повинности. В оригинале требование, чтобы все активные члены общины знали и практиковали какое-нибудь техническое умение, совершенно необходимо ввиду тесных, суровых условий быта ремесленных мастеров, которые только и существуют товарищеской, равняющей и сплачивающей их работой; оно вполне отвечает их социальному мировоззрению; мотивация выступает тут в самых реальных образах.

В копии — «Послании к Фессалоникийцам» — нет вовсе указаний на обстоятельства жизни, которые принуждали бы к введению обязательной трудовой повинности; составитель послания совершенно искусственно мотивирует *свое пожелание*, чтобы никто из членов общины не разгуливал в неуместной праздности (*ἀτάκτως περιπατεῖν*), причем ссылается на личный пример: «Вы сами знаете, как вы должны подражать (*μιμεῖσθαι*) нам; ибо мы не бесчинствовали у вас (*οὐκ ἤτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν*), ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работой ночь и день, чтобы не обременять кого из вас; не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам; ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, того не должно кормить (*μηδὲ ἐσθιέτω*). Но слышим, что некоторые из вас поступают бесчинно, ничего не делают и суетятся; таковых убеждаем и увещеваем господом нашим

Иисусом Христом, чтобы они, работая, в безмолвии ели свой хлеб» («Второе послание к Фессалоникийцам» III, 6—12). Как нельзя более ясно, что автор здесь в чисто литературной разрисовке понятия о достоинстве и красоте труда, многословной, но бледной, уклоняется от задачи внушать его как суровую жизненную необходимость.

Прибавим к этому, что высказанное автором «Послания» пожелание, чтобы члены общины непрерывно трудились, не занимает особенно почетного места в Новом завете: оно помещено в конце одного из второстепенных посланий и не стоит в логической связи с предыдущими советами. Все говорит в пользу того, что приобретшее такую знаменитость во всемирной литературе место есть заимствованное, — одно из проявлений компиляторского метода, которым вообще склонны были пользоваться авторы новозаветных сочинений. Их оригинальным источником, насколько мы можем судить, могла быть только «Дидахе», тезисов которой они по большей части не понимали.

К отделу, где определяется положение в общинах апостолов и пророков, отнесено предписание о том, как должно проводить день господний (*κυριακή κυρίου*). «В общем собрании преломляйте хлеб и благодарите после того, как исповедуетесь в грехах для того, чтобы чиста была жертва ваша. Тот, кто состоит во вражде с братом своим, пусть не приходит в собрание, пока не помирится, для того, чтобы не осквернилась жертва ваша. Ибо господь сказал: жертву приносите во всяком месте во всякое время чистую; я царь великий — так сказал господь — имя мое поражает, как чудо (*θαυμαστόν*), язычников» (XIV, 1—3)».

Вслед за характеристикой обязанностей апостолов и пророков, большею частью передвигающихся и только отчасти оседлых руководителей общин, притом таких, которые подлежат воздействию божественного начала (*πνεῦμα*), катехизис совершенно неожиданно переходит к определению роли епископов и диаконов, — должностей оседлых, избираемых. «Выбирайте (*χειροτονήσατε*) епископов и диаконов, достойных господа, людей кротких и бескорыстных, правдивых и выдержавших испытание. Они вам служат (*λειτουργοῦσιν*) и заботятся о пророках и учителях. Не презирайте их; должно их чтить вместе с пророками и учителями» (XV, 1—2).

Перед нами снова случай нашивки лоскута на старинную ткань: подобно внесению никейской формулы символа веры, подобно объявлению трудовой повинности обязанностью всякого христианина, и это введение епископов в качестве верховных руководителей общин, не что иное, как *позднейшая добавка*, сделанная в тексте старинного катехизиса, когда учившиеся по «Дидахе» поколения должны были выйти из своей изолированности и принять учреждения организованной в могущественную корпорацию епископальной вселенской церкви. В виде связующей нити со старинными, для местных общин ценными традициями в катехизисе помещена фраза: «Не презирайте их (епископов — *P. B*); должно их чтить вместе с пророками и учителями».

Заключительная глава (XVI) говорит о достойном приготовлении верующих к последним дням (*ἐσχάται ἡμέραι, ἔσχατος καιρός*). «Бодрствуйте над жизнью своей; пускай не гаснут (*μὴ σβεσθήσονται*) светильники ваши; пусть не ослабевают колени ваши, будьте готовы, ибо вы не знаете часа, когда придет господь». Ответственность возрастает по мере приближения конца. «Нет вам пользы от всего времени вашей веры, если к последнему сроку вы не достигнете совершенства». Возрастают опасности и страх: «В последние дни размножатся лжепророки и развратники, любовь превратится в ненависть». «Когда будет расти беззаконие, люди начнут ненавидеть друг друга, преследовать и предавать один другого; тогда появится всемирный обманщик (*κοσμοπλάνης*); он выступит как *сын божий*, и будет он творить беззакония такие, каких не было от века. Тогда-то для рода человеческого (*κτίσις τῶν ἀνθρώπων*) наступит испытание огненное (*πύρωσις τῆς δοκιμασίας*), и многие опозорятся (*σκανδαλισθήσονται*) и погибнут; те же, кто останется в своей вере, спасутся от этого проклятия. Тогда появятся знамения истины: первое знамение — разверстое небо; второе — громогласная труба и третье — воскресенье мертвых (*ἀνάστασις νεκρῶν*)». «Не всех, однако, — прибавляет автор «Дидахе», — но, как сказано, придет господь и все святые с ним; тогда мир увидит господя, грядущего над облаками».

В этой картине есть только мнимый сын божий — обманная роль, в которой выступает великий демон-искуситель.

Последние слова позволяют заключить, что верующие должны были ожидать прихода истинного сына божия; однако до сих пор его появления еще не было. Следовательно, подтверждается наша уверенность в том, что принимавшие «Дидахе» сектанты не знали ничего о воплощении сына божия на земле, и то, что с «Иисусом, рабом Божиим» он не имел ничего общего.

* * *

Подробный анализ текста «Дидахе» дает нам возможность сделать важные выводы относительно характера того религиозного направления, которое выразилось в этом документе. Катехизис, заключающий в себе моральное учение о двух путях, определение простых обрядов, выполняемых с благословения полубожественного покровителя верующих, Иисуса раба (или служителя) божия, затем устав о руководителях общин, апостолах и пророках, оказался документом, чрезвычайно цепким и живучим. Напомним только, что «Дидахе», несмотря на все превратности судьбы, дожило до времени грозного епископа Афанасия, и, испытав в эпоху жесточайших преследований церковной цензуры только внешние, механически прилаженные вставки, только лоскуты и заплатки, — сохранило свое основное содержание. Эта живучесть документа свидетельствует лишь о мощности того направления религиозной мысли, тезисы которого выражены в «Дидахе». О силе и значительности этого направления дает нам, с другой стороны, возможность судить тот факт, что «Учение двенадцати апостолов» оказало большое влияние на Новый завет, что ряд мотивов («не молитесь и не поститесь, как лицемеры», «любите врагов своих», «работайте непрестанно, чтобы заслужить свое пропитание» и т. д.) был потом принят и литературно разработан авторами новозаветных сочинений, которые усердно копировали необычайно важный для них оригинал.

Таким образом, вполне оправдывается гипотеза У. Б. Смита о существовании целого периода почитания «дохристианского Иисуса» и связанного с этим культом учения, предшествующего собственно христианскому. Как определить хронологические рамки, в которых заключен этот иисуситский период? Сам Смит считает возможным относить возникновение иisu-

сизма приблизительно за 100 лет до н. э.; нет оснований, однако, отрицать и более раннее его происхождение. Во всяком случае иисусизм старше так называемого рождества Христова. Таким образом, обозначается *terminus ante quem non*: его надо искать среди образования различных форм иудейского сектантства Гасмонейской эпохи.

Terminus post quem non определяется временем приближения великого восстания 66 г. С этой поры все направления, все секты, возникавшие на почве иудейства, сохранявшие связь с ним, не могли не взволноваться, не могли остаться равнодушными, не выразить либо сочувствия, либо осуждения восставшим. Между тем обстановка, которая окружает «Дидахе», дышит спокойствием; в этом произведении нет резкой полемики, нет драматических моментов, нет готовности к жертвам, нет трагического пафоса. Оно свидетельствует о быте общин, затерянных в глуши, не выходящих из одиночества и замкнутости в публичность; сектанты отдаются самоуглублению, моральному совершенствованию, слушают мистические пророчества, заботятся о распространении своей веры через посредство проповедников; не видно, чтобы их пропаганде ставили какие-либо препятствия, чтобы секта подвергалась какому-либо преследованию.

Конец иисусизма определяется появлением в религиозной литературе имени Христа; первое произведение, в котором мы находим это имя — «Апокалипса», называемая в Новом завете «Откровением Иоанна» (*Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*).

5. ЕГИПЕТСКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ХРИСТИАНСТВА

«Пастырь» Гермы и «Учение двенадцати апостолов» принадлежат, как мы видели, различным социальным кругам: первое из этих произведений исходит от бытовых понятий зажиточных слоев общества и обращается к образованной читающей публике; второе держится в пределах замкнутой среды небогатых ремесленников и занято более всего своей внутренней жизнью, обучается с голоса проповедников. Тем не менее их сближает ряд общих религиозных идей, возникновение которых является результатом культурного развития Египта, страны наиболее передовой в составе Римской империи благодаря своеобразному скрещению коренных — староегипетских, ливийских, эфиопских — и пришлых — эллинистических и иудейских — элементов. Всякому, кто прочитает одно за другим «Пастыря» и «Учение двенадцати апостолов», должно броситься в глаза совпадение главных идей в этих сочинениях. Оба они далеки от догматологии. Их главная сила в проповеди нравственного совершенствования, причем они пользуются одним и тем же методом, одной и той же терминологией; они различают два жизненных пути, два вида поведения, две группы качеств: один путь — ведущий к смерти, другой путь — к вечной жизни. Главный движущий мотив для верующих, принявших это учение, — ожидание близкого конца мира; они должны быть готовы к приходу господина, должны посредством раскаяния избавиться от грехов, от угнетающих их страстей и дурных помыслов, стать святыми, получить прощение за совершенные ими проступки. В представлениях верующих о боге происходит перемена: они приходят к сознанию, что бог бесконечно милосерд; они обращаются к богу, как к отцу, что ярко сказывается в молитве господней.

В кругу этих понятий оба египетских документа выделяются одним очень характерным мотивом — *идеей посредничества* между богом и общинами верующих, причем заступник или ходатай за людей появляется сам в образе низшего божества (или «героя», по греческой терминологии). В данном случае мы встречаемся с одним из общераспространенных по всему античному миру явлений: повсюду сектантские группы, уходя от официальных культов, от жрецов и храмов в свою замкнутую внутреннюю жизнь, обращались к почитанию своих, особенно им дорогих покровителей (исуситы чтили Иисуса, как орфики Орфея). В этом отношении господствует полнейшая аналогия между эллинистическими и иудейскими сектами. Поэтому Александр Север (годы правления 222—235 н. э.) легко мог устроить себе сборную молельню из статуй Авраама, Орфея и Христа.

Особенность египетского сектантства состояла в том, что идеальный вождь, почитаемый верующими, покровитель рисовался в образе «раба» или «служителя божия», возвышаемого в ранг божества. В «Дидахе» он носит имя Иисуса; он как бы воспроизводит героическую фигуру старинного первого Иисуса, сначала бывшего рабом или служителем и ближайшим домочадцем Моисея, а потом ставшего вождем народа божия. В «Пастыре» несколько иная концепция: у героя нет определенного имени, но он рисуется, судя по притчам, в рабском облике; своим усердием в разработке божьего виноградника, своей заслугой он достигает ранга наследника, приемного сына самого господина.

Этот образ нового божества-покровителя рода человеческого, сначала приниженного в виде раба, в дальнейшем возвышаемого на степень божества, не повторится потом ни в одном из новозаветных сочинений. В евангелиях Иисус — свободнорожденный, сын плотника; в окружении его совсем не видно рабов. В «Посланиях апостола Павла» мы слышим и грозный окрик, чтобы рабы безусловно слушались господ, и притом тем] более, чем теснее примыкают [они к христианской общине, — не за страх, а за совесть; здесь не внушается господам никаких филантропических советов. Такое превосходство и «Пастыря» и «Дидахе» в теории и практическом применении гуманности объясняется, в частности

с одной стороны, высокой культурностью Египта, а с другой — сравнительной мягкостью рабовладельческого права в иудействе, отличавшей его от греко-римского общества, которое в свою очередь положило свою печать на рождение новозаветных сочинений.

«Пастырь» и «Дидахе» сходятся и в том, что, согласно их учению, на небесах мыслится новая божественная личность — сын божий (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Он существует от века, он предшествует творению мира. Он — высший из ангелов, их вождь; он у отца — любимый (ἀγαπητός); с ним отец советуется, когда творит мир и когда хочет спасти людей. Рядом с сыном Божиим, то сливаясь с ним, то отделяясь от него, появляется еще новая божественная личность — дух святой (πνεῦμα ἅγιον). Святой дух есть та божественная сила, которая переходит на землю, на людей; он сам непосредственно или подчиненные ему духи (πνεύματα) вступают в сознание людей, вдохновляют и очищают их телесную природу.

В ожидании конца мира верующие образуют идеальную всесветную общину — церковь (ἐκκλησία); она мыслится вне всяких политических, социальных и этнических границ; в ее состав входят верующие в бога и его посредников, все те, кто дал обет совершенствования, кто избрал путь жизни, кто заслужил спасение. Всем участникам (καίμονοι) церкви обеспечена вечная жизнь; святые люди, уже умершие, воскреснут из мертвых. Церковь существует наполовину на земле, наполовину на небесах, более в будущем, чем в современности.

В морали, которую проповедают апостолы новой веры, нет ригоризма, нет требования аскетических подвигов. Нравственное учение приближается по существу к стоицизму: на первом месте мы видим требование умеренности, сдержанности, самообладания (ἐγκράτεια). Для морали, проводимой в новых религиозных общинах, характерно воздействие филантропических идей; влечение к наживе осуждается, бедность прославляется; в среде верующих организуется в широких размерах социальная помощь.

Появление таких произведений, как «Пастырь» Гермы и «Учение двенадцати апостолов», указывает на оживленную деятельность в среде организованных религиозных общин египетско-иудейской диаспоры, члены которых вполне со-

знают свое обособленное положение в мире и свою великую миссию. Эти сектантские общины вырастают на почве иудейской народности и иудейского прозелитства, но отношение их к иудаизму своеобразно. Хотя они чуждаются иудейской обрядности, но резкой вражды к иудейским святыням у них нет. Свою связь с иудейской стариной они как бы забывают: в «Пастыре» Гермы нет ни одной ссылки на Ветхий завет.

Изучение «Пастыря» и «Дидахе» дает возможность построить схему, противоположную той, какую чертила до сих пор теологическая наука. У теологов в начале эволюции стоят реальные личности Иисуса Христа и апостола Павла; эти инициаторы бросают зерно, из которого возникает сначала небольшая группа общин; лишь после полуторавекового периода непрерывного роста и распространения, как результат соединения рассеянных по всей империи провинциальных церквей, появляется великая федерация общехристианской церкви (по Гарнаку, приблизительно в 175 г.); только теперь зарождается идея вселенской католической церкви. Знакомство с сочинениями так называемых «мужей апостольских», которые я буду называть *раннеапостольскими* или «*предшественниками христианства*», дает нам право предложить обратный порядок в следовании понятий, верований и учреждений, а именно: в начале развития стоит *идея церкви господней* (*κυρίου ἐκκλησία*), великой общины, находящейся вне пространства и времени; эта идея внушается верующим прежде, чем образовалось представление о нисхождении на землю сына божия, воплотившегося в Иисусе Христе. Носители этой идеи, «апостолы», странствуют и строят камень за камнем здание всемирной духовной общины, не будучи последователями и учениками какого-либо инициатора: они выступают в качестве «пророков», возвещающих приближение нового века и нового мира и ставящих своею целью подготовить людей ко дню господню, выработать из них «святых», достойных вечной жизни. Им принадлежит та роль, которую потом евангелия символизировали в личности Иоанна Крестителя. В сочинениях «раннеапостольских» уже намечилось учение о сыне божьем, строителе и вдохновителе церкви; но нет еще представления о его нисхождении на землю, его воплощении в Иисусе назаретском, о страдании и смерти на кресте, о его воскресении. Учению

о его смерти и воскресении из мертвых предшествует задолго учение о воскресении из мертвых святых и праведников, достойных вечной жизни.

Если порядок идей в общепринятой теологической концепции можно кратко выразить в формуле: Иисус Христос (как реальная личность), апостолы, церковь (как реальная и как идейная организация), то историк, на основании «Дидахе» и «Пастыря», предложит взамен формулу: церковь (как идеальная цель), апостолы, Иисус Христос (как идеальная личность) и церковь (как реальная организация).

Для историка «Дидахе» и «Пастырь» имеют ценность ни с чем не сравнимую. Если на первый взгляд может показаться удивительным, что теологи так пренебрегали этими произведениями, то, с другой стороны, легко объяснить их заблуждение. Они усматривают в сочинениях «мужей апостольских» всего только подражания евангелиям и посланиям, и конечно находят такое подражание слабым и неудачным, считая их литературой второго сорта. В наших глазах «Пастырь» и «Дидахе» заключают в себе не повторение, не копирование оригиналов, находящихся в сочинениях Нового завета, а первоисточники, зародыши, первые наброски сюжетов, которые впоследствии получили более утонченную обработку у авторов посланий и у евангелистов.

Обратим прежде всего внимание на то, что в «Пастыре» и в «Дидахе», несмотря на их слабость в развитии догматологии, все-таки даны уже главные, основные понятия и термины последующего христианского учения и христианского устройства. Тут есть евангелие господне (*κυρίου εὐαγγέλιον*), сын божий (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), святой дух (*πνεῦμα ἅγιον*), царство божие (*βασιλεία τοῦ κυρίου*), церковь (*ἐκκλησία*), апостолы (*ἀπόστολοι*), пророки (*προφῆται*), раскаяние (*μετάνοια*), крещение (*βάπτισμα*), благословение пищи (*εὐχαριστία*), воскресение мертвых (*ἀνάστασις νεκρῶν*), пришествие во славе (*παρουσία*). Мы находим в них также обильный материал оборотов, метафор, сравнений, наглядных образов, которые потом встречаются в речах Иисуса Христа, его притчах и метких ответах противникам и т. д. Новейшие переводчики-комментаторы «Пастыря» и «Дидахе», встречая тот или иной оборот или фразу, напоминающую что-то близкое к евангелию, ставят на полях:

«Матфея или Луки такая-то глава, стих такой-то», разумея, что «муж апостольский» имел перед собою текст, из которого сделал заимствование.

К сожалению, до сих пор такими сопоставлениями занимались только люди с мировоззрением и методами теологов; никогда ни один литературовед, историк литературы или литературный критик не прилагал к раннехристианским сочинениям своих приемов, не рассматривал сходные тексты, имея в виду прежде всего форму, стиль, манеру, обработку сюжета, сложность концепции и т. д. Я нисколько не сомневаюсь в том, что специалист-литературовед, если только он взглянет на дело независимо от покоряющего воображение теологов предрассудка, сразу увидит, в чем тут дело, поймет, насколько «мужья апостольские» более примитивны сравнительно с евангелистами, насколько последние превосходят ранне-апостольскую литературу своим мастерством, своей техникой, и в то же время, как силен в них элемент компиляторской практики, как зависят они от своих предшественников не только в смысле общего содержания, но и в отношении отдельных мотивов и оборотов.

Я приведу несколько примеров, где зависимость новозаветных авторов от раннеапостольских совершенно очевидна, бросается в глаза.

Как пример буквального повторения можно привести «Отче наш», целиком воспроизводимый евангелистами согласно с текстом «Дидахе»; далее, почти дословно совпадают заповеди самоотречения и смирения: «если тебя ударили по одной щеке... если у тебя попросят плащ... если у тебя просили пройти одну милю... любите врагов... давши займы, не требуй долга обратно...» и т. д.

Как на пример повторения того же сюжета, но в несколько иных выражениях, можно сослаться на следующие моралистические заключения: 1) богатому трудно попасть в царство божие; 2) молитва бедного имеет больше силы, чем обращение к богу богатого (то и другое в «Пастыре», притча IX, в Евангелии от Марка X, 23 и след. Луки XVI, 19 — 31 и XVIII, 20); 3) прославление детской наивности, призыв к верующим быть как дети, ибо простодушным и невинным принадлежит царство божие: если в «Пастыре» эта тема развивается в виде характе-

ристики особой категории праведников, то евангелист сжал сюжет в наглядную сценку, когда к Христу приносят детей, апостолы их не пускают, а Христос гневается на них, благословляет «малых сих», целует, ставит их в пример взрослым и объявляет: «Кто не примет царство божие, как дитя, тот не войдет в него» (Матф. XIX, 13—15, Марк. X, 13—16, Лук. XVIII, 15—17).

Довольно сложный пример заимствования представляют собой две сцены, относящиеся к биографии апостола Петра и служившие всегда камнем преткновения для теологов: одна, где Христос обещает апостолу Петру построить на нем, как на скале (пéтра, Матф. XVI, 18—19), церковь свою, и другая, где тот же самый апостол Петр, который вызывал такие великие надежды своего наставника и основателя церкви, оказывается первым изменником, отрекшимся от Христа трижды между двумя вскриками петуха (в Евангелии Матф. XXVI, 69—75; Марк. XIV, 67—68, Лук. XXII, 55—62). Как объяснить это странное противоречие? Разгадка лежит в компиляторских приемах евангелистов и в их литературной манере.

Первая сцена имеет своим источником притчу IX «Пастыря», где мы находим подробное описание построения церкви в виде крепкой башни на высокой несокрушимой скале (пéтра). С другой стороны, евангелисты имели перед собой биографию или собрание рассказов об апостоле Петре под заглавием «Деяния Петра» (Acta Petri), о чем можно судить по тому обстоятельству, что другая сцена — сцена отречения — рассказана у всех синоптиков в одинаковых выражениях. Матфея соблазнило созвучие пéтра и Πέτρος; отсюда получился драматический эпизод, смысл которого — олицетворение церковной скалы в виде апостола Петра: евангелист сжал пространное абстрактное построение в краткую образную встречу двух деятелей.

Но и вторая сцена основана на мотиве, заимствованном из «Пастыря», только этот мотив взят из совершенно иной реальной и логической связи, из того общего контекста, где речь идет о распределении категорий грешников и где отмечен особый разряд людей, колеблющихся и двойственных (δίφυροι), сомневающих, нетвердых в вере, которые в решительный момент, когда надо делать выбор, оказываются малодушными и

отвергают господа. Согласно мысли, выраженной в «Пастыре», дело идет о таких принявших веру людях, которые не плохи по существу, но лишь неустойчивы. Этот мотив увлекает евангелиста к внесению в рассказ об аресте Христа драматического эпизода, где можно показать опасность морального падения для людей малодушных, не обретающих в себе достаточно воли, чтобы выдержать испытание: он находит уже готовую иллюстрацию в «Деяниях Петра», и, таким образом, в евангелиях получается знаменитое троекратное отречение Петра.

Евангелист обнаруживает при этом невнимательность, небрежность в экономии своей композиции, смешивая два несходящихся между собою источника и обесценивая свой собственный предшествующий рассказ превращением героического образа апостола — скалы несокрушимой — в реальную бытовую фигуру грешника, которому предстоит горько раскаиваться в жалком проступке.

Чтобы не выходить из круга рассказов об апостолах, я укажу еще на одну параллель. В Евангелии от Марка (X, 35) апостолы Иоанн и Иаков, сыновья Зеведеевы, просят Иисуса Христа обеспечить им первые места в царстве божием, — одному по правую, другому по левую руку от престола (в Евангелии от Матфея XX, 20 несколько иной вариант: о том же самом для двух апостолов просит их мать). Евангелист тут опять драматизировал сюжет, заимствованный им из «Пастыря»: там при распределении спасенных, уже готовых вступить в священную башню праведников, оказывается группа, в среде которой поднимается спор о первенстве, о лучших местах в церкви, причем спорящие выдвигают каждый свои достоинства, свои достижения в нравственном совершенствовании. Дело идет не о каком-либо прегрешении в собственном смысле, а скорее о слабости, о тщеславии, что вызывает, однако, осуждение со стороны ангела, пропускающего прощенных в ворота церкви: он называет их *φοροι*, глупцами, и грозит удалить их, в случае повторения спора, из священной башни. В евангелии наставление произносит сам Христос, указывая на ничтожество мотивов, обуревающих людей, сравнительно с великой и полной страданий судьбой, которая им предстоит.

Наконец, укажу на притчу евангелий, где человеческий мир, к которому обращена проповедь новой веры, сравнивается с

виноградником, где говорится об отъезде господина, поручающего рабам управление своим имуществом, уход за своими садами, о требовании господином отчета у рабов, о вознаграждении усердного раба и т. п. Основанием для этих притч служит притча в «Пастыре», где община верующих сравнивается с виноградником, который господин перед своим отъездом поручает рабу. Время отсутствия господина толкуется как срок, предоставленный верующим для раскаяния в ожидании конца мира, совпадающего с возвращением господина (*παρουσία*). В той версии, которую дает «Пастырь», раб, посвятивший все свои силы тщательной обработке виноградника, придавший ему цветущий вид, усыновляется господином. В евангельской притче (Матф. XXI, 33—40, Лук. XII, 1—9) господин посылает своего сына, чтобы вернуть непослушных виноградарей к работе, причем как в «Пастыре», так и в евангелии, к сыну прилагается эпитет *ἀγαπητός*, любимый, возлюбленный. В евангелии сын гибнет от коварства возмущившихся рабов,—это явно более поздняя версия, так как «Пастырь» ничего не знает о пролитии крови, о жертве сына божия.

Приведенных примеров, мне кажется, достаточно для того, чтобы иллюстрировать зависимость евангелий от сочинений так называемых «мужей апостольских». Я думаю, что раннеапостольскую литературу следует считать источником новозаветных сочинений в еще большей степени, чем это может казаться на первый взгляд: заимствованы из нее не только отдельные эпизоды, обороты, символы, фразы и термины, но оттуда взят самый способ излагать учение в виде притч с последующим к ним толкованием. Я еще раз напомним: сравнительным изучением раннеапостольской и новозаветной литературы должен заняться литературовед, который и разъяснит нам особенности писательской манеры той и другой категории — дохристианских и христианских произведений; он поможет нам, таким образом, установить хронологию той и другой стадии литературы, даст нам большую уверенность в различении источников по их возрасту, их большей или меньшей старинности или новизне.

Я никак не могу согласиться с Гарнаком, который относит «Пастыря» к 140—165 гг. Нельзя себе представить, чтобы работа с такими архаичными приемами, со свойственной ей про-

странностью, многословием и повторениями, возникла в период, когда уже появились в свет написанные по совершенно иному методу «Послания апостола Павла», когда, если и не было еще евангелий, то имелось близкое к ним по содержанию и по форме сочинение под названием «Воспоминания апостолов».

Не только свойства литературной манеры заставляют нас отнести «Пастыря» и «Дидахе» к эпохе, предшествующей посланиям и евангелиям, но и еще одно характерное различие: в первых двух совершенно отсутствует представление о воплощении сына божия, о земной жизни его в лице Иисуса Христа, о страдании его на кресте, его смерти и воскресении. Между «Пастырем» и «Дидахе», с одной стороны, «Посланиями апостола Павла» и евангелистами — с другой, проходит как бы *главный водораздел, отделяющий предшественников христианства от христианства в собственном смысле*: на одном склоне этой гряды — иудейские сектантские группы мистиков, занятые моральным совершенствованием, чтобы готовиться к концу света, на другом — наблюдается появление трагического момента, обозначаются черты мировой драмы; в центре вероучения становится страдание божества, искупительная жертва, смерть и воскресение сына божия.

Это различие позволяет укрепить предполагаемую нами дату происхождения раннеапостольских произведений. Мы имеем основание думать, что толчок к драматизации догмы был дан кровавыми событиями иудейской революции, начавшейся в 66 г. Мне кажется поэтому, что возникновение «Пастыря» и «Дидахе» надо признать невозможным после этого года; эти произведения принадлежат периоду предшествующему, т. е. или первой половине I века н. э., или даже еще более раннему времени — *I веку до н. э.*

Другой вопрос — могло ли это египетско-иудейское сектантство, в котором мы видим предшественников христианства, уже в I веке н. э. проникнуть в Италию, в Рим? Правда, с присоединением к империи Нильской долины, египетские культурные влияния широкой волной хлынули в центр. При Тиберии культ Исиды становится чем-то вроде великосветской моды; но конечно труднее было пройти религиозному учению, отвечавшему симпатиям и понятиям средних классов общества. Притом в эпоху Юлиев-Клавдиев еще силен был в правитель-

ственной политике старый римский национализм, подозревавший в инородческих религиях *superstitiones*, предрассудки, фантастические суеверия, противоречащие реалистическому складу ума высших, господствующих классов общества. Еще хуже сложились условия для религиозной пропаганды, шедшей с Востока, после великого иудейского восстания, которое больше чем на полвека сделало восточную половину империи ареной самых ожесточенных боев. Иудейство и все к нему примыкающие сектантские направления подвергаются преследованию и ставятся под подозрение.

В период 66 — 135 гг. «Пастырь» и «Дидахе» должны были уступить место другому направлению, другой форме сектантства, которое исходило также от иудейства, но отличалось большей резкостью и воинственностью и носило на себе отпечаток тяжелой драматической борьбы, происходившей вокруг Иерусалима, в Иудее и Галилее, но отозвавшейся во всех концах иудейской диаспоры. Египетские предшественники христианства уступили место пропаганде, исходившей из Малой Азии. Здесь, в этом наиболее северном углу иудейской диаспоры, возникли такие произведения, как «Апокалипса» («Откровение Иоанна») и «Послания апостола Павла».

«Малоазийцы» оттеснили «египтян» своим учением о воплощении сына божия, о жертвенном его подвиге, о смерти на кресте и воскресении. Они придали ожиданию конца мира новый, острый, драматический характер. Они символизировали пережитые общинами верных, истинным народом Божиим, страдания в образе великого страдальца. Они поставили на первое место догматологический принцип, поставили его впереди заботы о моральном совершенствовании. Так как это новое малоазийское направление потом заняло господствующее положение в новозаветном каноне, а египетское в канон не вошло, то в глазах позднейшей теологии оно потеряло значение. Представителям теологической науки XIX века раннеапостольские произведения кажутся слабыми, бледными, неказистыми по форме. Следует, однако, напомнить, что современники о них судили не так. «Пастырь» усердно читался во второй половине II века, когда слагалась большая церковная федерация и составлялся канон Нового завета. Ириней в своем большом сочинении «Против еретиков» причи-

сляет «Пастыря» к св. писанию. Тертуллиан охотно цитирует эту книгу. «Пастырь» успешно конкурировал с произведениями, вошедшими в канон. Это видно из того факта, что самый ранний из дошедших до нас комментаторов канона (известный нам по списку Муратори) считает необходимым полемизировать с Гермой и оправдывать невключение «Пастыря» в канон.

Во всяком случае влияние «Пастыря» и «Дидахе» в дальнейшей истории развития христианских идей было очень значительно. Следует еще раз напомнить, что символический образ всемирной церкви, которым вдохновлялись как раз составители новозаветных книг, в самой определенной и наглядной форме высказан был уже представителями раннеапостольских сектантских общин, которые гораздо старше, чем поколения, впервые читавшие новозаветные евангелия и послания.

6. КАТАСТРОФА ИУДЕЙСТВА И ОТРАЖЕНИЕ ЕЕ В АПОКАЛИПСАХ

Имя Иисуса Христа в связи с представлением о воскресении из мертвых и о жертвенной крови, пролитой спасителем и владыкой мира, мы впервые встречаем в «Откровении Иоанна» ('Αποκάλυψις Ἰωάννου). Мы читаем] здесь (гл. I, 1—6): «Откровение Иисуса Христа ('Αποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ), которое дал ему бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре, и он показал, послав через ангела своего, рабу своему Иоанну, который свидетельствовал слово божие и свидетельство Иисуса Христа, который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных; ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью своею» (λούσαντι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν и т. д.)».

Когда и где, при каких обстоятельствах вышла в свет книга, где были написаны эти новые грозные мистические заявления и термины, столь противоречащие спокойной обстановке, в которой находились читатели и слушатели «Пастыря» и «Дидахе»?

Ко времени начала нашей эры иудейская народность охватывала широкий географический район и заявляла себя как влиятельная социальная и идейная сила на востоке и в середине империи. Помимо двух центров национально-революционного движения, Иерусалима и Вавилона, находившихся — один в Римской империи, другой — в Парфянском царстве, иудейство располагало широко раскинутыми колониями (diaspora) в Египте, Киренаике, Аравии, Сирии, Месопотамии, Малой Азии, Македонии, Греции, Италии. Жизненные условия, организация, настроения различных групп иудейства в I веке н. э. были не одинаковы. Если в Палестине и на Евфрате преобладал национализм воинственный, революционный, то

в среде диаспоры были многочисленные, более миролюбиво настроенные элементы. Очень многие из этой массы эллинизованных, романизованных, египтизованных, азиатизованных иудеев охладели к великому иерусалимскому святилищу. Рассыпавшись на группы провинциальных конгрегаций, замкнувшись в своих местных синагогах, они продолжали высоко ценить свои священные книги, почитали Моисея и пророков, считали свою историю и религиозную философию выше истории и мифологии греков и римлян, своих религиозных мыслителей выше языческих, но, несмотря на приверженность ко всем этим дорогим для них национальным традициям, по большей части покинули мечту об иудейском государстве под властью потомка Давидова и так или иначе примирились с фактом римского господства.

Однако, как ни преобладали в диаспоре примиренцы, космополиты, политически безразличные или даже преданные империи обыватели над активными националистами, все-таки все они с напряженным вниманием следили за событиями, происходившими в Иерусалиме, в Палестине и вокруг этого центра, в Сирии, Египте, Аравии, Месопотамии, переживали в своей духовной жизни глубокое потрясение, вызванное революцией, гражданской войной и имперской интервенцией. Вместе с тем в их религиозном мировоззрении происходила перемена, совершался кризис; тяжелый жизненный опыт открывал их религиозной фантазии новые идеи, новые видения будущего.

Дошедшие до нас источники не передают самого процесса идейных переживаний этого бурного периода. Но результаты борьбы идей и страстей перед нами налицо; отголоски испытанного кризиса рассеяны по книгам Нового завета; надо только постараться вычитать их из иносказаний апокалипса, евангелий и посланий. Мы найдем в этих книгах черты времени восстаний, отзвуки переживаний той среды, которая оказалась особенно чуткой, особенно затронутой трагедией погибающего палестинского иудейства.

Если изучать новозаветные книги в порядке их возникновения, то надо начинать с «Апокалипсы». Редакторы канона, правда, поместили это произведение под названием «Откровения Иоанна» в самом конце сборника новозаветных книг, так

как, по их мнению, оно должно было служить завершению проповеди о наступлении царства божия. Но теологическая критика уже давно заметила, что «Апокалипса» стоит не на своем месте, что отразившееся в ней мировоззрение более архаично, чем те идеи, понятия и религиозные образы, которые заполняют собой послания и евангелия. Теологическая наука выяснила затем наличность существования обширной апокалиптической литературы, которая начинается с книги пророка Даниила и с добавления к пророчеству Исаяи и образует как бы мост между поздним реформаторским иудаизмом и ранним христианством. Тут трудно провести границу, где кончается иудейство и начинается христианство, совершенно так же, как это невозможно сделать при анализе псалмов Давида и од Соломона.

При большом различии оттенков всей этой литературе свойственна одна общая черта: она отражает мысли, верования и надежды, связанные с ожидаемым приближением конца мира, последующего воскресения святых и гибели нечестивых, наступления царства божия. Яркие образы, драматический пафос этих картин в свою очередь есть результат переживаний общества иудейской диаспоры в течение бурного периода, начинающегося с 66 г.

Спрашивается, какое место в этой литературе занимает дошедшая до нас «Апокалипса»? Почему именно этому произведению из всей обширной литературы революционной эпохи так посчастливилось, почему редакторы канона нашли нужным принять его (хотя и не без сильных возражений) в число священных книг? А с этим вопросом связаны и другие, касающиеся композиции произведения. В каком отношении стоит «Откровение Иоанна» к иудейству? Какие элементы в нем принадлежат иудейским традициям и какие внесены христианскими новаторами?

Эб. Фишер (*Die Offenbarung Johannis; eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, 1886) формулировал отношения между иудейскими и христианскими элементами в «Апокалипсе» следующим образом: «Это иудейская фреска, местами перекрашенная христианской рукой, ставшая неузнаваемой, которую, однако, путем старательного смывания перекраски можно реставрировать в первоначальном виде».

Этому взгляду была противопоставлена другая теория о происхождении «Апокалипсы», состоящая в том, что «Откровение Иоанна» следует скорее сравнить с мозаикой или картиной на стекле, составленной из кусочков, которые в свою очередь являются обрывками разрушенных картин или же исходят из самостоятельных оригинальных произведений.

Эти мнения профессиональных теологов не могут удовлетворить историка: в них отражается скорее богословская стилистика, упражнение в догматических формулах, но совсем не чувствуется определения реальной почвы, исторической обстановки. Где и когда возникло «Откровение Иоанна»? Какие события вызвали его появление? Каковы те общественные круги, те классовые группы, настроение которых отразилось в данном произведении? По всем этим вопросам теологи ничего не умели сказать.

Проблема возникновения «Апокалипсы» сильно занимала Ф. Энгельса; выяснению этого вопроса посвящены две замечательные его работы: первая, под заглавием «Книга откровения», была напечатана в журнале «Progress» за июнь — декабрь 1883 г.¹, вторая, развивающая более подробно тот же сюжет, под заглавием «К истории раннего христианства», напечатана в журнале «Die Neue Zeit», 1894, Bd. I, N. 1 и 2². В этих статьях дано замечательное решение вопроса, и притом в самой отчетливой и ясной форме. Очень ценную характеристику раннего христианства мы находим также в статье Энгельса «Бруно Бауер и раннее христианство»³.

Энгельс определяет точно дату появления «Апокалипсы»; это — конец 68 г. или первая треть 69 г. Вычисление здесь основано на истолковании видений гл. XVII «Откровения», где говорится о семиголовом звере, на котором восседает великая блудница Вавилон, упоенная кровью святых. Этими фантастическими образами обозначены Рим и Римская империя. Слова ст. 10 и 11: «И семь царей, из которых пять пали, один есть, другой еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть; и зверь, который был и которого нет, есть

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 159—164.

² Там же, ч. II, стр. 409—431.

³ Маркс и Энгельс. Соч., т. XV, стр. 602—610.

восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель» — Энгельс толкует таким образом: «Считая Августа первым по порядку, мы будем иметь вторым Тиберия, третьим — Калигулу, четвертым — Клавдия, пятым — Нерона, шестым — Гальбу. «Пять пали, один существует». То-есть Нерон уже пал, а Гальба существует. Гальба правил с 9 июня 68 г. до 15 января 69 г. Но вслед за его восшествием на трон возмутились рейнские легионы под начальством Вителлия, между тем как в других провинциях военные бунты готовились другими полководцами. В самом Риме возмутились преторианцы, убили Гальбу и провозгласили императором Отона.

Из этого можно заключить, что наше «Откровение» было написано при Гальбе, — вероятно, в конце его правления или же, самое позднее, во время трехмесячного (до 16 апреля 69 г.) правления Отона «седьмого». Но кто же восьмой, который был и которого нет? «Это нам выяснит число 666»¹.

Для выяснения этого таинственного числа Энгельс принимает выдвинутую еще в 1836 г. Фердинандом Бенари и примененную потом Ренаном в его книге «L'Antéchrist» (Антихрист) теорию. В силу этой теории, основанной на истолковании чисел и определении хронологической даты выхода «Откровения», он приходит к тому заключению, что под восьмым, «который был и которого нет», следует разуместь лже-Нерона. «Действительно, при Гальбе всю Римскую империю охватила внезапная смута... везде появлялись новые претенденты на трон... Империя, казалось, была отдана во власть внутренней войны... Ко всему этому как раз на Востоке распространился слух, что Нерон не умер, а только ранен, бежал к парфянам и вернется с войсками из-за Евфрата, чтобы начать новое, еще более кровавое и страшное правление... И как раз около этого времени, когда было повидимому написано «Откровение», появился лже-Нерон, который с довольно многочисленными приверженцами обосновался поблизости Патмоса и Малой Азии, на острове Китносе в Эгейском море (на нынешней Термии)»².

Энгельс не напрасно останавливается на этих географических деталях. Автор «Откровения» выдает Патмос за свое место-

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 426—427.

² Там же, стр. 427—428.

пребывание, и, таким образом, указания на географическую обстановку событий, которые, по мнению Энгельса, дали основание для составления «Откровения», еще более подкрепляют его догадку относительно хронологической даты составления «Апокалипсы». Он думает о новом появлении мнимо погибшего Нерона, что дало основание для ожидания прихода Антихриста и с ним великих бедствий, которые должны обрушиться на верующих.

Характеризуя содержание «Откровения», Энгельс находит в нем черты раннего христианства, далекого от более позднего христианства евангелий и посланий, составляющих Новый завет. Это христианство отличается наивной примитивностью; в нем нет догматов, нет учения о первородном грехе, нет формулы троичности; оно еще не вышло из рамок иудейских традиций; христиане «Апокалипсы» признают себя иудеями, еще не осознали себя как выделившуюся от иудейства, отрешившуюся от старинной религии секту. Но в них сильна ненависть к Риму, сознание отчужденности от языческого античного мира; отсюда ожидание скорого пришествия Христа-избавителя, ожидание страшного суда и мечтания о тысячелетнем царстве. «Таково было христианство, насколько оно нам известно, в Малой Азии, его главной резиденции около 68 г.»¹.

«Апокалипсу» Энгельс признавал древнейшей из книг Нового завета, достоверность которой не может быть оспариваема. В статье «Бруно Бауер и раннее христианство» он дает этой книге такую характеристику: «Дикий, сумбурный фанатизм, догмы—лишь в зародыше, а из так называемой христианской морали — только умерщвление плоти; зато, наоборот, множество видений и пророчеств»². Из этого хаотического, примитивного, полного буйной фантастики религиозного документа Энгельс старается, однако, извлечь конкретные черты для обрисовки эпохи и общественной среды, где возникло произведение: он дает нам прекрасный образец реально исторического истолкования религиозной публицистики.

«Прежде всего, секты и секты без конца»³, — этими словами Энгельс отмечает факт, который замалчивался обычно тео-

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 428.

² Маркс и Энгельс. Соч., т. XV, стр. 605.

³ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 160.

догами, слишком уверенными в том, что есть какое-то чистое, первоначальное христианство, факт наличия множества сектантских или еретических групп и направлений, и притом между собой враждовавших. Автор «Откровения» осуждает сразу три секты — николаитов, валаамитов и иезавелитов. Так как об этих сектах мы больше не услышим нигде ни слова, Энгельс предлагает вниманию исследователя воспользоваться этим драгоценным известием, проскользнувшим сквозь бдительность последующей христианской цензуры. Обилие ересей — характерная черта эпохи: «это было время, когда новые секты, новые религии, новые пророки появлялись сотнями».

Далее, Энгельс отмечает воинственность, мстительный характер обозначенных в «Откровении» сект, далеких от прощения врагам. В «Откровении Иоанна» отразилась «борьба с всемогущим вначале миром и вместе с тем борьба новаторов между собою»¹. «Христианство того времени еще не осознавшее само себя, было, как небо от земли, далеко от позднейшей закреплённой в догматах мировой религии Никейского собора»². Вражда к Риму, объединяющая эти пестрые, несогласные между собою группировки, объясняется тем, что в сектах раннего христианства начинают собираться с разных концов империи все недовольные, все покоренные и ограбленные Римом, рассеянные, подвергшиеся унижению народности и общественные классы античного мира. Все прежние организации — родовые, племенные, городские, национальные, государственные — смёл с лица земли нивелирующий железный кулак римского завоевателя.

Энгельс необычайно высоко ценит «Откровение Иоанна», как документ знаменательной критической эпохи. «Как выглядело христианство в 68 г., мы можем видеть в ней (в «Апокалипсе». — *P. V.*), как в зеркале»³. К этому суждению, тезисы которого были блестяще развиты и доказаны Энгельсом, я позволю себе сделать лишь несколько добавлений, которые могут, как мне кажется, подкрепить новыми аргументами

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 419.

² Там же.

³ Там же, ч. I, стр. 160.

высказанную им 60 лет тому назад догадку о времени и обстоятельствах первого составления «Апокалипсы».

Конец 60-х годов I века н. э. Энгельс определяет как время великих смут. В числе этих смут наиболее видное место занимает большое палестинское восстание, начавшееся в 66 г. и достигшее наибольшего обострения во время осады римлянами Иерусалима. Это национальное восстание против Рима, которое было вместе с тем и социальной революцией, сильнейшим образом отразилось во всех колониях рассеянной по империи иудейской народности, и особенно в диаспоре Малой Азии, где разместились наиболее численные, активные и зажиточные элементы иудейства. Разнообразные группы малоазийского иудейства, начиная от староверов и кончая самыми радикальными сектами, с величайшим вниманием следили за развитием драматических событий, совершавшихся в Палестине, около священного центра иудейства. Мы видели, что, по определению Энгельса, христиане того времени еще не осознали себя как отдельную от иудейства группу, что они еще чувствовали себя иудеями. В весьма скором времени катастрофа национального восстания должна была произвести разрыв между правоверным иудейством и радикальным сектантством, превратившимся в христианство. Но пока длилась борьба вокруг Иерусалима, в диаспоре возможны были встречи и споры между представителями разных направлений, возможны были переговоры, заключение союзов и оказание друг другу взаимных услуг. Этим объясняется, что в «Апокалипсе» архаичные черты совмещаются с новаторскими.

«Откровение Иоанна» показывает нам и нечто большее, чем только интерес малоазийцев к палестинским событиям, нечто большее, чем сочувствие инсургентам, — отвращение к Риму. Это — памфлет эпохи наиболее бурных событий, как указал Энгельс.

Мы должны сделать заключение, что борьба иудейства захватила гораздо более обширный район, чем только Сирию и Палестину; малоазийская диаспора принимала, во всяком случае, деятельное участие в восстании, может быть, отправляла туда добровольцев, помогала денежными средствами. Римляне, вероятно, опасались общего восстания по всем про-

винциям, где была диаспора; их подозрения, их меры стеснения, их преследования в свою очередь приняли широкие размеры и направлялись на различные общественные круги в иудейских колониях.

Посмотрим, какие конкретные данные для описания политической и социальной обстановки можно извлечь из «Откровения».

Первые главы (I—III) включают в себе обращение апостола Иоанна к семи церквям—в Эфесе, Смирне, Пергаме, Тиа-тире, Сардах, Филадельфии и Лаодикее. Эти города принадлежат к Лидии, центральной области прибрежной полосы у Эгейского моря, и представляют собой важные пункты индустрии и торговли. Это географическое определение сразу переносит нас и в определенную социальную обстановку — мы узнаем, где гнездится оппозиция. С IV главы начинаются видения и пророчества; изображаются сцены космического характера, выступают фигуры гигантских размеров. Но под этими мифологическими образами нетрудно различить очертания переживаемой автором современности, национальной борьбы между иудейством и Римом, а главное — автор не может скрыть чувства гнева и ненависти к враждебной языческой силе. Под прозрачным псевдонимом Вавилона, «матери всех мерзостей, земли великого города, царящего над царями земли» (XVII, 5 и 18), как уже отметил Энгельс, надо подразумевать Рим; чудовищный зверь (*θηρίον*) — Римская империя; под поклонением образу зверя надо, вероятно, понимать культ императора. Помимо этой общей маскировки, едва прикрывающей действительность, есть несколько деталей, которые поражают своим реализмом, своей актуальностью. Так, например, в качестве злейших врагов на первом месте поставлены торговцы развратного Вавилона, которые стали вельможами мира (*μεγιστῶνες τῆς γῆς*, XVIII, 23); подробно перечисляются ценные предметы первой необходимости, которыми они снабжали столицу; проклятия призываются на их голову, так же как и на судовладельцев, возивших их товары. Автор, живописуя космические явления, не забывает отметить с бухгалтерской точностью свою принадлежность и свои симпатии к иудейскому купечеству, забитому в борьбе с коммерсантами (*ἔμποροι*) и мореходами (*ναυκλήηροι*) торжествующей языческой нации. Затем сле-

дует подробность еще более специфическая. Автор осуждает тех отступников своей народности, которые, для того чтобы спасти свое достоинство и сохранить участие в нечестивой торговле, стали поклоняться зверю и допустили положить себе знак (*χάραγμα*) на лбу и на правой руке (дело идет о какой-то правительственной мере — наложении клейма на тех представителей промышленных профессий, которые хотели получить прощение и торговый патент).

Ясновидящий пророк полон националистического озлобления, внушенного борьбой народов. Для него Рим — воплощение всей нечисти земной.

Война с чудовищным зверем принимает исполинские размеры; на небе и на земле сражаются два громадных воинства: на одной стороне — Михаил и ангелы, на другой — демонические полчища, во главе которых идет дракон, он же древний змий, диавол и сатана, обольстивший всю вселенную. Все дышит яростной жаждой мщения; на земле наступает ад крошечный; нечестивые воители пьют вино разъярения божия, вино цельное, приготовленное в чаше гнева божия (XIV, 10); за то, что они мучили святых пророков и апостолов, их самих ждет кара огненная.

В таких преувеличенных образах ветхозаветной мифологии описывает вышедший среди бурь восстания иудейский памфлет события, которые последующий историк христианской церкви легко мог бы использовать как первое документально удостоверенное гонение на последователей Христа. Описание это для нас теперь особенно ценно потому, что, как мы только что видели, автор не сумел или не захотел скрывать реалистической, материальной основы столкновений. Социальная, классовая подоплека борьбы просвечивает всюду через покров «дикого, сумбурного фанатизма»¹. Автор, набрасывающий пророческие картины высокорелигиозного стиля, возвращается в весьма ясно очерченных общественных кругах. Его сердцу всего ближе интересы того социального слоя, который примыкал к большой международной торговле, происходившей в пределах Средиземного моря и доставлявшей на Запад произведения искусства и ремесла культурного Востока.

¹ Вышеприведенное выражение Энгельса из статьи «Бруно Бауер и раннее христианство. Маркс и Энгельс. Соч., т. XV, стр. 609.

В смысле указания на эти общественные круги, помимо вышеприведенного выпада против враждебных *ἔμποροι* и *καὶ κληροί*, как мне кажется, следует обратить внимание на одну очень специфическую деталь. В главе XXI, при изображении Нового Иерусалима, который возникнет из развалин погибшего мира, автор пользуется материалом и красками, заимствованными из ювелирного производства, и делает замечания, понятные только мастеру ювелирного дела. Когда читаешь перечисление смарагдов, сапфиров, топазов и т. п., из которых состоят стены сияющего града, когда читаешь фразу: «свет Нового Иерусалима похож на блеск самого красивого камня — кристального яспида», — невольно представляешь себе, что автор сидел часами в мастерской художника тонкой резьбы и любовался диковинными моделями и игрушками его коллекции. Всеми подробностями такого рода автор «Откровения» угождал воображению ближайшей среды своих читателей: ведь Лидия, к общинам которой обращено его послание, славилась по всей империи своими мастерами-ювелирами.

Если сделанные мною наблюдения верны, мы могли бы признать в видениях «Апокалипсы» настроения и чувства зажиточного городского общества иудейской народности, современного великому палестинскому восстанию. Нота страдания, которая звучит в «Апокалипсе», жажда мщенья, которой она проникнута, может быть, исходит от влияния эмигрантов, спасшихся от гибели в отдаленный угол малоазийско-эгейского побережья, но во всяком случае находит благоприятную для себя почву в умонастроении местного общества.

Что в основе своей «Апокалипса» — произведение старинное, далеко отстоящее от составителей новозаветных посланий и евангелий, видно особенно ясно, когда сравниваешь отношение к Риму автора «Откровения» и суждение о римлянах, определяющее манеру составителей евангелий и посланий. Между тем как во всех других книгах Нового завета отношение к римлянам спокойное, нейтральное или даже благожелательное, во всяком случае лояльное и политически вполне почтительное, в «Апокалипсе» оно резко враждебно. Несмотря на это противоречие, несмотря на архаические черты «Апокалипсы», на ее своеобразный мифологизм, редакторы канона нашли нужным включить это произведение в состав священных

книг Нового завета. Это было сделано для того, чтобы обеспечить историческую связь нового учения с традицией Ветхого завета и его пророчествами о судьбе избранного народа божия. Но был и другой мотив для принятия в канон памфлета, вышедшего в бурную эпоху палестинского восстания 66—73 гг.: позднейшие христиане хотели закрепить свою связь с волнениями I века, с эпохой великого кризиса и с ее настроениями, что сказывается в различных намеках, подробностях и эпизодах, рассеянных в книгах Нового завета. Так, например, характерно, что в числе апостолов, избранных Иисусом Христом, выступает Симон, прозываемый *зелотом* (Лук. VI, 15), т. е. представителем партии воинственно настроенных националистов. Еще более замечательно, что в «Деяниях апостолов» фарисей Гамалиил, выступая на защиту апостолов, обвиняемых в новаторстве и распространении разрушительных идей, называет в качестве их предшественников Иуду галилейского и Февду, т. е. инсургентов и революционеров.

Посмотрим теперь, какое место занимает «Апокалипса» в эволюции идей христианства, постараемся выяснить христологию «Откровения Иоанна». Энгельс дает нам руководящее указание: «Здесь христианство представлено в самой необработанной из дошедших до нас форм. Преобладает только один догмат: верующие спасены жертвой Христа. Но как и почему, — совершенно нельзя понять. Здесь нет ничего, кроме старой еврейской и языческой идеи о том, что бога или богов следует умиловать жертвами, — идеи, впоследствии преобразованной в специфически христианскую (в сущности сделавшей христианство универсальной религией) и состоявшей в том, что смерть Христа есть великое жертвоприношение, которое, будучи принесено, имеет силу навеки»¹.

Идея жертвенности Иисуса Христа выражена в «Апокалипсе» в следующих словах: «Свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных; ему возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью своей» (I, 5). В этом определении мировой роли Иисуса Христа заключается догматологическая новизна «Апокалипсы» по сравнению с более ранними произведениями, распространенными в радикальных

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 160—161.

сектах. Ни в «Учении двенадцати апостолов», ни в «Пастыре» подобного представления нет. В этом мотиве отразилась существенная перемена настроений, в свою очередь созданных под влиянием новых событий в жизни религиозных общин. Если по «Дидахе» и «Пастырю» мы могли констатировать наличие спокойного быта общин, то «Апокалипса» отражает, напротив, потрясение общества, господство страстей, гнева и страха, устремления в бой, жажды спасения от гибели. Христос как жертва, Христос как спаситель верующих силой пролитой крови своей, это — идея навеянная испытаниями кровавой борьбы, начавшейся в 60-х годах I века. Страдания верующих символизированы здесь в личности *вождя* их дружин, покровителя их дружеских обществ. Страдающий Христос — создание эпохи восстаний, борьбы избранного народа божия. Каждая из сект хотела видеть своего покровителя в лице вождя спасенных и в роли великой жертвы за их спасение; иисуситы хотели, чтобы их Иисус был признан истинным Христом.

Только что приведенные слова Энгельса должны служить руководящим указанием для историка, должны побудить его к внимательному анализу документа, в котором он найдет зародыш догмата, сделавшего «христианство универсальной религией». Изучая «Апокалипсу», я открыл в ней один прием композиции, наличие которого до сих пор не замечалась исследователями, подходившими к делу с теологической точки зрения. Для теолога, исходящего от понятия о христианстве, как стройной системе сразу сложившегося учения, заранее решено и ясно, что под образом Агнца, главного героя в боях, надо разуметь Христа, и что все страдания и победы Агнца относятся к Христу. Но если отвлечься от этой предвзятости и читать «Апокалипсу» как произведение религиозной публицистики, имеющее целью своими параллелями и метафорами доказать и установить известные религиозные тезисы, то можно заметить, что автор вовсе не исходил от веры в тождество Агнца и Христа, а искусственно строил новый тезис веры. Мы действительно присутствуем при зарождении догмата, но это значит, что мы имеем случай заглянуть в лабораторию богослова и застаем его за выработкой нового препарата. Если причислять попытку отождествления Иисуса Христа с Агнцем

к христианскому мифотворчеству, то мы можем наблюдать, как новый миф выходит из-под пера искусного мифотворца.

Пересмотрим одну за другой главы «Апокалипсы», и мы увидим, как в них чередуются две концепции; одна — чисто иудейская, повествующая об Агнце, который служил старинным символом судьбы избранного народа божия, а здесь является в виде вождя святых дружин, и другая — новосектантская, выдвигающая на первый план патрона одной из сект — Иисуса, наделенного ореолом мессианического имени Христа. Параллель проводится с большой осторожностью; мы ясно видим, что дело идет о двух разных божественных личностях, между которыми автор не решается ставить знак равенства, предоставляя сделать это самому читателю.

В первых трех главах нет упоминания об Агнце; господствует имя и слышится голос Иисуса Христа. Начиная с главы IV и кончая главой XIX, изображаются в качестве видений Иоанна картины небесной и земной борьбы, в которых, напротив, нет ни Христа-страдальца, ни Христа-победителя. В первой стадии бурных столкновений внимание сосредоточено на облеченной в солнце жене-богоматери, которую преследует дракон, сначала угрожая пожрать рожденного ею сына, а потом заставляя ее бежать в пустыню и устремляя ей вслед смертоносный поток. Во второй, решительной стадии борьбы победителем является Агнец (*τὸ ἀρνίον*). Ни одно из этих мистических лиц не поставлено в связь с Иисусом Христом. О богومатери сказано, что она родит сына, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; дитя ее от преследования дракона восхищено к богу и его престолу (XII, 5). Об Агнце сказано, что победа будет одержана *его кровью*, (XII, 11); спасутся те, кто записан в книге жизни Агнца, *закланного при создании мира* (*τοὺ ἐσφαγμένους ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, XIII, 8). В главе XIX возвещается о браке, следующем за его победой. Поверженный им зверь, а с ним вместе лжепророк, производивший чудеса перед лицом зверя, оба живьем сбрасываются в озеро огненное, горящее серой. В главе XX продолжают видения, но нет Агнца; зато появляется Христос. Ангел небесного воинства одолевает дракона, который оказывается древним змием, дьяволом и сатаной, и сковывает его на тысячу лет; его низвергают в бездну, на него кладут печать,

чтобы он не обольщал народы, пока не окончится тысячелетие. Воздвигаются престолы; на них садятся те, кому дано судить; оживают души обезглавленных, пострадавших «за свидетельство Иисуса», за то, что они не поклонялись зверю; они воцаряются вместе с Христом на 1000 лет; это будет первое воскресение (*ἀνάστασις*), в котором прочие из умерших не принимают участия, ибо они не могли ожить, пока не окончатся 1000 лет. По прошествии этого срока сатана будет освобожден из темницы, злые полчища снова нападут на святых, но огонь, ниспадающий с неба от бога, пожрет их, и диавол будет ввергнут в озеро огненное и серное вместе со зверем и лжепророком, где их мучения продолжатся во веки веков. Теперь наступает суд божий — последний; море, смерть и ад отдадут мертвых, на небе раскроется книга жизни, и те, кто в ней не записан, погибнут вновь смертью второй и окончательной.

Б главе XXI опять появляется Агнец, исчезает Христос. Иоанн видит новое небо и новую землю; прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет; он видит сияющий город Иерусалим, Новый, нисходящий от бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. В Новом Иерусалиме нет храма, ибо сам бог-вседержитель есть храм его вместе с Агнцем. В последней, XXII главе Иоанн видит обновленный мир, возродившийся рай, чистую реку воды жизни, нисходящую от престола божия и агнцева, древо жизни, двенадцать раз в году приносящее плоды, листья которого будут служить для исцеления народов; тогда уже не будет ничего проклятого, но престол бога и Агнца будет в нем, и рабы его будут служить ему (XXII, 1—3). Здесь в последний раз упоминается Агнец. Со стиха 16 выступает опять Иисус Христос, который и говорит в первом лице: «Я послал ангела моего засвидетельствовать вам это в церквах. Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая, утренняя».

Из сделанного нами обзора «Апокалипсы» видно, что картины, в которых главное лицо Агнец, и картины, где выступает Иисус Христос, чередуются, будучи между собою лишь в механической, но не органической связи. Без сомнения, автор окончательной редакции (каковую мы читаем в каноне Нового завета) хотел своей параллелью создать впечатление, что все приписанные Агнцу деяния и качества относятся к Христу,

что мистическая роль Агнца есть лишь иносказание искупительного дела Христа. Но есть одно место, где он проговорился, что Агнец и Христос — разные лица. В главе XII, ст. 10—11 мы читаем: «Ныне настало спасение и царство бога нашего и власть Христа его (τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ), потому что низвержен клеветник братьев наших, клеветавший на них перед богом нашим день и ночь; они победили его кровью Агнца и словом свидетельства своего». В этом месте, единственном, где встречаются рядом имена Агнца и Христа, наглядно обнаруживается разница в характеристике того и другого мистического лица; тогда как Агнец выступает в активной роли искупителя, Христос не более как абстрактный термин, без обозначения определенной функции. Но не только здесь, а также и во всех других местах, где упоминаются Христос или Иисус или Иисус Христос слитно, это имя покрывает собой образ бледный и неопределенный. Очень характерно, что, переходя от подвигов Агнца к деяниям Христа, автор не может подняться выше простого удвоения рассказа; в картине гибели врагов божиих, где выступает Христос, он буквально повторяет то, что сказано о сокрушении зверя и лжепророка в первой мировой битве, происходившей под предводительством Агнца (ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός τῆς καιομένης ἐν θεῷ, XIX, 20; καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός) (XX, 14).

Сделанный нами подробный анализ текста «Апокалипсы» показывает, что в произведении этом *механически соединены два сочинения*, из которых первое можно назвать памфлетом эпохи великого иудейского восстания, второе — попыткой христологического приспособления этого революционного манифеста, перенесения атрибутов Агнца на Христа и слияния двух образов и двух терминов в один.

С «Апокалипсой», как произведением литературным, случилось то же, что с «Дидахе», состоящей из наслоений. «Апокалипса» не есть сочинение простое, цельное, сразу, одновременно вышедшее в свет, а документ, состоящий из наслоений, между которыми лежит немалая хронологическая дистанция. Над каждой из двух частей работал свой автор: первый воспевал подвиги Агнца, божественного главы святых дружин, сражавшихся с сатанинским воинством, под которым разуме-

лась языческая сила Рима; второй старался выдвинуть своего нового вождя — Иисуса Христа. Энгельс вполне правильно определил историческую дату появления первого из этих сочинений, которое выделяется своей яркостью в тексте «Апокалипсы». Остается не вполне ясным вопрос, когда вышла в свет вторая, окончательная редакция, когда рядом с мистическим термином Агнца и на замену ему появилось новое имя Иисуса Христа. Я решаю высказать предположение, что замена эта относится или к концу I века, или к самому началу II века, во всяком случае, к моменту, когда еще были в силе настроения эпохи восстания 66—73 гг., когда надежды националистов далеко не остыли, когда готовились новые восстания, что Римская империя и испытала в 117 г., после того как Траян неосторожно углубился в месопотамские провинции Парфянского царства, открывши этим перспективу соединения в тылу своем имперских и парфянских иудеев, тяготевших — одни к Иерусалиму, другие к Вавилону.

Свою хронологическую догадку я основываю на следующих соображениях. Термин «Христос» есть греческий перевод иудейского *Maschiah* (произносимого в свою очередь по-гречески Мессия), что значило «помазанник божий» и служило для обозначения ожидаемого национального вождя, который принесет победу народу божью и поведет его к господству над народами всего мира. Те из сектантов, которые присоединились к национально-революционному движению, приняли этот термин, как имя своего покровителя; иисуситы присоединили его к имени своего патрона, Иисуса. В конце I века и начале II века у воинственной части сектантства сохранялся во всей силе горький опыт, память о тяжелых жертвах великого восстания — отсюда в «Апокалипсе» упоминание о пролитии крови, омывшей спасенных святых и послужившей залогом для воскресения святых, уже умерших; но в то же время у них сохранилась их вера в окончательную победу — отсюда ожидание прихода Христа во славе, которым и заканчивается «Апокалипса».

Наиболее важным заключением, которое историк может сделать из изучения этого документа для определения эволюции христианских идей, я считаю следующее: в момент выхода в свет «Апокалипсы» не знали иного Христа, кроме *будущего*,

имеющего придти во славе; о нисхождении его на землю и воплощении его в человеческом образе, *о бывшем, приходившем уже раз Христе* «Апокалипса» ничего не знает. Пролитие его жертвенной крови, согласно «Апокалипсе», есть явление не историческое, а космическое: Агнец, прообраз или предшественник Христа, подвергся закланию «при сотворении мира». Пролитая кровь — несомненно символизация тяжких жертв эпохи великих бедствий, но не имеет никакого отношения к тем страданиям Иисуса Христа, о которых гораздо позднее будут рассказывать евангелия.

Как мы уже видели, Энгельс настойчиво указывал на иудейские черты «Апокалипсы». «Христианство называет себя не иначе, как иудейской сектой, и делает это как нечто само собой разумеющееся»¹. Что автор «Апокалипсы» был евреем, видно по обилию иудаизмов в его греческом языке, который своей плохой грамматикой резко выделяется даже среди других книг Нового завета. С иудейской традицией мы встречаемся тут на каждом шагу. Два раза упоминается о двенадцати коленах израилевых, причем один раз они фигурируют в списке спасенных, для каковой цели от каждого колена отбираются по 12 тысяч (всего 144 тысячи); в другой раз их именами обозначены двенадцать ворот сияющего града. Иудаизм сказывается в представлении о том, что центром возрождения мира будет Иерусалим в его новом виде. Иудаизм сказывается также в характеристике вождя злых сил: о драконе говорится, что он есть древний змий и сатана. В остальном автор видений отклоняется от Ветхого завета; его фантазия работает в области не то старовавилонской, не то персидской мифологии; во всяком случае эти образы чужды последующей новозаветной литературе, не повторяются у христианских писателей, покинуты ими в качестве чересчур архаичных. Но очень важно то обстоятельство, что иудаизм здесь смягчен и ослаблен, что автор видений принадлежит к направлению реформаторскому, отвлекшемуся от старого культа. «В преобразенной столице, — говорит пророк, — не видно было храма, ибо господь бог стал храмом» (XXI, 22). Очень характерно, что автор считает нужным для читателя, говорящего и

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 161.

думающего по-гречески, дать перевод старинного имени царя и ангела, бездны: «По еврейски имя ему Аббадон, по эллински Аполлион» (с игрой слов: ἀπολλῶν значит губитель, IX, 12). Из этого комментария видно, что «Откровение» обращается к широкой публике, к эллинизованному иудейству, а может быть, имеет в виду и языческие круги, доступные пропаганде нового учения.

Хорошо (или плохо) выполнил автор «Апокалипсы» свою цель — возвеличить патрона сектантских общин, Иисуса, перенести на него блистательные качества и славу подвигов Агнца, объявить его великой жертвой перед всевышним богом, — во всяком случае он впервые вывел на мировую сцену это до тех пор низшее, мало известное широким кругам божество. Если египетское сектантство «дореволюционное» (разумея под революцией великое иудейское восстание 66—73 гг.) знало только раба божия Иисуса, потомка раба божия Давида, то *малоазийское сектантство*, под влиянием толчка, данного революцией, поднимает его на степень небожителя, дает ему участие в мировых событиях. В силу новых пророчеств, возвещаемых автором «Апокалипсы», мировая драма распадается на несколько актов: в первом из них происходит борьба избранного народа божия за свое существование; следующий за тем акт — торжество злых сил (сосредоточенных в языческой империи) — будет недолгим промежутком, за которым последует победа над дьяволом. Наступит тысячелетнее царство света, когда воскреснут тела пострадавших святых и совершится первый суд божий; по прошествии тысячелетнего периода произойдет новая борьба с освобожденным от оков сатаной и окончательный акт — страшный суд и вторая смерть злых сил.

«Апокалипса» образует переход от реформаторского иудаизма к раннему, еще не отделившемуся от иудейских традиций христианству. Сущностью этого сдвига, главной и решительной новизной этого направления является *эсхатология*, изображение конца, гибели мира. Сама по себе идея мирового пожара принадлежит к мифологии старинной и весьма распространенной; она есть у стоиков, есть и в понятиях египетской секты последователей «Дидахе». Новизна «Апокалипсы» состоит в том, что автор связывает ее с борьбой за существо-

вание народа божия и комбинирует с картиной суда божия (заимствованной, может быть, из персидской мифологии) и тысячелетнего царства божия (представления, параллельного мифу о возрождении века Крона, или Сатурна). Вместе с тем автор пытается облечь образ героического борца-жертвы в новую форму, подставить вместо Агнца Иисуса, святого покровителя многочисленных сектантских общин, возводимого тем самым в ранг Христа, помазанника божия.

Мы должны, однако, дать себе ясный отчет в той роли, которая в «Откровении» отведена Иисусу Христу. Автор не решается изображать его прямым, активным вождем в борьбе небесных полчищ: в прежней традиции о Иисусе, очевидно, не было никаких намеков на подобного рода выступление. Поэтому побеждает змия Агнец, Христос же появляется впервые как властитель тысячелетнего царства.

В то время, когда появилось в свет «Откровение Иоанна», имперское правительство, крайне обеспокоенное большим восстанием, не различало оттенков среди иудейства, причисляя сектантов к общей массе инсургентов и сочувствующих восстанию. Поэтому сектантов преследовали вместе с другими иудеями, что и выражено в словах: «Враги божии мучили святых пророков и апостолов» (XIV, 10). «Апокалипса», таким образом, — очень важный исторический момент в развитии христианства, когда сектанты стояли еще на распутье, еще не решались порвать с традиционным иудейством.

* * *

Литературные жанры сменяют друг друга в зависимости от больших перемен, совершающихся в реальной истории. Литературная манера «Пастыря» и «Дидахе», выражавшаяся в моральном учении о двух путях жизни, в чертежах построения несокрушимой твердыни церкви, не могла удержаться в период тревог, бурных протестов, восстаний; ее заменила манера совершенно иного рода, выразившаяся в произведениях, которые сами называли себя «откровениями».

По своему настроению апокалипсы как нельзя более далеки от проповеди смирения, самоуглубления, филантропизма, всепрощения. Напротив, они полны воинственного воз-

буждения, мстительных чувств в отношении к врагам, проклятий, жажды массового истребления противника. Отсюда свойственные им резкие антитезы сатанинства и святости, их колоссальные преувеличения сражающихся воинств, увлечение авторов картинами адской гибели в смрадном пожарище и райского блаженства в благолепии тысячелетнего царства. Мистические образы, метафоры и термины служат в них публицистике, полемическим целям.

После окончательного крушения иудейского мессианизма в третьем и последнем восстании — Бар-Кохбы (132—135 гг.) — апокалиптическая манера должна была прекратить свое существование: для обеих сторон, между которыми произошел разрыв — иудейскими староверами и отделившимися от них христианскими сектантами — создалась необходимость держаться тихо и смиренно, вне всякой политики. Организаторы церкви выставили в качестве щита принцип покорности, политического самоуничтожения: «Нет власти, аще не от бога» («Послание к Римлянам» XIII, I). Апокалипсы компрометировали славящуюся в центре церковь и ее идейных организаторов, занявшихся составлением канона священных книг. Они никоим образом не могли допустить упрека: «разве ваши отцы и вы сами не участвовали в мятежах против империи?»

Поэтому вся публицистика бурных времен подверглась гонению уже со стороны христиан, присмиривших, заключивших мир с языческой светской властью: они объявили апокрифами, нечестивыми, все сочинения, имевшие связь с восстаниями, и сочинения эти стали исчезать под ударами беспощадной церковной цензуры; новейшие исследователи находят обрывки апокрифической литературы на окраинах империи или за пределами ее в переводах коптских, сирийских, армянских и т. д.

«Откровение Иоанна» есть в сущности одинокий обломок обширной апокалиптической литературы, который организаторы большой церкви не только пощадили, но и приняли в канон Нового завета. Произошло это потому, что христиане не могли отвергнуть свое происхождение от иудейского мессианизма, которому они обязаны были самым именем Христа. Они думали, что посредством метафор, иносказаний, архаических и экзотических образов — таких, как Вавилон, богоматерь, древний

змий, дракон, Агнец — они достаточно гарантированы от всяких политических обвинений.

Для историка, напротив, «Откровение Иоанна» — доказательство участия обширных масс сектантов в мессианическом движении конца I и начала II века; оно и показывает нам как нельзя более ясно, что самый термин «Христос» — чисто иудейского происхождения.

* * *

Помимо «Откровения Иоанна», в Новом завете есть фрагменты еще другого произведения, которое принадлежит к тому же литературному жанру, к той же промежуточной стадии между позднеиудейской и раннехристианской литературой, но, как мы сейчас увидим, должно быть датировано значительно позже нашей «Апокалипсы». Это произведение не сохранилось в самостоятельном и цельном виде; имеется только отрывок его, как бы длинная цитата, которую помещают три синоптических евангелиста в своем тексте, под видом пророчеств Христа о гибели храма, о великих бедствиях борьбы народов, за которой последует приход спасителя во славе небесной (Матф. XXIV, 1—34, Марк. XII, 1—30, Лук. XXI, 5—32). Все три евангелиста передают это пророчество почти в одинаковых выражениях, с незначительными лишь вариантами, из чего можно заключить, что все трое черпали из одного источника, который имел свою законченную форму. По своему содержанию фрагменты представляют известное сходство с «Откровением Иоанна» и у современных нам теологов носят название «Малой апокалипсы».

Все три евангелиста вводят свою цитату из «Малой апокалипсы» одинаковым образом. Христос с апостолами посещает храм и восходит затем на Елеонскую гору, откуда можно было любоваться великолепным зданием. Когда ученики обращают его внимание на блеск и величие святилища, он объявляет им: «Не останется камня на камне; все будет разрушено». Они понимают разрушение храма как предвестие прихода Христа во славу и потому задают ему дальнейшие вопросы: «Когда же это произойдет, каковы признаки его пришествия и конца мира? На это он отвечает. «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем моим и будут

говорить: «Я — Христос», — и многих прельстят; также услышите о войнах и военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть; но это еще не конец; восстанет народ на народ и царство на царство, и будут глады и моры и землетрясения; все же это лишь начало мучительных болезней» (здесь употреблено выражение ἀρχὴ ὠδίνων, причем ὠδὶς значит, собственно, «родовые муки», как будто автор хотел характеризовать этим выражением факт *рождения* нового мира).

Далее пророчество становится более обстоятельным и приобретает как бы актуальный характер: мы читаем изображение общей разрухи, социальной войны, исполненной взаимной ненависти партий, измены и предательства; описание жестокой действительности чередуется с наставлениями, как должно держаться последователям Христа среди грозящей им опасности: «Тогда будут предавать вас на мучение, и вы будете ненавидимы всеми народами за имя мое. И тогда соблазняются многие; и друг друга будут предавать и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут и, прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь». Верующим рекомендуется соблюдать величайшую осторожность и запастись крайним терпением (тут в тексте мы находим знаменитую фразу: «претерпевший до конца спасется»). По всему видно, что последователи Иисуса Христа находятся в стороне от всяких вооруженных выступлений и — больше того — в страхе бегут без оглядки. Автор «Апокалипсы» не осуждает эмиграции: «Когда увидите мерзость запустения (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως), предсказанную пророком Даниилом, стоящую на святом — читающий да разумеет! — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои! Горе беременным и питающим сосцами в те дни! Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимой или в субботу, ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне и не будет!»

Сопоставляя картины и настроения, изображенные в «Малой апокалипсе», с теми, которые нам известны из «Откровения Иоанна», мы замечаем сразу, что обстановка, в которой находятся здесь общины верующих, совершенно иная: согласно

«Большой апокалипсе», сектанты (по крайней мере большая часть) объединены с иудеями в общей вражде к Риму; их святые и апостолы упомянуты среди страдальцев, которых мучила злая языческая сила. Вот почему историк находит возможным отнести выход в свет «Большой апокалипсы» сравнительно близко к великому восстанию 66—73 гг., когда большая часть сектантов примыкала к национальному движению. В «Малой апокалипсе» нет указаний на Рим, язычество, империю, как непосредственные угрозы верующим.

У последователей Иисуса Христа теперь другие враги, и сам Христос выступает в другом свете. Эти противники — непримиримые иудейские мессианисты, которые собрали силы для нового восстания, в то время как среди сектантов мессианская ревность стала все больше и больше слабеть, началось массовое отпадение, развился аполитизм. «Малая апокалипса» заключает в себе наставления, как держаться последователям мистического Христа среди труднейших политических и внешних обстоятельств. Верующим дается совет не только отказываться от всякого участия в борьбе, но и оправдываться от подозрения в сочувствии инсургентам. В «Евангелии от Марка» (XIII, 9, II) мы находим интересный вариант к советам о том, как последователям имени Христова должно вести себя на суде; отсюда видно, что им грозила опасность с двух сторон: 1) в «синагогах», т. е. на ответе у иудейских патриотов-националистов, которые готовы были избивать сектантов, как отступников и изменников, и 2) перед правителями, «начальниками и царями», т. е. на допросе в официальном римском суде, где им приходилось отмежевываться как раз от национализма. Для второго случая дается такой совет: «Не заботьтесь наперед, что́ вам говорить (τί λαλήσετε), ибо не вы будете говорить, а дух святой (ὁ ὅ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα ἅγιον)».

В этом наставлении можно различить два мотива: во-первых, уверенность сектантов в своей политической невинности, которая заранее обеспечивает им оправдание; во-вторых, веру в силу наития, внушения свыше, которое подскажет допрашиваемому все нужные слова.

[Пользуюсь случаем, чтобы сделать замечание о применении глагола λαλεῖν, в Новом завете очень популярного. В клас-

сическую пору λαλεῖν значит болтать, лепетать по-детски, говорить несвязно и торопливо. В евангелиях и посланиях λαλεῖν становится общим обозначением для всех видов речи и почти вытесняет другие выражения для понятий «говорить, сказать, произнести, ответить». Однако за ним остается еще оттенок бессвязности, детского или бестолкового характера речи, и в таком смысле глагол этот применяется в сложном выражении γλώσσαις λαλεῖν говорить языками, под чем подразумевают речь пророческую, на внешний взгляд как бы юродствующую, по существу произносимую под наитием свыше. Эволюция, которую проделал глагол λαλεῖν, указывает на смену настроений, психических предрасположений и симпатий в обществе: бессвязность речи, юродствование в качестве энтузиастического способа выражения мысли входит в моду, повышается в своем значении и достоинстве.]

На суде, на допросе бессвязная, юродствующая речь может оказаться истинным спасением. Но в ней есть, конечно, своя опасность: иной может по неосторожности наговорить лишнего и подозрительного. Притом среди верующих будут агитировать опасные лжеучители, мудрователи, способные повести простеца на ложные пути: «поднимутся лжехристы и лжепророки», которые дадут знамения и чудеса, стараясь прельстить, если возможно, даже избранных.

Пророчество обещает после тяжких испытаний конечное избавление. Как ни велики будут опасности и мучения, но злая пора быстро пройдет; самый страшный момент наступит под конец, когда после великой скорби «померкнет солнце и луна, звезды падут с небес, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение сына человеческого на небе, и тогда восплачутся все племена земные и увидят сына человеческого, грядущего в облаках небесных с силой и славой великой; и пошлет ангелов своих с трубой громогласной, и соберут избранных его от четырех ветров, от края небес до края их». Есть и определенные признаки приближения торжества божественной силы. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях; истинно говорю вам, не пройдет род сей, как все сие будет».

Повидимому, здесь кончается цитата из «Малой апо-

калипсы», так как дальнейшие слова евангельского Христа о том, что наступление царства небесного будет внезапным и неожиданным, что оно подкрадется подобно татию ночному, находятся в явном противоречии с только что изображенной картиной явления сына человеческого во славе и, следовательно, принадлежат к другому кругу притч и образов, взятых из другого источника.

Такова была уже вообще манера работы евангелистов: они компилировали и комбинировали, собирали разнообразные и противоречащие друг другу элементы, старались, где можно было, согласовать их между собою, а где нельзя, оставляли рядом без изменения.

Не трудно понять, почему евангелисты поместили отрывок «Апокалипсы» среди пророчеств Христовых. В их глазах это была одна из опор для установления даты земной жизни и странствований Иисуса Христа: они хотели сказать, что задолго до крушения храма, когда еще он сиял во всем своем блеске, великий учитель прозревал его участь. Но, вставляя этот эпизод в свой рассказ, авторы евангелий приоткрыли нам двери своего ученого кабинета: в числе их источников обнаружилось одно из произведений, вышедших в эпоху катастрофы иудейства.

Трудно сказать, какой вид имело это сочинение: в нем есть и элементы повествования и черты публицистики, что-то похожее на памфлет. Может быть даже, что это было не одно воззвание, а несколько разных призывов аналогичного содержания, из которых потом была сделана сводка, так что евангелист пользовался компиляцией, взял «Апокалипсу» уже из вторых рук.

Но так или иначе можно еще различить главные элементы содержания самого оригинального произведения и определить дату его возникновения. Дело идет о событиях последнего страшного восстания; те, кто называет себя последователями Христа, захвачены борьбой, должны бежать, подвергаются преследованиям как на месте самих военных столкновений, так и в отдалении от них — на суде. Но в идеальном и моральном смысле они борьбе совершенно чужды; они оторвались от национальной почвы, совершенно разошлись с воинственными патриотами; их Мессия — не национальный царь, а

Христос, который придет во славе, когда наступит конец мира.

«Малая апокалипса» отражает в форме краткой, догматической результаты пережитых испытаний и высказывает новые надежды: гибель Иерусалима, крушение земных вожделений и заблуждений народа иудейского, начало мировой катастрофы; за войной народов, за опустошением земли последует пришествие божественного вождя во славе.

Христология «Апокалипсы» отличается существенно от понятий, которые мы находим не только в евангелиях, но и в посланиях: апокалиптическая публицистика, возникшая во время национально-революционной борьбы, знает Христа только как *будущего* вождя и избавителя, только как божественного властителя тысячелетнего царства; об его искупительной роли в прошлом она еще ничего не подозревает. Его ожидаемое пришествие представляется не в виде *второго* появления, как оно будет потом изображаться, — нет, оно мыслится как *первое* и единственное.

Мы можем теперь сделать выводы из изученных произведений и определить характер сектантской литературы в эпоху национально-иудейской катастрофы, а также выяснить отношение сектантов, чтивших в Иисусе своего покровителя, к остальному иудейскому обществу.

Самые ранние из дошедших до нас произведений возникающей христианской литературы — апокалипсы. По ним видно, как последователи Иисуса все более отдаляются от иудейства: если в «Откровении Иоанна» еще слышатся проклятия по адресу Римской империи, еще есть отзвуки сочувствия палестинским борцам, то в «Малой апокалипсе» от этих чувств ничего не осталось. Однако уверовавшие в Христа сектанты сильнее всего захвачены борьбой, взволнованы ею. Ведь они воспитались на иудейских традициях, ожидали исполнения пророчеств, обещавших народу божьему избавление от мук и светлое будущее. Пророчества должны исполниться, бог не может покинуть своих верных «избранников», невинно пострадавшие должны быть отмщены, божья справедливость должна восторжествовать! Перед последователями Иисуса Христа разворачивается новая перспектива будущего: испытанные бедствия — лишь начало;

это — родовые муки; страшны пережитые страдания, но это еще не конец; предстоит суд божий, приход сына человеческого во славе, и тогда наступит конец мира.

«Большая» и «Малая» апокалипсы обозначают два предельные момента — начало и конец — периода наибольшего подъема мессианизма, когда ожидание прихода великого Избавителя — для одних земного царя, для других духовного властителя — достигло крайнего напряжения, и когда вслед за тем, среди потрясающих кровавых событий, наступил резкий кризис. В результате катастрофы отмирает политический мессианизм; зато с удвоенной силой развивается мессианизм мистический, который находит себе выражение в посланиях и евангелиях.

7. ПОСЛАНИЯ И ЕВАНГЕЛИЯ НЕ МОГЛИ БЫТЬ СОСТАВЛЕНЫ РАНЬШЕ 130—140 гг.

В своей классической работе «К истории раннего христианства», напечатанной в 1894 г., Энгельс писал: «Легенда о христианстве, которое сразу и в готовом виде возникло из иудаизма и которое из Палестины победило своей установленной в главных чертах догматикой и этикой, — эта легенда со времени Бруно Бауера стала невозможной; она может еще прозябать только на теологических факультетах и среди людей, которые хотят «сохранить религию для народа», хотя бы даже в ущерб науке»¹. В той же статье Энгельс устанавливает и дату написания двух важнейших сочинений Нового завета — «Деяний апостолов» и так называемых «Посланий Павла»: он называет их сочинениями, «которые, по крайней мере в их теперешнем виде, написаны по меньшей мере на 60 лет позднее «Откровения», так что имеющиеся в них соответствующие фактические данные не только крайне сомнительны, но и совершенно противоречат друг другу»².

В этих словах, написанных более полвека тому назад, мы должны признать гениальное прозрение глубоко научного ума, причем надо еще заметить, что Энгельс не был специалистом в вопросах критики Нового завета и отдавал им внимание только как любитель, предоставляющий этим сюжетам свои досуги.

С тех пор в научной критике Нового завета были сделаны новые открытия: работы голландцев Ломана и ван-Манена, немцев Дрекса и Фридендера отнесли «Послания Павла» на 70—80 лет позже их мнимой даты составления (50—60-е годы I века) и поставили их в связь с *гностицизмом*, который развился в

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 415.

² Там же, стр. 420.

30-х годах II века. Таким образом подтвердилась догадка Энгельса о хронологической дате появления так называемых «Посланий Павла» (в его расчете «по меньшей мере 60 лет после Откровения» дают $60 + 69 = 129$ -й год); подтвердилось и его мнение о «крайней сомнительности» фактических данных, заключенных в этом произведении и в «Деяниях апостолов». Ряд исследований по критике евангелий (особенно замечательна работа Grill'я: «Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums», 1908 и 1924) установил факт позднего происхождения этих произведений и их зависимость от религиозно-философских течений в литературе II века.

Общее заключение, которое должен сделать историк из этих работ, состоит в том, что ни одна из книг Нового завета, кроме только «Откровения Иоанна», не может считаться памятником I века н. э. Евангелия и послания должны быть признаны *композициями II века*; а следовательно, исторические сведения, в них находящиеся, следует рассматривать не как прямые свидетельства современников излагаемых событий I века, а как догадки, конструкции и фикции авторов, писавших через 100—120 лет после воображаемого ими героического века христианства.

Я считаю необходимым привести несколько примеров, чтобы осветить непригодность евангелий для реконструкции хода развития раннего христианства.

Прежде всего, евангелиями нельзя пользоваться для биографии Иисуса, если, согласно понятиям рационалистов, видеть в герое евангельских рассказов деятеля, погибшего в 33—34 гг. н. э., в правление Тиберия. Евангелисты передают нам трогательную, глубоко драматичную повесть о великом учителе, который стал страдальцем за свой народ, но допускают при этом ряд исторических несообразностей. В самом деле, чему мы только не должны тут поверить на слово? Они относят деятельность Иисуса к эпохе, которая нам изображена Иосифом Флавием как время сильного брожения в иудейском мире, когда жизнь в Палестине была насыщена политическими, национальными и социальными страстями, когда представителем римской тирании был прокуратор Понтий Пилат, который своими грубыми, бестактными действиями вызвал всеобщее раздражение среди иудейства.

В эту пору в провинциальной Галилее выступает протонародный пророк, абсолютно чуждый всякой политике. Он возвещает близкий конец мира, наступление царства божия. Не видно, чтобы сын назаретского плотника где-либо учился, а между тем он сразу появляется на исторической сцене как умственно и морально вполне сложившийся учитель и проповедник, превосходный знаток Писания, блестящий диалектик, забивающий ученую братию, профессиональных книжников, которые пытаются возражать ему. Его учение, заключающее в себе ряд новых и оригинальных идей, представляется, с одной стороны, как бы исполнением старинного закона и пророчеств, но, с другой, — своеобразно отклоняется от иудейской традиции, порывает с нею, осмеивает узких староверов. Отношение учителя, проповедующего мир и прощение врагам, к иерусалимскому храму, этому драгоценнейшему сокровищу иудейства — равнодушное, холодное, почти отрицательное. В самое короткое время (евангельский рассказ не позволяет думать о сроке, большем чем в 3—4 года) пророк приобретает широкую популярность, успеваешь бросить в оборот множество аллегорий, притч, изречений (кто бы мог все записать и сохранить для потомства?); себя он считает сыном Божиим, Мессией, и ученики готовы его признать таковым.

После больших успехов в Галилее он, по непонятным побуждениям, устремляется в Иерусалим. Его выступление в самом жгучем центре иудейского национализма вызывает недовольство иудейской иерархии и иудейского ученого мира; противники обращаются к содействию языческой светской власти, а представителем римского правительства изображен тот самый, ненавистный иудеям Пилат, с которым именно националисты не могли поладить. На этот раз римский чиновник (в противоречии с характеристикой, данной Иосифом Флавием) оказывается любезным и податливым перед патриотами, отдает им на казнь галилейского проповедника, несмотря на то, что находит его политически вполне невинным.

Помимо несообразности общей концепции жизни Иисуса, если ее принимать не как догматический тезис, а как судьбу реального исторического деятеля, в евангельских рассказах есть ряд грубых исторических ошибок, указывающих на то, что авторы жили в эпоху, далекую от описываемого ими

времени, что они не умели или не хотели считаться с исторической действительностью.

Приведу несколько примеров таких ошибок. Во всех евангелиях (Матф. XXI, 12—13, Марк. XI, 15—17, Лук. XIX, 45—46, Иоан. II, 13—16) рассказывается, что Иисус, войдя в иерусалимский храм и найдя, что там продают волов и голубей и сидят торговцы и менялы, произвел очищение, выгнал из храма всех продавцов с их живностью, опрокинул столы с деньгами; это очищение он мотивировал ссылкой на слова пророка: «Мой дом есть дом молитвы, а вы сделали его вертепом разбойников». В настоящее время протестантские ученые, принявшие рационалистические взгляды, признают, что это место евангелий нельзя понимать как реальное описание выступления Иисуса в храме иерусалимском: многочисленная администрация святилища несомненно воспротивилась бы всякой попытке фактического изгнания торговцев, которые были необходимы в организации жертвоприношений. Следовательно, рассказу евангелий надо дать другое, символическое истолкование. Иисус Христос совершил не материальное, а духовное очищение храма божия, потребовав удаления грубо чувственных элементов богопочитания; в этом заключался его завет ученикам, апостолам и церкви.

Вот уже существенная поправка, важное предостережение, которое делают сами представители теологической науки в вопросе о пользовании рассказами евангелистов как материалом для исторической реконструкции. Такой знаток старинного иудейского быта, как Шюпер (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*) обращает наше внимание на неправильность в описании самой обстановки, в которой должно было происходить очищение храма; торговцы и менялы помещались не в самом храме и даже не на дворах его, а на окружающих его площадях; далее, на то, что в их операциях не было ничего незаконного; по тогдашним понятиям, они не только не оскверняли храма, но и отвечали необходимым потребностям культа, так как обслуживали техническую сторону жертвоприношений и внесения вкладов в храмовую сокровищницу.

Имеем ли мы перед собой только внешнюю неточность евангелистов? Нет, — здесь нечто большее. Надо признать, что в данном рассказе есть еще другой недостаток: невнимание к

староиудейским обычаям, пренебрежение к ним. Ведь мы должны себе представить, что изгнание торговцев, без которых невозможно было совершение актов культа, было бы, в свою очередь, тяжким проступком против господствующей религии; оно было бы оскорблением иудейского святилища, которое уважали даже языческие власти; не забудем, что сам император Август заказывал ежегодно в Иерусалиме жертву от своего имени. Таким образом, одно из двух: или рассказывающие об очищении храма евангелисты не имели реального представления о храмовых порядках первой половины I века, или же сознательно хотели выразить осуждение этой религиозной практики. Они писали в такую эпоху, когда забылись обычаи староиудейского культа; притом возможны были подобные рассказы только в среде людей, глубоко чуждых иудейству, давно и решительно от него отвернувшихся.

Другой пример представляется мне не менее характерным. Всем евангелиям свойственно благоприятное отношение к мытарям. У Луки (XVIII, 9—14) в уста Иисуса Христа вложена притча о том, как молились высокомерный, уверенный в своей праведности фарисей и скромный, готовый к покаянию мытарь. Эта параллель к невыгоде фарисеев и к прославлению мытарей повторяется потом не один раз в евангелиях. Иисус привлекает в число апостолов мытаря Матфея (Матф. IX, 9) или, по другой версии, Левия, сына Алфимова, который встает из-за стола для сбора пошлин, чтобы последовать за господом. Когда Иисус приходит в дом Левия, фарисеи упрекают его в том, что и сам он, и его ученики возлежат вместе с мытарями и грешниками, на что он отвечает: «Не здоровые имеют нужду во врачах, а больные; я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Марк. II, 14—17). Здесь как будто и признается, что мытари — грешники, а фарисеи — праведники, но, во-первых, в ответе Иисуса звучит ирония, во-вторых, видно, что мытари ему симпатичнее фарисеев. В других местах параллель еще более невыгодна для фарисеев. Так, у Матфея (XXIII, 14) фарисеи оказываются «бессердечными пожирателями вдовьих домов», а у Луки (XIX, 8) изображен добродетельный мытарь Закхей, который отдает половину состояния бедным, а если случится причинить кому-нибудь ущерб, вознаграждает потерпевшего вчетверо.

Возникает вопрос: возможно ли было в 30-х годах I века народному проповеднику так вести себя в отношении фарисеев и мытарей, высказывать о них такие суждения, какие выражает Иисус в передаче евангелистов? Как мог решиться Иисус, пришедший из провинциальной глуши — из Галилеи, так высокомерно и пренебрежительно говорить о влиятельной партии, состоявшей частично из правящей священнической аристократии, — партии, настроенной национально-патриотически, и в то же время ориентироваться на мытарей, которые, если принадлежали к иудейской народности, должны были вызывать ненависть и презрение среди своих единоплеменников: ведь они были слуги посторонней, языческой силы — римлян, которые повисли темной тучей над землей, над святынями народа божия; грехи мытарей состояли именно в эксплуатации народа иудейского в пользу нечестивой вражьей власти. Если бы кто-нибудь в 30-х годах I века вздумал отзываться о мытарях, как о простосердечных благодетелях, покровительствующих бедным, то это звучало бы неуместной шуткой, дерзкой насмешкой над иудейством.

Опять и на этом примере видно, что автор был чужд палестинской жизни I века, не понимал ее; опять Иисусу, герою рассказа, приписаны такие деяния и слова, которые никак не могли привлечь к нему симпатии народа.

Можно указать еще на ряд промахов и ошибок в евангелиях, которые свидетельствуют о незнакомстве авторов евангелий с условиями и порядками в Палестине первой половины I века или о намеренном их искажении и подстановке. Так, например, Шюрер отмечает, как анахронизм, упоминание среди почитателей Иисуса римского центуриона (Матф. VIII, 5 и Лук. VII, 9 *ἐκατόνταρχος*, Марк. XV, 39, *κεντηρίων*). В 30-х годах I века у римского прокуратора, имевшего резиденцию в приморской Кесарее, не было римских солдат, а были вспомогательные отряды (*auxilia*) из местных неиудейских элементов, главным образом себастинцы, эллинизированные еретики-самаритяне из Себасты (Сихема). Римские легионеры в Палестине — явление гораздо более позднее, относящееся ко времени после подавления восстания; тут автор перенес на сто лет назад порядки своей современности и, таким образом, выдал себя.

Но есть и более существенные возражения против пользования евангельским рассказом, как историческим свидетельством. В особенности несообразно звучит все то, что относится к мессианизму. Для теологов-рационалистов этот вопрос является истинным мучением; те, кто считает Иисуса смертной личностью, ломают себе голову над задачей — сознавал ли галилейский пророк сам себя Мессией, обещанным народу? В какой момент пробудилась в нем эта уверенность? Был ли он безумным мечтателем, который погиб жертвой своего заблуждения? Поведение его и отношение к нему массы иудейства во всяком случае необъяснимы. В Галилее он в самый краткий срок приобретает громадную популярность, за ним ходят толпы народа; он вызывает беспокойство ученых кругов — книжников в синагогах — и опасения политического соседа Галилеи — четверовластника Ирода. Эти успехи его не удовлетворяют, вызывают в нем желание еще расширить круг своего влияния, захватить своею проповедью центр. Но с приходом в Иерусалим его образ действий становится иным: в Галилее он, хотя и признанный ближними к нему апостолами, велел им соблюдать тайну своего мессианического призвания; в Иерусалиме, напротив, он выступает открыто, даже торжественно; таков его въезд в город, как Мессии, сопровождаемый радостными возгласами толпы: «Осанна сыну Давидову! благословен идуший во имя господи; осанна в вышних!»).

Но уже через несколько дней настроение народа меняется; происходит странная перестановка ролей. Казалось бы, выступление вообразившего себя Мессией пророка должно было больше всего обеспокоить римского прокуратора Иудеи Понтия Пилата, но он остается совершенно равнодушным, а возмущаются первосвященники и народные старейшины, которые берут на себя не свойственную и не подобающую им полицейскую обязанность: организуют ночное нападение (хотя Иисус вовсе не думал ни скрываться, ни сопротивляться) и привлекают мессианического пророка на свой суд в синедрион. Изображается сцена совершенно неправдоподобная и невозможная при действовавших в первой половине I века порядках: синедрион вовсе не ведал делами по суду над еретиками, здесь же представлен допрос; подсудимому ставят в особую вину его заявление: «могу разрушить храм божий и в три дня

создать его» (Матф. XXVI, 61). Решено передать осужденного на расправу светской власти, но римский чиновник, которого Иосиф изобразил нам как величайшего врага националистических партий, и теперь еще колеблется, не хочет выйти из своей нейтральной позиции; жена его советует прямо заступиться за «Иисуса так называемого Христа» (Ἰησοῦ τὸν λεγόμενον Χριστόν). Он уступает ярости иудеев, ставших вдруг необычайно лойяльными, и как бы для забавы толпы велит над головой распятого надписать: «οὗτος ἐστὶν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων».

Вся эта путаница в распределении симпатий и антипатий, в характеристике административных органов в Палестине может быть объяснена только незнанием авторов евангелий с положением дел в первой половине I века. Они не знали ничего о силе националистического напряжения, о мессианских настроениях в стране, о вражде к Риму. Они составляли биографию Иисуса Христа *после окончательной катастрофы иудейства в 135 г.*, после того, как погибли последние бойцы за свободу, когда Палестина обратилась в громадное мрачное кладбище, где иудеи были лишены права жительства, когда совершился полный разрыв между иудейством староверным и христианскими сектами, когда последние стали заискивать милости у римлян, заверять имперскую власть в своей полнейшей покорности, т. е. не раньше как с конца 30-х годов II века, более 100 лет спустя после изображенных ими событий.

Можно предполагать с полным основанием, что евангелисты писали, находясь вдали от Палестины, не будучи знакомы и с ее географией. На одном примере это отчуждение от реальной обстановки особенно видно. Христианская проповедь, по рассказам евангелий, началась в Галилее; Иисус по происхождению считается галилеянином. Вплоть до наших дней теологи бьются над выяснением вопроса, почему именно Галилея оказалась колыбелью христианства. Высказывались догадки, что в этой хотя и незначительной провинции существовала сильно развитая сектантская оппозиция и могла вырасти христианская проповедь. Много говорилось и о том, что евангелисты проявили близкое знакомство с характером и бытом страны, что они сумели передать местный колорит Галилеи. Историк, присматриваясь внимательно к документам, должен однако,

обратить внимание на то, что Галилея появляется в евангелиях в силу таких соображений и по таким поводам, которые нельзя не признать случайными. Притом в разработке мотива происхождения Иисуса из Галилеи можно отметить известную эволюцию: один евангелист заимствует этот мотив у другого, но каждый дает ему свое особое истолкование.

Первый евангелист еще ничего не знает о галилейском происхождении Иисуса. Рассказав о рождении в Вифлееме, о бегстве в Египет и о возвращении Иосифа с Марией и младенцем в «землю Израилеву», он продолжает: «услышав, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего (Иосиф. — *P.V.*) убоялся туда идти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы галилейские и, пришедши, поселился в городе, называемом Назаретом, да сбудется сказанное через пророков, что он Назореем назовется» (Матф. II, 22—23). Для второго евангелиста происхождение Иисуса из Назарета галилейского (Марк I, 9) и даже его профессия — плотничество (VI, 3) — есть несомненный факт (о рождении Иисуса, детстве и жизни, предшествующей выступлению в Капернауме, в Евангелии от Марка вообще не говорится — повидимому, в том предположении, что с этого момента и началось воплощение божества в человеке Иисусе). У второго евангелиста оказалось еще новое основание привести жизнь и деятельность Иисуса в связь с Галилеей и особенно с «Галилейским морем» (т. е. Генисаретским озером): дело идет о призвании апостолов. «Проходя близ моря Галилеи (*θάλασσα τῆς Γαλιλαίας*), увидел Иисус Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за мной, и я сделаю, что вы будете «ловцами человеков» (*ἀλιεῖς ἀνθρώπων*). Таким же образом он привлекает двух других рыболовов, Иоанна и Иакова, сыновей Зеведеевых» (Марк. I, 15—20).

Итак, Галилея у первого евангелиста появляется в результате его соображения о созвучности Назорея с Назаретом, а у второго — под влиянием метафоры «рыболовы — ловцы человеков». Этот литературный оборот, популярный в то время, так как он встречается у Лукиана (деятельность которого приходится на 50—70-е годы II века), понравился второму евангелисту; он развил данный мотив в ряде эпизодов; Иисус проводит большую часть времени на воде; с лодки, а не с горы, как в

первом евангелии, он говорит народу проповеди и апостолам притчи (между прочим, притчу о сеятеле); непрерывно переезжает он с одного берега на другой; на море совершает он чудеса: ходит по воде (VI, 48—49), утишает бурю (IV, 38—41). Нельзя не заметить, что из этих «озерных» приключений, составляющих особенность «Евангелия Марка», и получилась та картина странствования Христа по «идиллической Галилее», которая потом очаровывала всех составителей «Жизни Иисуса». О близком знакомстве автора с Галилеей, после рассказа о страшной буре на маленьком озере, где с одного берега виден другой, говорить не приходится.

Третий евангелист настолько уверен в галилейском происхождении Иисуса, что считает нужным обстоятельно оправдать рождение его в иудейском Вифлееме. Составителю «Евангелия от Луки», очень заинтересованному определением исторических дат, принадлежит сложная конструкция о том, что назаретянин Иосиф, вследствие своего происхождения из рода Давидова, должен был с Марией отправиться в Вифлеем, город Давидов, когда вышел приказ римского наместника Квириния о переписи населения (Лук. II, 4).

Что касается четвертого евангелиста, то, как известно, его оригинальностью является рассказ о первом чуде Иисуса, совершенном в Кане галилейской. Вообще странствование Иисуса по Галилее в евангелии мотивировано тем, что идти в Иудею было опасно, потому что иудеи хотели убить его (Иоан. VII, 1). Но у этого евангелиста нет ничего похожего на увлечение Галилеей, которое мы находим во втором евангелии; напротив, он считает уместным вставить в свой рассказ насмешливый отзыв правоверного иудея Нафанаила: «Из Назарета может ли быть что доброе?» (Иоан. I, 47).

После смерти и воскресения Иисуса все урожденные галилеяне не считают нужным вернуться к себе на родину, а остаются на прочное пребывание в Иерусалиме.

Тут перед нами проходят ясно приемы литературного творчества и литературного изобретательства. Никакими преданиями о Галилее, о Назарете авторы евангелий не располагали; они сами, камень за камнем, возвели здание той части мистической биографии Иисуса, которую последующая теологическая наука назвала галилейским периодом деятельности пророка.

Мне кажется, что позднее происхождение евангелий стоит вне всяких сомнений для историка. Здесь мы имеем дело с настоящей, сформированной христианской литературой, тогда как раньше перед нами были лишь предшественники христианства, от которых *христологические сочинения* отделены глубоким провалом, внося сами действительно совершенно новую конструкцию. В дальнейшем буду говорить о различных элементах, вошедших в состав этой конструкции, о различных литературных и философских влияниях, отразившихся в этих произведениях, о своеобразных методах авторов, работавших над композицией мистической биографии, создавших в данном случае *новый литературный жанр*. Здесь ограничусь лишь одним замечанием о главном, основном принципе этой конструкции, державшей под своим обаянием культурный мир Европы в течение семнадцати веков и теперь еще продолжающей обманывать многих ученых, даже и вполне отрешившихся от всякой религиозности.

Мне думается, что главный принцип конструкции, составленной авторами II века, — *историзация божества Иисуса Христа* — выясняется из параллелей, которые можно подыскать к их работе. У них были предшественники и были преемники. Предшественниками их были основатели буддизма, конструкторы мистической биографии Будды. Теология буддизма развивается во II веке до н. э.; представители ее относят земную жизнь воплотившегося в человеческом образе божества на четыре столетия назад — к VI веку. Мне кажется, что факт повторения одного и того же приема у основателей двух мировых религий имеет громадное значение для объективного изучения истории религиозных учений всех времен. Самое важное для историка заключается в том, что он имеет здесь дело не с «народными верованиями», не с легендами, родившимися неизвестно где и когда, а с сознательными, глубоко обдумантыми, «научными» для своего времени конструкциями. Это ведь и есть *via fraudis*, тот *благочестивый обман*, который оказывал церкви величайшие услуги и которого организаторы конструкций никогда не стыдились.

Преемниками евангелистов в смысле применения метода датировки документа на несколько веков назад были церковные деятели IX века, современники властолюбивого папы

Николая I (858—867), которые составили так называемые Исидоровы декреталии, приписав Исидору, епископу севильскому, жившему на 2 1/2 века раньше (570—636), возвеличение авторитета духовного владыки Рима.

Такого же рода хронологической подстановкой с благочестивой целью заняты были авторы новозаветных книг.

Факт позднего составления новозаветных сочинений, далеко отстоящего от официальной церковной даты, а также определение манеры евангелистов, как метода компиляторского, — превосходно обоснованы в книге А. Б. Рановича «Очерк истории раннехристианской церкви», Москва, 1941.

Часть II

ВОЗНИКНОВЕНИЕ
НОВОЗАВЕТНОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ



8. ВЕК ФИЛАНТРОПИИ И ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА

Время правления Траяна, Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия (98—180 гг. н. э.) в старых руководствах было принято объединять под названием Счастливого периода Римской империи. При более внимательном рассмотрении период от 98 до 180 г. распадается на две эпохи: 1) время Траяна и Адриана (98—138) и 2) время Антонина Пия и Марка Аврелия (138—180).

Правда, есть известные общие черты в социальной и культурной деятельности всех четырех императоров. У них замечается отчетливая тенденция к смягчению резких национальных и классовых различий, к сближению провинций с центром, к просвещению темной народной массы. С конца I века намечается развитие в широких размерах филантропии, правительственной и частной, расширяются задуманные еще при Флавиях алиментарные учреждения. На императорских доменах предпринимается обширная коренная реформа превращения больших хозяйств, обрабатываемых каторжными отрядами рабов, в мелкие аренды крепостных колонов, наделяемых жилищем, скотом, орудиями, участками земли, приобретающих известные гражданские права. Издаются ряд законов, направленных к улучшению материального и правового положения рабов.

Но в течение первого сорокалетия, до смерти Адриана (138 г.) эта социальная политика не могла развернуться по-настоящему, потому что империя была раздираема войнами, внешними и внутренними. В лице Траяна выступает завоеватель крупного стиля, последний представитель римского военного гения, увлекавшийся широкой целью покорения богатого

Востока, проложения путей к сокровищам Индии. В политике Траяна было много риска, задора, но мало дипломатического и стратегического расчета. В результате своей месопотамской авантюры беспокойный император нажил много беды для всей империи, и в особенности для ее восточной половины; в тылу его армии, двигавшейся вниз по Двуречью, начался мятеж среди иудейского населения; имперские иудеи вступили в союз со своими единоплеменниками и единоверцами, находившимися в подданстве врага римлян — парфян. Таким образом, необдуманное предприятие императора только помогло вспыхнуть тлевшему под пеплом огню воинственного иудейского национализма; теперь обнаружилось, что силы иудейства, хотя и рассеянные реакцией флавиянской эпохи, способны были собраться опять вокруг Иерусалима, возобновить борьбу за восстановление Сиона и Давидовой славы. Но вместе с тем обнаружился и другой факт — распадение мессианизма на две группы: от революционной программы истребления римлян и воцарения в Палестине национального вождя, от идеи, которая нашла пламенного провозвестника в лице Бен-Акибы и яркое воплощение в героической фигуре Бар-Кохбы, решительно отделились сторонники мистической веры в близкое пришествие Христа, царя и помазанника небесного, сына божия; число этих пацифистов, непротивленцев злу, вынужденных смириться или разочарованных, возрастало, число активных патриотов падало.

Преемник Траяна Адриан, которому пришлось расплачиваться за ошибки неистового завоевателя, сам вовсе не воитель, но умный и деловитый администратор, не мог развернуть свою мирную программу, потому что по всему протяжению восточной половины империи все время было крайне беспокойно, то и дело грозила вспыхнуть гражданская война. Восстание Бар-Кохбы в 133—135 годах еще раз показало римлянам, что с иудейским национализмом не может быть примирения. Эта последняя борьба отличалась исключительной ожесточенностью. Соответственно беспощадный и озлобленный характер носила и римская имперская реакция. В этой неблагоприятной обстановке заглохли культурно-административные таланты Адриана. Космополит, чуждый римского национализма, император держался на Востоке, и в особенности отно-

сительно иудейства, политики резко реакционной, чисто полицейской. О религиозной терпимости тут и речи не могло быть, потому что все религии и секты, в какой-либо степени близкие к иудейству, были под подозрением политической неблагонадежности. Иудеи не смели появиться в Палестине; здесь запрещен был иудейский культ; напротив, культам языческим оказывали всемерную поддержку.

Адриан, просвещенный меценат, устроивший в своей тибуртинской вилле под Римом художественно-религиозный музей, пестрый подбор храмов, молелен и алтарей, смотревший на религию с точки зрения философской и эстетической, становится величайшим гонителем иудейства; дело доходит до запрещения иудейского обряда обрезания. При этих условиях все секты, происходившие из иудейства, хотя бы они были очень удалены от воинственного национализма, подвергались преследованию со стороны администрации. Юстин (около 150 г.) сообщает нам, что самый факт принадлежности к христианской секте вызывал осуждение на смертную казнь. Если это известие правильно, то на правление Адриана приходится первое исторически достоверное «гонение на христиан»; оно входит в систему общей религиозной реакции конца 30-х годов II века. Ожидание Мессии, вера в его победу над язычеством, т. е. римской империей — вот страшный для римлян символ, против которого неистовствовала администрация, плохо разбираясь в том, где перед нею были мессианисты вооруженные, политические, и где она встречала мирных почитателей Мессии мистического.

Период политического кризиса и внешних неудач был для христиан временем глубокого внутреннего брожения, которое осложнялось разнообразными посторонними влияниями. Мессианической идеей жертвенной смерти за спасение человечества, идеей, порожденной иудейской религиозно-философской мыслью, с переходом ее в среду греко-римского общества заинтересовались преподаватели и любители философии, в среде христианских кружков устремились стоики, киники, платоники. Их толкования мессианической идеи в оценке позднейших ревнителей представлялись в виде «ересей», т. е. отклонений от нормы, от правильной линии. Нечего говорить, что для историка не существует ни нормы, ни отклонений —

он понимает ересь в ее старом, греческом смысле, т. е. как известную школу, идеологическую фракцию, теософский кружок, в котором делается попытка построить систему вероучения.

Не было вначале никакой нормы; с ересей (*αἵρεσεις*), с раздробленных попыток началось, ереси были первыми шагами, первыми религиозными гипотезами. Это и есть период *гносиса*, т. е. научно-философского истолкования мессианической идеи. Наиболее выдающиеся *гностики* развивают свои учения от 30-х до 50-х годов II века. Из новозаветных сочинений ближе всего к гностическим кругам стоят «Послания апостола Павла», если не сказать, что скрытый под этим псевдонимом автор был одним из гностических толкователей мессианизма.

Императоры Антонин Пий (138—161) и Марк Аврелий (161—180) с характерными прозваниями, один — Благочестивого, другой — Философа, не стоят одинокими фигурами среди своей эпохи (138—180). Они оба принадлежат к замечательному поколению, которое, находясь под влиянием двух практических философий — стоической и кинической, в большой мере увлекалось задачами социальной помощи и религиозного просветительства. В литературе их современники, вдохновители и союзники — Арриан и Лукиан, два очень различные таланта, один — догматик-рационалист, другой — скептик и сатирик, сходятся на одной общей цели: просвещать умы, будить мысль, истреблять нелепые и вредные предрассудки, проповедовать новую, строгую и возвышенную, приближающуюся к аскетизму мораль. Очень характерно, что эти писатели были вместе с тем и администраторами, занимали высокие посты в римской администрации. В лице этих деятелей античная культура дала свой последний, «осенний» цвет накануне гибели под наплывом варваров, подорвавших и без того слабеющие, вымирающие ее силы.

Большого внимания заслуживает социальная политика Антонина Пия. Ни один из римских императоров не зашел так далеко в смягчении участи рабов и признания за невольниками человеческих прав. У него филантропия подчинялась морально-юридическим принципам стоицизма, он усвоил учение о естественном праве (*ius naturale*, которое получило также отчетливую формулировку у выдающихся юристов II и III веков — Гая, Ульпиана и др. Согласно естественному праву,

все люди рождаются равными, рабство возникло, вопреки природным данным, от причин случайных — от фактов насилия и завоевания.

Та же широта замысла, та же зависимость от морально-философских принципов сказывается и в религиозной политике императора. Прозвание Пия было ему дано авансом, поднесено в виде приветственного адреса сенатом. Оно указывает на известные настроения и ожидания римского общества, на те надежды, которые возлагались на нового правителя; от императора ждали возрождения религии, религиозной реставрации. Судя по монетам, которые полны символов, отражающих легендарную историю Рима, первые героические подвиги римлян, Антонин Пий старался оживить в населении Италии патриотизм, почитание старины; в то же время он усердно возобновлял забытые религиозные церемонии и праздники и сам принимал в них деятельное участие. Сенат отметил национально-религиозные заслуги Антонина особой резолюцией, где, от своего имени и от имени народа римского, приносил благодарность «наилучшему, справедливейшему и великому государю за его выдающиеся заботы о восстановлении публичных обрядов и религиозное рвение».

Деятельность Антонина Пия, однако, не сводилась только к внешней реставрации, не была только проявлением римского археологического национализма. Император исходил от широко понимаемой программы религиозного просветительства, которое стояло в связи с его гуманными философскими идеями. Недаром Павсаний хотел дать ему свое неофициальное прозвание *πατήρ ἀνθρώπων*, отца человечества. Можно говорить о своего рода религиозной педагогике у Антонина Пия. Правда, мы не знаем ни одной подлинной фразы, ни единого слова из уст императора, но в нашем распоряжении не мало косвенных указаний на то, каковы были его планы и воззрения. Очень красноречив факт широкой религиозной терпимости, которую проявил Антонин Пий с самого начала своего правления. Только благодаря этой свободе религиозной пропаганды возможно было появление в Риме около 140 г. таких выдающихся представителей гностицизма, как египтянин Валентин, понтиец Маркион, сириец Кердон. Далее — другое, более поразительное явление. Император допустил публичное выступ-

ление защитника христианства Юстина, хотя еще так недавно последователи Христа за одно свое имя подвергались жестоким наказаниям. Юстин позволяет себе, на манер неустрашимых киников, критиковать правительственный режим, говорить властям в суровом, наставительном тоне, но у нас есть все основания думать, что это делалось с молчаливого согласия императора, втайне поощрялось им. Здесь как бы встретились два «философа», два сторонника «религиозного просвещения», истребления в народе суеверий.

Все эти факты—прибытие в Рим знаменитых учителей и проповедников, допущение публичной защиты нового учения, непосредственное обращение апологета к высшей власти—имели огромное, решающее значение в истории раннего христианства. Вот когда начинается открытая пропаганда христианства, и притом в самом центре империи. Это не было попусшением, слабостью со стороны правительства. Оно само не осталось нейтральным в начавшихся религиозных спорах. Недаром в позднейшей христианской традиции сохранилась такая хорошая память об императоре Антонине. Орозий говорит, что при нем не было преследования христианских общин — *рах ecclesiis fuit*; из всех языческих императоров только для него сделано такое исключение. Другие христианские писатели еще определеннее говорят о симпатиях Антонина к христианам; так, есть известие о том, что император старался урегулировать процессы, возбужденные против христиан, что в своих рескриптах он внушал городским магистратам проявлять возможно бóльшую мягкость к этой секте. Была даже в пользу Антонина Пия христианская фальсификация: ему приписывали указ, обращенный к азиатскому провинциальному собранию, который заключал в себе апологию христианства.

В свою очередь и христиане совершают радикальный поворот в своем поведении. Освободившись от преследований, они спешат очиститься от всяких подозрений в оппозиционных замыслах, заслужить доверие правительства, расположить его в свою пользу. Это новое направление политической мысли ярко отразилось в формуле «Послания к Римлянам» (XIII, 1) о «покорности всякой души, ибо нет власти, которая не была бы от бога», — формуле, которая стала потом канонической и

получила такую громкую славу в истории. Другим примером заявления лояльности христиан может служить известный рассказ об искушении Христа вопросом, следует ли платить налоги, в ответ на который он потребовал монету и, указывая на изображение Кесаря, твердо произнес, также в виде лапидарной формулы, «Кесарево Кесарю» — знаменитое наставление о гражданском долге верующих. Этот эпизод, известный из евангелий, прежде чем появиться в них, был записан в сборнике изречений Иисуса (Ἰησοῦ λόγους); отсюда цитирует его Юстин в доказательство исполнения христианами гражданских обязанностей.

Мы видим далее, как в христианской среде появляются сочинения, предназначенные для того, чтобы завоевать симпатии римского общества. Таковы «Акты Пилата», протокол суда над Иисусом, целью составления которого было свалить всю вину осуждения и казни Христа на иудеев, обелить и выставить в благоприятном свете римлян, в особенности в лице их официального представителя в Палестине, прокуратора Понтия Пилата. Этому литературному изобретению обязан своей незаслуженной мировой славой один из ничтожнейших и наиболее отталкивающих римских чиновников. Это имя автор «Актов Пилата» мог добыть только из Иосифа Флавия, где, однако, римскому администратору дана крайне неблагоприятная характеристика близким к событиям свидетелем.

О политической благонадежности христиан настойчиво говорит и Юстин. Но из его же слов видно, что христиане не довольствуются только репутацией добрых и покорных граждан. Они хотели бы принять деятельное участие в религиозном просвещении народа. Юстин предлагает властям свою помощь в распространении возвышенной, истинной религии.

Все рассуждения Юстина чрезвычайно характерны для новой позиции, которую заняли христиане в отношении языческого мира. В его «Апологии», и в особенности в его «Разговоре с Трифоном иудеем», настойчиво проводится та мысль, что иудеи были в прошлом избранным народом Божиим, но так как они отвергли Христа, апостолы обратились к язычникам; язычников спаситель возлюбил больше, чем израильтян.

Мысль об отвержении господом иудейского народа и о благоволении Божиим к язычникам, к ἔθνεσιν, к народам мира,

мысль космополитическая овладевает всеми христианскими кругами, всеми общинами, всеми направлениями христианской пропаганды. Несколько раньше Юстина она была высказана автором «Посланий апостола Павла», произведения, которое, как дальше увидим, появилось впервые (или выступило из полной неизвестности) лишь за 10—15 лет до Юстина. Юстин высказывался резко против морального учения, заключенного в «Посланиях апостола Павла». Но в том пункте, о котором мы говорим в данную минуту, оба автора были вполне согласны, а именно, что благодать избранничества перенесена с иудейского народа на христиан, что отныне национальный признак должен совершенно исчезнуть, вследствие чего апостолы понесут проповедь о спасителе мира к язычникам, более восприимчивым, более угодным богу, чем упрямые, слепые, закосневшие в формальностях иудеи.

Юстин пересматривает все пророчества, данные иудеям, старается показать их истинный смысл, оставшийся скрытым для иудеев, их непосредственное отношение к Христу. И в то же время он прилагает все усилия, чтобы показать язычникам, что и в их мифологии, в их философско-теологической мысли даны предпосылки для понимания исторической роли Христа, что должно только пробить оболочку предрассудков и ложных толкований. Таким образом, он ставит религиозным просветителям народной массы задачу, вполне аналогичную той, которую определял себе «благочестивый» правитель, сам император Антонин.

9. ХРОНОЛОГИЯ НОВОЗАВЕТНЫХ СОЧИНЕНИЙ

Юстин представляет собой ясную и отчетливую фигуру среди анонимов и псевдонимов ранней христианской литературы. Он определяет год рождения Христа за полтора столетия до момента написания своей «Апологии», следовательно приурочивает ее приблизительно к 150 г. нашего летоисчисления. Таким образом, его «Апология» получает прочную общеисторическую дату и в свою очередь дает опору для датировки других ранних христианских сочинений. Чрезвычайно важны его указания относительно существования в его время христианской литературы. Она была уже весьма значительна и, главное, разнообразна, разбита на несколько направлений. Юстин упоминает о большом сочинении, заключающем в себе опровержение ересей; среди последних он отмечает, как особенно сильное и вредное, учение Маркиона, располагающего в свою очередь особой литературой. Затем Юстин, не ограничиваясь догматологическим изложением, приводит обширные цитаты из исторического сочинения о Христе, которое, как видно, пользовалось в среде христиан большим авторитетом. Он называет это сочинение «Воспоминания апостолов» (Ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα); здесь передаются беседы, встречи, изречения Иисуса Христа. Далее Юстин ссылается на «Ποιτίου Πιλάτου ἄκτα» (Акты Пилата), где изложены данные процесса, суда и смерти на кресте спасителя. Кроме того, он цитирует «Ἰησοῦ λόγους», собрание речей и отдельных выражений Христа, из которых он делает заключение о характере его учительской и проповеднической деятельности.

В этом перечне литературы, относящемся к 150 г., мы не находим ни одного из сочинений, которые потом составили канон Нового завета. У Юстина не упомянуты ни послания, ни

евангелия. Можно ли отсюда сделать вывод, что и те и другие еще не существовали к моменту написания «Апологии»?

Что касается «Посланий», то на основании исследования А. Гарнака (Marcion, «Das Evangelium vom fremden Gotte», 1921) можно сделать заключение, что они существовали в это время в своем первоначальном виде, в качестве книги, выдвинутой впервые Маркионом, и поэтому в глазах тех христиан, которые были несогласны с этим теософом, еретической. В таком случае «Послания» должны были вызывать величайшую вражду со стороны Юстина. О Маркионе он отзывается с самой дурной стороны: для него это — один из наиболее вредных лжеучителей, подстрекаемый злыми демонами. Следовательно, от Юстина нельзя было ожидать прямой ссылки на «Послания апостола Павла». Но есть косвенное указание на то, что книга эта существовала и даже была хорошо знакома Юстину: у него есть следы скрытой полемики против учения апостола Павла о предопределении (предестинации), о неизвестном решении бога в отношении избранных и обреченных; сам Юстин, напротив, выдвигает учение о свободе воли, считая возможным усилиями добродетели заслужить спасение души.

Иначе обстояло дело с евангелиями. Прежде всего, казалось бы в высшей степени странным, если бы евангелия существовали во время Юстина, а он почему-то не считал бы нужным о них упоминать; никаких оснований, подобных тем, которые заставляли его умолчать о «Посланиях ап. Павла» тут не было. Но нам скажут: откуда же, как не из евангелий, взяты многочисленные ссылки Юстина на изречения Христа, эпизоды из его встреч и бесед, причем большая часть этих цитат чрезвычайно близка к соответствующим местам евангелий? Юстин называет два источника, из которых могли быть взяты эти ссылки: «Ἰησοῦ λόγος» и «Ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα».

Ни то, ни другое из этих сочинений не было евангелием в том виде, как мы его знаем. Это не была мистическая биография, соединявшая в себе историю странствований и страданий Христа с изложением его учения. В книгах, лежавших перед Юстином, были только материалы для такой биографии и попытка собрать вместе различные изречения и наставления, которые распространены были в среде религиозных общин и считались «словами господними». Заглавие «Ἀποστόλων

ἀπομνημονεύματα», похожее на «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, автора, не имевшего, как известно, записей Сократа, показывает, в каком направлении работала фантазия писателей.

Одно замечание Юстина касательно характера речей Иисуса дает понять, что составитель «Ἰησοῦ λόγους» не так мыслил себе великого учителя, как потом евангелисты. Юстин говорит: «Поучения Христа были кратки и не обширны. Он не был софистом, но слово его было сила божия» («Апология», гл. IV). Стоит только сопоставить с этой характеристикой Христа, как учителя, нагорную проповедь, помещенную у Матфея (гл. V—VII), чтобы видеть, что манера евангелиста была совершенно иная, что он старался соединять отдельные изречения, меткие ответы, пророческие формулы в связные цепи речей, монологи и диалоги.

Итак, относительно евангелий придется сделать отрицательное заключение: в эпоху Юстина их еще не было, но налицо были главные источники для их составления, а Юстин, поскольку он пытался со своей стороны дать характеристику земной деятельности и проповеди спасителя на основании этих источников, может быть отнесен к числу важнейших предшественников евангелистов. Надо только иметь в виду, что его талант не эпический и не драматический, а ораторско-полемический. Во всяком случае Юстин стоит в ряду авторов, которые занялись историзацией личности Иисуса Христа и дали в результате те книги, что вошли в состав канона Нового завета.

Для наглядности я предлагаю следующую хронологию раннехристианских сочинений. В 130—140 гг. появляются впервые в свет «Послания апостола Павла». В 150 г. составлена «Апология» Юстина; к 160—170 гг. относится окончательная редакция и соединение вместе евангелий; в 170—180 гг. составлена книга «Деяний апостолов».

Все эти произведения, как ни различны они по своим тенденциям, по методу изложения, носят некоторые общие черты, сближающие их в свою очередь с античным, «языческим» мировоззрением общества эпохи Антонина Пия и Марка Аврелия. Стоит только сравнить их с «Апокалипсой», и сразу бросится в глаза великая разница. Там — ветхозаветные образы, палестинские настроения или отклики на них, здесь — примире-

ние с язычниками, с ἑθνη, с Ρωμαῖοι, идеализация римлян; суждения о земле и людях, среди которых жил, учил и пострадал спаситель, составлены не на месте излагаемых происшествий, а по наслышке; сведения добыты из вторых рук, дополнены фантазией; авторы передают ветхозаветные традиции в эллинизированной переработке и заняты их приспособлением к религиозно-философским толкованиям, принятым греко-римским образованным обществом. Они стараются как можно теснее примкнуть к группе греко-римских просветителей.

Рассматривая произведения, включенные в Новый завет, в такой новой связи, мы получим совсем иную «новозаветную современность», чем та, которую рисовали теологи рационалистической школы. Историк должен вполне осознать тот факт, что Маркион, псевдонимный автор «Посланий апостола Павла», Юстин и евангелисты — современники Антонина Пия, Арриана, Аппулея, Лукиана, причем христианские секты, гностики, иоанниты и др., не только ровесники названных язычников, но также их собратья по литературе, соперники по взглядам и тенденциям: те и другие принадлежат веку филантропии и религиозного просветительства.

Нечего и говорить, как важно подобное хронологическое размещение в методологическом отношении, для того чтобы установить правильную историческую оценку произведений христианской литературы. Пока евангелия и послания витали в пространстве, пока их помещали где-то между Клавдием с Сенекой и Домицианом с Тацитом, высказанные в них идеи можно было оценивать как нечто до тех пор неслыханное, чуждое окружающему миру. Как, например, привыкли моралисты настаивать на новизне заповеди о любви к ближнему (несмотря на то, что апостол Павел сам напоминает, что она уже есть в законодательстве Моисея)! Если наши хронологические соображения правильны, новозаветные сочинения вдвигаются в совершенно иную обстановку. Свойственное им моральное учение и выраженный в них филантропизм неотделимы от эпохи Антонина Пия и Марка Аврелия — императоров-просветителей. Они не могли быть ни выше, ни ниже культуры своего времени.

Остановимся на минуту в нашем исследовании источников, в их размещении по хронологическому порядку и по эволюции идейного содержания. Взглянем на них с точки зрения применяемой авторами *литературной манеры*. У тех из них, кого я предлагаю назвать предшественниками христианства и отношу к I веку, дана большая часть основных понятий позднейшей христианской догматологии: понятие о всемирной церкви, о божественных посредниках между высшим богом и человеческим миром — сыне божием и святом духе — в виде моралистических трактатов, пространных и кратких, в виде лекций, катехизисов, теоретических рассуждений и практических домостроев. За время кризиса борьбы иудейства с Римом к этим основным понятиям присоединяется идея жертвенности и термин Христа, помазанника божия, и, соответственно этому важнейшему добавлению к догматологии, выступает новая литературная форма — *апокалипса*, — отражающая тревожную эпоху войны внешней и гражданской.

С окончанием кризиса наступает новое настроение в сектантских кругах — настроение разочарованных, раскаявшихся, проигравших свою судьбу мечтателей; богоискатели, ожидавшие близкого конца мира, спохватываются; их поражает горькое сознание тяжкого заблуждения, в их мозг проникает мысль о том, что спаситель уже был, уже приходил однажды, однако его не узнали, не заметили, его самого замучили, но он чудесным образом воскрес и скоро придет вновь, тогда уже в качестве торжествующего победителя.

Большая часть сектантов отдалась такому самоутешению. Богоискатели, в жажде поправить свой грех, устремили свое внимание на проблему воплощения божества в человеческом образе, сосредоточили свои усилия на переводе мистических образов в конкретные фигуры актуальной жизни, т. е. поставили задачу *историческую*: восстановить то прошлое, которое обещало спасение тем, кто уверовал в посланника небес.

Возникающий в первой половине II века новый литературный жанр *посланий* (*ἐπιστολαί*), первым из которых можно считать «Послание Варнавы», показывает, как трудно было богоискателям перейти на систему конкретного разрешения исторической, точнее говоря, биографической проблемы. Для

воспроизведения осязательной, земной, смертной личности нового божества, принявшего на себя роль жертвы, для изображения его во временном воплощении, иудейская литература и иудейская традиция не давали никакой опоры, никаких образцов. Мы увидим сейчас, какие усилия делает автор «Послания Варнавы», чтобы построить мистическую биографию Иисуса Христа на основе своеобразного истолкования ветхозаветных обрядов.

Переход к конкретной биографии совершился только со вступлением иудейско-сектантских авторов в ряды имперских греко-римских писателей, только с усвоением первыми художественно-изобразительных приемов и форм вторых. Здесь для исследователя открывается крупнейшая и сложнейшая проблема. Я выставляю тезис, который покажется многим парадоксом: без Плутарха, без его *βίοι παράλληλοι*, его жизнеописаний богочеловеков, гербов, возведенных в ранг божеств — Тесея, Ромула, Исиды и Осириса — не было бы евангелий, не было бы мистической биографии Иисуса Христа. На широкую арену мировой религии ей помог выйти изумительный художественный талант уроженца беотийской Херонеи, в котором соединился как бы весь цвет греческого философско-эстетического гения.

«Воспоминания апостолов» (*Ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα*), насколько мы можем судить о них по свидетельству Юстина, читавшиеся в 40—60-х годах II века, представляют собой, может быть, первый результат влияния литературы греко-римского Запада на среду иудейского сектантства, распространенного в диаспоре; выход этого произведения в свет означал вместе с тем проникновение иудейско-сектантских идей в среду «язычников». Евангелия — окончательная формация мистической биографии Иисуса Христа, установившаяся под влиянием греко-римской литературной манеры и застывшая потом на 1700 лет в достоинстве главного документа «первоначального» христианства.

Вступление новой литературной манеры было важнейшим поворотом в миросозерцании богоискателей. Легко было сказать: божество воплотилось в виде человека, — но как было представить реально и изобразить пером этот мистически задуманный образ? Как совершилось воплощение? Произошло

ли оно через рождение от матери или через внезапное озарение (святым духом), охватившее уже рожденный, физически вполне сложившийся организм? или, наконец, мыслить воплощение как мнимое, привидевшееся людям, неспособным воспринимать религиозную истину иначе, как в чувственных образах? В 140—160 гг. в умах богоскитателей происходила мучительная борьба: придавать божеству слишком конкретные черты в его земном существовании, в его встречах и столкновениях с обыкновенными смертными, самого его ставить в обыденные условия, говорить о его участии в пиршествах, об испытываемой им физической боли, — казалось многим опасным соблазном, казалось вульгарным, оскорбительным для достоинства и величия божества.

Колебания среди создателей повествовательной формы христианского догмата о воплощении так и остались непримиренными. Маркион, которому, по мнению Гарнака, принадлежит заслуга первой организации большой церкви, решительно отказался принять рассказ о рождении Иисуса, который с такой реалистической, исторической и географической обстоятельностью (счисление обывателей при Квирнии, жилищные затруднения в Вифлееме, ясли и присутствие при рождении Иисуса пастухов и т. п.) разработал искусный литературный мастер под псевдонимом Луки.

Несогласованность литературно-художественных концепций оставила свой след и внутри самого Нового завета. Матфей и Лука говорят о естественном рождении, Лука — о детских годах Иисуса. Марк и Иоанн начинают прямо с его зрелых годов; они дают основание для представления о воплощении молниеносном или мнимом; к ним легче могло примкнуть то направление, которое получило потом название *докетизма* (теория призрачности земного явления Иисуса Христа).

Организаторское мастерство редакторов Нового завета состояло в том, что, в борьбе за создание единства, в борьбе с ересями, отклонениями, с опасностью раскола и раздробленности, они не только уничтожали то, что им казалось крайностями, но и вступали с иными из ересей в компромисс, впускали их в свой союз, ограничивались механическими приспособлениями, принятием новых терминов, доводя, таким образом, до величайшего совершенства компиляторский метод.

10. «ПОСЛАНИЕ ВАРНАВЫ»

В произведениях предшественников христианства («Учении двенадцати апостолов», «Пастыре» Гермы, апокалипсах) не видно прямой вражды к иудейству; в «Откровении Иоанна» можно было даже отметить преобладание понятий и образов, свойственных иудейской националистической литературе.

Теперь мы переходим к произведениям иного рода, авторы которых более или менее резко порывают с иудейством. Период объясняется влиянием катастрофы, расколовшей иудейский мир. Предшественники христианства — сектанты, уживавшиеся с правоверным иудейством, с религией иерусалимского храма, теперь, после двукратной катастрофы — 70 г. и 135 г., — должны были сделать окончательный выбор пути. Если они не могли пойти с революционерами, будучи последовательными пацифистами, то еще менее могли они сблизиться с упорствующими консерваторами, от которых в идейном смысле они уже давно отделились. Им осталось только одно: оторваться раз навсегда от своей национально-религиозной родины, покончить все с тем направлением, которое они уже давно осуждали за узкий формализм, но всю косность которого они увидели только теперь, после тяжелого испытания.

Однако сами они выросли в школе пророчеств, которые сулили израильскому народу великое будущее; все внимание верующих сосредоточилось на вопросе о том, каков истинный смысл старинных пророчеств. Им казалось, что великие законодатели и учителя прошлого, устами которых, по их представлениям, говорил сам господь, не могли заблуждаться; ошиблись люди, которые не поняли пророчеств, истолковали их в буквальном, грубом и материальном смысле, понимая под царством Божиим чувственное, осязаемое, земное блаженство. Но есть дру-

гое, правильное истолкование — в духовном смысле (ἐν πνεύματι). Это толкование и раньше соответствовало направлению мысли сектантов, но теперь они как бы окончательно прозрели, поняли настоящий смысл пророчеств. Отсюда они сделали дальнейший вывод, что истинный народ божий — это они, последователи религии духа; напротив, те, кто раньше считал себя наследниками царства божия, иудеи, оставшиеся на почве традиции, буквального понимания пророчеств, богом осуждены и отвергнуты.

Вот, основание для того, чтобы отмежеваться от иудейства, навсегда с ним распрощаться. Это не значило покинуть завет (διαθήκη) Моисея и пророков, отказаться от великого наследия Израиля; напротив, сокровище должно быть отнято у «ослепших» (как высокомерно думали сектанты) сынов по крови и присвоено «просветленным» сынам по духу. Таков ход рассуждения у представителей поколения, выступившего в 30-х и 40-х годах II века, у автора «Посланий Павла», а также у Юстина. Они открывают собою новую теологическую систему. Усиленно цитируют они пророков (начиная серию таковых с Моисея) и псалмы Давидовы и старательно толкуют эти тексты в новом смысле, как предсказание новой жизни, полного перерождения человечества. Так, впервые появляется на свет христианская догматика, христианская терминология. Первые шаги ее отмечены полемическим характером; она полна задора, злых нападок на консервативный иудаизм. Учители новой веры, подвергая священные тексты новому толкованию, не могут удержаться от того, чтобы не бичевать в то же самое время темноту, отсталость иудейства. Юстин пишет параллельно два сочинения: «Апологию» для просвещения язычников и «Разговор с Трифоном иудеем» в качестве сокрушительного приговора над иудейством. Критикой иудейства христиане заостряют и оттачивают свое собственное оружие.

Отделение от иудейства есть вместе с тем сближение с язычеством, к которому старое, консервативное иудейство относилось с враждой и презрением. Уже раньше сектантам был свойствен космополитизм («Дидахе» обращается к ἔθνη, т. е. ко всем народам, стоящим вне иудейства), но теперь призыв к язычникам, под влиянием полемики, принимает демонстративный характер: апостол Павел с ударением называет себя «апостолом язычников»; он готов утверждать, что господь

больше любит язычников, чем иудеев. В свою очередь, новое, «духовное» истолкование Моисеева закона и пророков привлекает посторонних иудейству «языческих» ученых и философов. Они приносят свои методы, свою терминологию и применяют новые приемы к староиудейскому материалу. Благодаря этому притоку новых культурных элементов и сектантские проповедники проникаются духом греческой философии. Вполне сознательно они обозначают окончательно сформировавшееся учение свое термином *γνώσις*, т. е. *познанием истины*, торжеством просветленного разума. У историка есть все основания для того, чтобы говорить об эпохе *христианского гностицизма*.

Артур Дреус (Arthur Drews, род. в 1865 г.) в своей работе «Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus», 1924) показал, каково было влияние греческой и римской философской мысли на писателей, произведения которых вошли в состав Нового завета. Особое внимание он уделяет «Посланиям апостола Павла», и с его взглядами мне придется встретиться при анализе этого произведения. Но, прежде чем переходить к «Посланиям апостола Павла», я бы хотел остановиться на одном предшественнике этой книги, которым, как мне кажется, пренебрегали до сих пор исследователи, — на «Послании Варнавы».

Что мы знаем о «Послании Варнавы»? В знаменитом «Codex Sinaiticus», старейшем из дошедших до нас сборников раннехристианской литературы, который относят к IV веку, «Послание Варнавы» помещено вместе с новозаветными книгами и следует сейчас же за «Откровением Иоанна». Из этого можно заключить, что оно пользовалось большим авторитетом и популярностью в раннехристианских кругах. В нем, как мы увидим сейчас, есть черты, общие с «Посланиями апостола Павла», но последнему посчастливилось попасть в канон, тогда как к первому судьба была неблагоприятна. Тут много значит неудачная в литературном смысле, растянутая манера изложения «Послания Варнавы», затем то обстоятельство, что автор недостаточно определенно отмежевался от старинного иудейства, сохранил слишком благоприятное к нему отношение, и, наконец, неясность и невыразительность его христологии. Надо вспомнить, что, ведь, и «Послания апостола Павла» были приняты в состав священных книг после трудной борьбы,

выдержав горячие возражения и будучи подвергнуты тщательной цензуре и выправке. Но раз «Послания апостола Павла» были включены в канон, то этим самым редакторы Нового завета оторвали книгу от других сочинений того же направления. Множество работ, по идеям близких к книгам, введенным в канон, стали приходить в упадок, забываться; значительная часть и вовсе подверглась истреблению. «Послание Варнавы» каким-то чудом уцелело от этой опустошительной литературной бури.

То обстоятельство, что «Послание Варнавы» не вошло в состав канона, оказалось благоприятным для целей исторического исследования, так как книга не получила обманчивой, заведомо неверной даты. Благодаря этому «Послание Варнавы» не смущало и теологов: с ним можно было обходиться свободно, не опасаясь затронуть авторитет канона. Теологи поместили его в число произведений «мужей апостольских», которых, как мы видели, вообще вставляют в период между 70 и 150 гг. Само собою разумеется, что те, кто верит в реальность личности апостола Павла и в подлинность его произведений, относят «Послание Варнавы» к дате более поздней сравнительно с «Посланиями апостола Павла». Но в глазах историка, который не связан условной хронологией, принятой в теологической школе, дело обстоит иначе. Внимательный анализ и сравнение произведений убеждает нас в том, что оба они принадлежат к одному направлению, но что «Послание Варнавы» заключает в себе более раннюю, менее законченную формулировку той характерной догматологии, которая потом в христианской традиции слыла под именем *паулинизма*.

«Послание Варнавы» состоит из двух неравных по размеру частей. Первая, бóльшая часть (гл. I—XVII) заключает в себе истолкование иудейского закона и пророков в новом, «пневматическом» смысле, а вторая, меньшая (гл. XVIII—XXI) составляет изложение двух путей жизни. Вторая часть очень близка по содержанию к «Дидахе». Это как бы повторение давно знакомой манеры моральной проповеди. В первой же части мы находим приемы новой теологии, похожие на те, которыми пользуется автор «Посланий апостола Павла».

В самом начале своего послания автор заявляет себя усердным гностиком. «Озабоченный тем, чтобы передать вам то,

что я сам воспринял, и уверенный в том, что я должен служить внушенному господом духовному началу (πνεύματι), я постарался составить это послание для того, чтобы вместе с верой вы усвоили себе и вполне совершенное знание (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχετε τῆν γνῶσιν)» (I,5). Автор обращается к сознательной мысли своих читателей. Он предостерегает их от подчинения злему началу, которое стоит у власти «в наше испорченное время». «К святой жизни пусть направляют нас мудрость, разум, понимание, знание (σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις). Мы должны, раз мы одарены понятливостью (μὴ ὄντες ἀσύνοετοι), усвоить всю мудрость (γνώμην) благорасположения к нам отца нашего» (там же, 9). Усвоение истины в его глазах представляет собой процесс умственного напряжения, усиленной деятельности мысли. «Мы должны без конца благодарить господина за то, что он разъяснил (ἐγνώρισεν) нам прошлое, умудрил (ἐσόφισεν) нас в отношении настоящего и приготовил нас к пониманию будущего (εἰς τὰ μέλλοντα)».

Склонность автора к рационализму отражается и на способе его изложения. Начиная свое рассуждение по поводу какого-либо догматологического вопроса цитатой из пророчеств, он переходит к истолкованию текста посредством формулы: «Что же говорит нам наука? А вот узнайте, поймите» (τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις; μάθετε, VI, 9 и еще несколько раз).

Очень своеобразно определяет автор свою роль в разъяснении нового учения и в истолковании заветов господних. С самого начала он заявляет с известного рода ударением: «Я буду говорить не как учитель (διδάσκαλος), а как один из вашей среды» (I,8). Он повторяет ту же формулу еще раз со странным добавлением: «Многое я хотел бы написать вам не как учитель, а как подобает любящему вас и не желающему оставлять вас втуне, я, отброс (περίφημα) из вашей среды» (IV, 9). Последние слова звучат как выражение крайнего смирения, но в них можно предполагать также форму унижения паче гордости. И это тем более, что вскоре затем следует неблагоприятное суждение о прежних, ранних учителях истины — апостолах. «Когда господь выбрал особых апостолов для возвещения благой вести (τὸ εὐαγγέλιον) о себе, он взял самых грешных и незаконных людей ὑπὲρ πάσαν ἀμαρτίαν ἀνομιωτέρους),

чтобы показать, что он пришел призвать не праведников, а грешников (*οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτολόους*); тогда он обнаружил, что он сын божий». Эти слова в евангелиях трех синоптиков вложены в уста Иисуса, как ответ на упрек фарисеев, что он возлежит с грешниками.

Эта характеристика апостолов в «Послании Варнавы» заслуживает большого внимания. Не забудем, что во второй своей части «Послание» воспроизводит учение о двух путях жизни, которое было главным содержанием «Дидахе», где так высоко поставлен авторитет апостолов, где они выступают в качестве для всех желанных, странствующих учителей, возглашающих слова господни. И вот, — теперь такой отзыв об апостолах! Не можем ли мы из суждений автора «Послания Варнавы» сделать заключение о порядках, обычаях и способах наставления в общинах? Повидимому, ко времени появления «Послания» в жизни христианских кружков и содружеств, — по крайней мере, тех, к которым оно было обращено, — произошла существенная перемена.

Деятельность переходных, временных, мимолетных учителей прекратилась, их голос потерял силу уже потому, что расширился предмет религиозной проповеди; забылось историческое значение этих первых пророков; «апостольский век» кончился. Религиозная проповедь приняла иные формы; само положение возвестителей религиозной истины изменилось. Теперь уже не хотят более допускать беспорядочных, случайных, отрывочных проповедей. На первое место выдвигается систематическое обучение, главной целью ставится ясное познание религиозной истины. Для того чтобы достигнуть полноты познания (*γνώσις*), нужно основательное знакомство с первым заветом (*διαθήκη*) господи, с великими старинными пророчествами, данными Израилю; только в очертаниях этого исконного завета, только в его символах, правильно истолкованных, можно будет прочесть положения нового закона (*καινός νόμος*). Поэтому место пророчествующих апостолов заступают знатоки Писания, дельные его комментаторы. Этот новый способ религиозного просвещения не возносит возвестителей догматов веры на недостигаемую высоту над слушателями и читателями. Они все привлекаются к пониманию Писания, к сознательному усвоению выраженных там предсказаний —

вот почему автор «Послания Варнавы» обещает: «Я буду говорить как один из вашей среды».

«Устами всех пророков, — говорит он далее, — господь возвещает нам, что ему не нужны жертвы сожжения, не нужны какие-либо внешние приношения». Приводятся резкие слова пророка Исаи: «Пресытился я туком овец и кровью тельцов.... отвратительны мне ваши новолуния, и не выношу я ваших суббот» (I, 11—13). Опираясь на эти свидетельства воли божией, автор выставляет свой главный тезис: «Господь осудил все это для того, чтобы в качестве дара нерукотворного, не созданного людьми (προσφοράν μὴ ἀνθρωποποίητον), вошел в силу новый закон (καὶνὸς νόμος) господя нашего Иисуса Христа, закон, на котором нет печати принуждения» (II, 6).

Перерождение необходимо потому, что приближается последний соблазн (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν IV, 3). «Мы подходим к дням последним; ведь, не поможет нам наша вера, жившая в нас все предшествующее время, если в нынешний беззаконный век, среди наступающего соблазна, мы не будем, как подобает сынам Божиим, сопротивляться, чтобы не вкрался черный» (XIV, 9). «Будьте духовными людьми (πνευματικοί), будем храмом совершенным бога нашего, возрастим в себе, сколько сможем, страх Божий, будем бороться за сохранение его веле-ний (ἐντολαί), чтобы найти радость в исполнении его законов» (δικαιοσύνη, XIV, 11).

Близость конца мира доказывается цитатами из иудейской апокалиптики, из пророчеств Эноха и Даниила. Автор приводит весьма точную хронологию под шифром, который, очевидно, легко разгадывали современники: «будет на земле десять царей, и после десяти царей поднимется маленький царек, который свергнет одного за другим трех царей... и увидел я четвертого зверя, поганого и сильного, более страшного, чем все звери земные, и из него выросло десять рогов, а из них в виде отростка вышел рог, который скрутил вместе три большие рога» (IV, 5).

Этим предсказанием ограничивается связь «Послания Варнавы» с апокалиптикой; к фантастическим образам «последних дней», которыми полно «Откровение Иоанна», автор «Послания» не питает склонности. Главное содержание этого сочинения составляет разъяснение догмата о воплощении Иисуса

Христа сына божия. Все, что по этому поводу говорится в «Послании Варнавы», представляет совершенно исключительный интерес с точки зрения возникновения и развития христианской догматологии. Если наша датировка этого сочинения правильна, если «Послание Варнавы» действительно предшествует каноническим сочинениям (исключая только «Откровение Иоанна»), то мы имеем здесь наиболее раннюю форму того учения, которое стало потом главным догматом христианства. Нам предстоит поэтому выяснить, что нового представляет христология «Послания Варнавы» в сравнении с христологическими понятиями тех немногих предшественников, которые нам известны, т. е. «Дидахе», «Пастыря» Гермы и «Апокалипсис».

В этих источниках есть разрозненные упоминания о Иисусе; они признают его потомком Давида, знают о принятии сыном Божиим рабского образа и глухо упоминают о жертве Христа ради людей; но все эти элементы, из которых составилась потом основной догмат христианства, появляются в упомянутых документах врозь, не имеют между собою связи и потому не дают цельного образа. В «Дидахе» упоминается Иисус, раб Божий; его роль, однако, неясна, и он не отождествлен с сыном Божиим. У Гермы много говорится о сыне Божием, о его участии в строении церкви; появляется он и в виде раба, но нет упоминания о Иисусе Христе. В «Откровении Иоанна» есть Иисус, потомок Давида; Иисус Христос назван владыкой царей земных, первенцем из мертвых, возлюбившим людей и омывшим их от грехов кровью своей; говорится о Христе, который воцарится на тысячу лет, но нет упоминания о том, что он сын Божий.

В «Послании Варнавы» все эти разрозненные данные соединены в отчетливый, цельный образ. Иисус называется у него господом (*κύριος*). Он и есть сын Божий (*υἱὸς θεοῦ*). Он — тот, с кем бог всевышний творил мир; ему бог сказал: сотворим человека по образу и подобию нашему (VI, 12). Он принял решение пострадать (*ὑπερέκεινε πάσχειν*, V, 1, 5). Для того чтобы уничтожить смерть и доказать свое воскресение из мертвых (*τῆν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν*), он претерпел воплощение (*ἐν σαρκὶ ἦλθεν*). Он это совершил для того, чтобы исполнить обещание (*ἐπαγγελίαν*), данное предкам, и для того, чтобы приготовить себе

самому новый народ (τὸν λαὸν τὸν καινόν), показать, находясь на земле, что, совершив воскресение, он будет творить суд (V, 7). В его лице божество испытало поражение плоти (τῆν πληγὴν τῆς σαρκός) (V, 11—12). «Вы возложили надежду на Иисуса, имеющего обнаружиться во плоти. Человек ведь есть плоть земная, и судьба его — пострадать (по-гречески более сжато: ἄνθρωπος γῆ ἐστὶν πάσχουσα), ведь из земли слеплен Адам» (VI, 9).

Эти истины людям трудно понять. «Если бы (господь) не пришел во плоти, как бы могли иначе спастись люди, когда, глядя на солнце, — а ведь оно только творение божие, — не могут вынести яркости его лучей» (VI, 10). Но истинный гносис и состоит в том, чтобы постигнуть его силу и величие. «Возьмите во внимание, братья: господь претерпел страдания ради души нашей, будучи властителем всего мира (πάντος τοῦ κόσμου κύριος)» (V, 5).

Свою новую догматологию автор «Послания» развивает путем толкования текста пророчеств. В завете божием (διαθήκη), данном Моисеем, и в голосах пророков уже предсказана и возвещена истина воплощения и страдания Иисуса сына божия. В «Послании Варнавы» отчетливо формулировано отношение к иудейской традиции и к самому иудейству. Автор «Послания» различает две эпохи откровения, два народа, которые являются объектами откровения; с одной стороны — ὁ Ἰσραήλ, с другой — ἡμεῖς, ὁ καινὸς λαός. Пророчества частью обращены к израильтянам, а какие великие знамения и чудеса творил бог для возвещения о себе, и как сверх всякой меры возлюбил он этот народ! (V, 8). Но он покинул их (οὕτως καταλείψαι αὐτούς, IV, 14) и благодать перенесена на новый народ. «Разве не наввел он в прекрасную землю, текущую молоком и медом? Что такое молоко и мед? Ведь это дитя оживотворяется медом, а потом молоком; так и мы, оживотворяемые верой в благую весть (ἐπαγγελία) и словом, будем жить как владыки земли (κατακυριεύοντες τῆς γῆς). Нам предстоит сделаться наследниками завета господина нашего (κληρονόμοι διαθήκης κυρίου)» (V, 17—19).

Таким образом, истинно верующие, новый народ, «духовные» люди (πνευματικοί, IV, 1) должны отмежеваться от израильтян. Все усилия автора «Послания» направлены к тому,

чтобы путем гносиса выяснить истинный смысл решений божиих, выраженных как через пророков, так и в обрядах иудейских. Уже Израилю были даны прообразы (τόποι), которые символизировали будущее появление сына божия на земле. «Нам эти явления ясны, а для них темны, потому что они не послушались голоса божия (ἡμῖν μὲν φαυερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς κυρίου)» (VII, 7).

Автор «Послания» дает обстоятельный комментарий ветхозаветных пророчеств по новому, *гностическому* методу. Мы находим у него ряд мотивов, оборотов, изречений, которые встречаются также и в евангелиях. Совпадения эти дают нам превосходный случай] сравнить манеру того и другого направления, — абстрактную, свойственную «Посланию Варнавы», и реалистическую, принадлежащую евангелиям. Сравнение в свою очередь дает материал для решения хронологического вопроса о том, какое из двух произведений старше, где оригинал и где копия.

В «Послании Варнавы» (IV, 12—14) говорится: «Господь судит мир беспристрастно, каждому воздается по его делам: если человек добродетелен, он получает вознаграждение по справедливости, если дурной, то он уносит плату за свои пороки. Мы должны непрерывно бодрствовать и не засыпать в грехах наших, чтобы злой повелитель (ὁ πονηρὸς ἄρχων) не захватил над нами власти и не оттолкнул нас от царства господня (ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου). Подумайте, братья, и о том, какие знамения и чудеса совершились среди Израиля, и как их покинул господь. Мы должны приложить все старания, чтобы не оказаться в числе тех, о ком написано: много званых, да мало избранных (προσέχομεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δ' ἐκλεκτοὶ εὐρεθῶμεν)».

Слова «много званых, да мало избранных» пользуются всеобщей известностью, обратились в поговорку, но известны они только по «Евангелию Матфея»; о наличии их в мало читаемом «Послании Варнавы» в широких кругах публики, вероятно, не подозревают. В евангелии они являются изречениями первоучителя. В ученом издании «Послания Варнавы» (Patrum apostolicorum opera, ediderunt O. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, 1886), где на полях обозначены источники, к словам ὡς γέγραπται: приведена ссылка на «Евангелие Матфея»

(XX, 16 и XXII, 14); редакторы издания очевидно хотели отметить, что Варнава сделал в данном случае заимствование из евангелия.

Оставим теперь в стороне вопрос о времени написания того и другого произведения; не будем пока обсуждать толкование слов *ὡς γέγραπται* в смысле ссылки автора «Послания» на какую-то другую авторитетную книгу. Посмотрим на дело по существу: в каком контексте стоит у того и другого автора интересующее нас изречение, какова манера применения формулы?

В «Послании Варнавы» ход мысли понятен, и цитата из какого-то не названного писателя вполне уместна. Автор хочет сказать: издавна многим возвещалась истина, весь народ израильский был удостоен этой благодати, но никто не понял божественной вести; мы, народ новый, должны приложить все усилия, чтобы не оказаться в положении тех, про кого написано: «много званых, да мало избранных». В «Евангелии от Матфея» данное изречение применено в качестве морального заключения два раза — к двум притчам: один раз — к притче о расчете хозяина с работниками, о вознаграждении явно несправедливом, потому что те, которые работали весь день, получили столько же, сколько и работавшие всего два часа; в другой раз — к притче о царском пире, на который не пришли званые гости, после чего царь велел звать всех с улицы и рынка, но, заметив среди новых гостей человека, не одетого в брачную одежду, велел его изгнать и выбросить во тьму внешнюю. Обе притчи производят на нас тягостное впечатление, остаются загадками: ведь в первой из них хозяин, совершивший несправедливую расплату, заявляет откровенно, что он властен делать в своем владении, что хочет, и что первые будут последними; во второй же царь, в начале щедрый, жаждущий гостей, повелевший звать всех встречных с улицы и рынка, вдруг оказывается придирчивым и жестоким (откуда же взятому врасплох гостю было найти брачную одежду?). И вот к несправедливости и противоречию, заключенному в самой притче, евангелист прибавляет еще изречение: «много званых, да мало избранных» — изречение, которое, будучи взято само по себе, звучит красиво, но здесь, в контексте, лишь усиливает диссонанс. Нельзя не заметить, что мораль «много званых, мало избранных» — не вытекает логически из аллегорий и приставлена к обоим прит-

чам чисто внешним образом, как звонкое заключительное словечко. У нас невольно получается впечатление, что евангелист имел в своем распоряжении цитату, которая ему нравилась, но которую он затруднялся применить и два раза ставил на мало подходящее место.

[Сопоставление в данном случае евангелия с «Посланием Варнавы» несколько разъясняет загадку. Мы можем теперь обратиться и к вопросу об источнике, из которого взято изречение. Прежде всего ясно, что ни евангелист, ни автор «Послания» не могут быть признаны изобретателями формулы: «много званых, мало избранных». Ὡς γέγραπται, — говорит Варнава. Значит, это цитата из какого-то более раннего писателя. Но кто это может быть? Если бы это был писатель иудейский, ветхозаветный, то он был бы несомненно назван, и новейшие теологи давным-давно бы его разыскали. Очевидно, это был писатель «светский», а таковых в теологически-назидательных трактатах называть не годилось. Быть может, это цитата из греческого драматурга — ведь по-гречески сочетание слов κλητοί—ἐκλεκτοί звучит, как каламбур. Евангелист едва ли знал первоначальный источник изречения и, всего вернее, взял его из «Послания Варнавы».

Особенный интерес представляет сопоставление с евангельским рассказом тех мест «Послания Варнавы», которые имеют отношение к страданию Иисуса Христа, сына божия.

В главе VII, 1—3 сказано: «Итак, дети благодати (τέχνα εὐφροσύνης), подумайте, что прекрасный господь наш (ὁ καλὸς κύριος) открыл нам все, чтобы мы знали. Если сын божий, господь и будущий судья живых и мертвых, пострадал для того, чтобы его смерть (πλήγη) оживотворила нас, поверим, что сын божий не мог пострадать иначе, как ради нас. Но его, распятого, напоили уксусом и желчью (σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ)». В вышеупомянутом ученом издании «Послания Варнавы» к последним словам приставлена ссылка на Матфея (XXVII, 34 и 48). Мы находим там: «Дали ему пить уксуса, смешанного с желчью, и отведав не хотел пить» (34); «Один (из стоявших близ креста.—*P.V.*) взял губку, наполнил уксусом, и наложив на трость, давал ему пить» (48). Опять издатель новейшего времени, видимо, предполагал, что автор «Послания Варнавы» заимствовал мотив из евангелия, где напиток из

уксуса и желчи появляется как одна из реальных подробностей голгофской драмы.

Но мы сейчас увидим, что о заимствовании со стороны Варнавы не может быть и речи, и что мотив уксуса и желчи совершенно иного происхождения. Автор «Послания» продолжает: «Послушайте, что нам по этому поводу открыли священники храма (ἱερεῖς τοῦ ναοῦ); в законе (ἐντολή) написано, что тот, кто не будет поститься, погибнет смертью, а господь, озабоченный тем, чтобы дать духовное орудие против грехов наших, предписал жертву для того, чтобы исполнился символ заклания Исаака. Что же говорит дальше пророк? — «И да едят козла, которого принесли в жертву, совершая пост для прощения всех грехов». — «Напрягите свое внимание: и да едят священники одни невымытые внутренности с уксусом. Для чего? Так как я хочу (говорит господь) отдать свою плоть за новый народ свой, вы должны пить желчь и уксус; питайтесь вы одни, народ постится во вретище и посыпанный пеплом; все это для того, чтобы показать, что ему много придется пострадать за них».

Итак, автор «Послания Варнавы» добывает мотив напоения распятого острым напитком путем толкования обычая, предписанного Моисеевым законодательством, находя этому обряду мистическое объяснение. Его метод в данном случае выступает вполне отчетливо: он отыскивает ветхозаветные тексты, в которых, посредством «пневматического» толкования, можно было бы прочесть предсказание о воплощении и страдании сына божия. Его манера состоит в открытии глубокого внутреннего смысла, заключенного в каком-либо конкретном образе. Евангелист держится приема, как раз обратного. Его главная цель — представить наглядно земной образ Иисуса; для этой цели он составляет картины и сцены. К заключительному акту он находит удобным применить мотив напитка из уксуса и желчи; у него напоение страдальца есть реальный эпизод процесса распятия. Краткую формулу «Послания Варнавы» — «распятый был напоен уксусом и желчью» он распространяет, раскрашивает и видоизменяет; острый напиток появляется дважды: один раз — перед распятием, другой раз — во время казни, когда один из стоящих у креста, услышав страдальческий возглас, бежит и подает намоченную уксусом губку умирающему.

Очевидно, уже автор первого евангелия, у которого мы находим этот эпизод, не понимал первоначального смысла напоения распятого уксусом и желчью и подставил к мотиву этому собственное истолкование. Следующий за ним автор второго евангелия, повидимому, уже не справлялся с тем источником, из которого черпнул первый евангелист, а взял эпизод у своего предшественника, но внес в него новое изменение: вместо едкого, противного питья, он поставил «вино, смешанное со смирной» (Марк. XV, 23), очевидно, думая при этом о смягчающем страдание на кресте опьянении. В таком виде эпизод показался третьему евангелисту неинтересным; он только глухо упомянул о напоении уксусом. Четвертый евангелист (Иоан. XIX, 28 — 30) опять вернулся к мотиву напоения уксусом, но уже в новой связи: у него воины подносят губку, пропитанную уксусом с положенным на нее иссопом после слов распятого «я жажду»; затем следует последнее слово его: «свершилось».

Такое же различие двух манер — абстрактно-мистического и реально-драматического толкования — наблюдаем мы в разработке еще другого мотива — облечения предназначенного к распятию багряницей. В поисках символических «типов», т.е. прообразов страданий сына божия, автор «Послания Варнавы» останавливается на предписании жертвенного обряда, указанного в книге Левит (XVI, 7). «Послушайте, что Господь предписал. Возьмите двух козлов пригожих и одинаковых, приведите их, и пусть священник возьмет одного из них, чтобы принести в жертву за грехи. Что же они делают с другим? Тот, как говорит Господь, проклятый (*ἐπικατάρατος*). Поймите же здесь прообраз Иисуса, идущего, чтобы пострадать (*τοῦ τόπου τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ*). В законе сказано: и все плевали на него и кололи его и набросили на его голову багряное покрывало и так выгнали его в пустыню. А когда это совершилось, тот, кто вел козла в пустыню, снимал с него покрывало и бросал его в кустарник, называемый рахия, ростки которого мы привыкли искать на полях, и плоды которого сладки. Что же это значит? Один — на жертву, другой — проклятый, увенчан. Когда увидят они его в тот день покрытым шерстяной материей, то спросят: не тот ли это, которого мы когда-то распяли, — презренного, оплеванного и израненного? Да ведь это — тот, кто и тогда называл себя сыном бо-

жиим. Зачем же покрывало помещают в середину терновника? Это—прообраз Иисуса, данный церкви (τόπος ἐστὶν τοῦ Ἰησοῦ τῆ ἐκκλησίας θέμενος), для того чтобы тот, кто захочет достать багряницу, изранил себе руки о колючий терновник. Так говорит господь: те, кто хочет меня видеть, должны потерпеть и пострадать при овладении мною» (VII, 6—11).

Сопоставим с этим научно-теологическим толкованием гностика конкретную картину, которую дает евангелист, превращая символы в реальные подробности сцены, предшествующей распятию. «И раздевши его, надели на него багряницу и сплетши венец из терна, возложили ему на голову и дали ему в правую руку трость, и становясь перед ним на колени, насмеялись над ним, говоря: «радуйся, царь иудейский». И плевали на него и, взявши трость, били его по голове. И когда насмеялись над ним, сняли с него багряницу, и одели его в одежды его и повели его к распятию» (Матф. XXVII, 28—31).

Интересна дальнейшая судьба этого эпизода. Автор второго евангелия воспроизводит полностью сцену, нарисованную у Матфея (Марк. XV, 17—20). Третий евангелист пренебрег вовсе мотивом бичевания и издевательства над Иисусом, одетым в багряницу; у него остался только слабый намек на сцену одевания в царский костюм, но уже в иной связи; Лука вводит фигуру царя Ирода, не упоминаемого в данном случае другими евангелистами, и этому новому лицу приписана роль злодея, издевающегося над Иисусом. «Ирод со своими воинами, уничтожив его и насмеявшись над ним, одел его в блестящую (λαμπρά) одежду и отослал обратно к Пилату» (Лук. XXIII, 11). Наконец, четвертый евангелист возвращается к мотиву багряной одежды, но применяет его для новой сцены, где действующим лицом является римский прокуратор. «Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить его. И воины сплели венец из терна, возложили ему на голову и одели его в багряницу и говорили: «радуйся, царь иудейский». И били его по ланитам. Пилат опять вышел и сказал им: «вот я вывожу его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в нем никакой вины». Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице; и сказал им Пилат: се — человек» (Иоан. XIX, 1—5).

Сопоставление гностического толкования прообразов страдающего сына божия с рассказами евангелистов о пригото-

ниях к казни мне кажется чрезвычайно поучительным. Прежде всего мы ясно видим, что ни у кого из авторов не было в распоряжении никаких преданий о реальных происшествиях. Гностики не имели никакого понятия о земной жизни Иисуса, о кресте (собственно говоря, столбе, виселице), водруженном в Иерусалиме. Что же касается конкретных подробностей у евангелистов, они не должны нас обманывать — один факт их расхождения между собою показывает, что данная ими зарисовка составляет результат их собственного литературного изобретения. Затем, далее, видна зависимость евангелистов от предшествующей работы гностика; они пользуются данными им мотивами, но превращают его «типы», его аллегории и символы в реально-драматические детали. Ясно, что у евангелистов не было другого источника, кроме гностического, и также несомненно, что они писали *после того*, как сюжет был разработан гностически, причем многое в этом толковании уже было им непонятно. Иными словами, это значит, что абстрактная идея, *догмат о воплощении и страдании Иисуса появился раньше представления о земной жизни Иисуса и его смерти на кресте, поставленном на Голгофе.*

Во всей совокупности аргументов, которыми автор «Послания Варнавы» старается показать правильность своего догмата, нет ни малейшего намека на конкретные факты. Воплощение сына божия, его гибель во плоти и воскресение не имеют никакой даты — ни хронологической, ни географической. Это — явления мистические, находящиеся вне пространства и времени. Или если уже искать в гностической догматологии указания на последовательность времени, то должно предположить, что воплощение и страдание сына божия предшествовало жертве, предписанной в книге Левит, ибо участвующие в жертвоприношении, увидав козла, покрытого шерстяной материей, будут спрашивать: «не тот ли это, которого мы *когда-то* распяли, презренного, оплеванного и израненного? Да ведь это — тот, кто называл себя сыном Божиим» (VII, 9).

Мы слишком привыкли связывать идею страдания распятого сына божия с реальной казнью, совершившейся якобы в начале 30-х годов I века на «лобном месте» в Иерусалиме и описанной в евангелиях с драматическими подробностями; поэтому нам трудно заставить себя думать, что *первоначально под распятием «на*

древе» *разумелся акт мистический, стоящий вне пространства и времени.* Однако при знакомстве с «Посланием Варнавы» это становится совершенно ясным. В главе V, 13 мы читаем: «(сын божий) сам захотел так пострадать; было необходимо, чтобы он пострадал на древе (ἐπὶ ξύλου)».

Мотив «древа» в связи со страданием получает следующее объяснение, далекое от какого-либо воспоминания о конкретном факте. «Как вы думаете, что означает прообраз, данный Израилю и состоящий в том, чтобы приносить в жертву телицу, причем люди, отягченные грехами, совершают сожжение, отроки же собирают пепел в сосуды и набрасывают на древо багряницу — а это опять прообраз древа распятия (σταυροῦ), затем отроки кропят народ иссопом, для того чтобы все очистились от грехов. Подумайте, что вам тут говорится в простом образе (ἐν ἀπλότητι): телец здесь — Иисус, приносящие жертву грешники — люди, которые привели его на убиение; окропляющие народ отроки, — это те, кто принес благую весть о прощении грехов и очищении сердца (οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἁγυσμὸν τῆς καρδίας): их двенадцать для свидетельства среди двенадцати колен (ибо в Израиле двенадцать колен) и им предстоит проповедовать. Зачем же тут багряница, выброшенная на древо? — потому что от древа изойдет царство Иисуса (βασιλεία Ἰησοῦ) и потому, что те, кто на него уповает, будут жить жизнью вечной. Почему же вместе и багряница, и иссоп? — Потому что на время его царства придутся тяжелые и злые дни, но мы среди них спасемся, ибо болеющий телом излечивается нечистотой иссопа» (VIII, 1—3).

Интересно, что мотив иссопа при изображении страданий спасителя, опущенный всеми тремя евангелистами-синоптиками, воспроизводится четвертым евангелистом, однако без всякого понимания его мистического значения.

Не менее своеобразно объяснение, данное автором «Послания» термину σταυρός, который, как сейчас видно будет, нельзя переводить «крест», а надо передавать через «столб», «кол» или «виселица». В главе XIX автор объясняет значение прообраза, заключенного в религиозном обряде обрезания. Если у некоторых народов есть обычай совершать обрезание плотское, то для избранного народа господь указывает обре-

вание духовное, «обрезание сердец». Такое обрезание в духовном смысле (ἐν πνεύματι) совершил Авраам, имея в виду дать прообраз Иисуса и взяв начертание трех букв алфавита (τριῶν γραμμάτων δόγματα). «В Писании сказано: и обрезал Авраам из дома своего 318 мужей. Как понять глубокий смысл (γυῶσις) данного здесь указания? — Слушайте. Он сначала обрезал 18 человек, потом 300. Δεκαοκτώ пишется ιη' — читай Ἰησοῦς; далее число τριαχόσιοι указывает на то, что благодать будет от древа распятия, так как оно имеет форму буквы Т».

Если держаться хронологических дат, установленных теологами, т. е. помещать «Послание Варнавы» после евангелий, тогда выходит, что гностик мудрил над фактом распятия в Иерусалиме и увидел в начертании греческих букв мистический смысл реальных личностей и событий. Но если принять мою хронологическую гипотезу и признать «Послание Варнавы» за произведение, написанное раньше евангелий, то получается совсем иная картина. Автор «Послания Варнавы» ни о каком реальном факте распятия не знал и не помышлял. Он имел перед собой только ветхозаветные тексты, где Израилю предписывалось поминать жертвой страдания божества, совершавшиеся на древе (ξύλον). Согласно своему методу, находить в предписаниях закона и пророчествах «типы» появления пред людьми сына божия, он вычитал в этих текстах указание на жертву, необходимую для искупления грехов, на гибель плоти, которую решил претерпеть сын божий. Теперь надо принять во внимание, что этот грек или эллинизированный иудей читал Ветхий завет в греческом переводе; он думал и писал по-гречески, в греческих буквах видел мистический смысл; его оккультная мысль ни на минуту не отвлекалась от греческих слов и их внешних очертаний. Только этой чисто греческой психологией и фантастикой автора можно объяснить его странное для всякого постороннего толкование Авраамова обрезания 18+300 мужей. Но раз мы освоились с методом автора, раз мы вошли в круг его представлений, для нас становится ясным весь процесс развития догматологии.

Не реальный факт послужил основой для догматологического построения, а, наоборот, догматологическая идея была переведена на язык конкретностей. Сначала гностический фи-

лософ увидел в текстах мистическое древо, отвлеченное $\xi\delta\lambda\omicron\upsilon$, сначала он видел только букву Т, а потом этот символ был обращен биографами-драматургами в реальную виселицу, в столб распятия ($\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$) на лобном месте.

То же самое перемещение, та же перестановка хронологическая и перестановка по существу должна быть сделана в отношении имен Иисуса и Христа. Обычное представление состоит в том, что земное имя воплотившегося сына божия было Иисус, имя же Христос, скрываемое от непосвященных, появилось позднее, как признание божественной его миссии. Это представление основано на применении обоих имен в евангелиях. В первом и третьем евангелиях, которые передают сведения о рождении и детстве спасителя, говорится, что сыну Марии при рождении уже было дано имя Иисус. Во всех евангелиях он называется Иисусом из Назарета или Иисусом Назореем; под именем Иисуса он странствует и учит. Когда в народе начинают гадать, кто же, наконец, скрывается в личности творящего чудеса пророка, Иисус сам задает своим ученикам вопрос, за кого они его принимают. Петр отвечает: «ты — Христос, сын божий». В четвертом евангелии дается такое объяснение имени Христа: это — греческий перевод иудейского Мессии.

Обращаясь к «Посланию Варнавы», мы замечаем, что гностический трактат не дает никакого основания для словоупотребления, усвоенного евангелистами. Иисус в «Послании Варнавы» уже потому не может быть именем человека, в котором воплотился сын божий, что «Послание» вообще не знает земной жизни спасителя. Иисус Варнавы есть имя сына божия, имя вечное, с землей не связанное. В главе XII, 10 определенно сказано: « $\text{Ἰησοῦς οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ}$ », и тотчас же автор прибавляет: « $\text{Χριστὸς υἱὸς Δαβὶδ ἐστὶν}$ ». Таким образом, применение двух имен у гностика как раз обратно тому, какое мы встречаем в евангелиях. С именем Иисуса связаны только божественные атрибуты: он — $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$; ожидается $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha \text{ Ἰησοῦς}$; Иисус дает завет ($\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta\eta$). В главе VI, 9 говорится: «Уповайте на то, что Иисус решил обнаружиться нам во плоти». Иисус не есть имя персональное, конкретное, это — имя сверхземное, мистическое. Моисей дает это имя сыну Навина, пророку, которого назначает своим

преемником и которому диктует свой завет; следовательно, это имя как бы служит повышению авторитета вновь назначенного израильского вождя. Имя же Христа, поскольку связано с историческим именем Давида, напротив, как бы требует оправдания и укрепления в смысле святости и божественности. Для этой цели приводятся два текста почти одинакового содержания; один — из псалма 110, другой — из Исаяи, глава 45: «сказал господь господа моему, воссядь со мной по правую руку, чтобы я положил к ногам твоим врагов и показал тебе силу всех царей». Автор «Послания» прибавляет к свидетельству обоих текстов: «смотри же как Давид называет его (Христа. — *Р. В.*) господом и сыном Божиим» (XII, 12).

Как мы уже видели, теологи, относя «Послание Варнавы» к сочинениям «мужей апостольских», помещают его между 70 г. и 140 г.; причем обычно считают более правдоподобной раннюю датировку (70—100), чем позднюю (100—140). Так или иначе, теологи считают «Послание Варнавы» составленным после «Посланий апостола Павла». Я не могу согласиться с этой постановкой по причинам как внешнего, так и внутреннего характера. Внешняя причина заключается в том, что, как сейчас увидим, «Послания апостола Павла» стали известны читающей публике не раньше 140 г. (в данном случае можно сослаться на суждение крупнейшего из передовых рационалистических теологов, А. Гарнака). Внутренняя причина состоит в том, что догматологические идеи и способы аргументации «Послания Варнавы», по моему убеждению, предшествуют формам и способам изложения религиозной философии апостола Павла. Мне кажется, что не может быть речи о зависимости Варнавы от Павла; можно предполагать только зависимость обратную — Павла от Варнавы, или, если считать, что авторы друг о друге не знали, то говорить о последовательном развитии взглядов и приемов, но непременно в таком порядке: сначала Варнава, потом Павел (при анализе «Посланий Павла» я постараюсь обосновать этот тезис).

Прежде чем расстаться с «Посланием Варнавы», я считаю необходимым сказать несколько слов о месте происхождения «Послания Варнавы» и о возможной связи этого произведения с другими сочинениями раннего христианства.

Теологи, исследовавшие «Послание Варнавы», склоняются к тому, чтобы приурочить его к Египту, между прочим, потому, что в «Послании» есть точная ссылка на этнографическое распространение обычая обрезания, и среди народов, здесь названных, выступают египтяне, которых автор как-то особо выделяет, точно ссылается на факт, близко знакомый его читателям. Я нахожу еще одно основание близко связать «Послание Варнавы» с Египтом, а именно то обстоятельство, что «Послание» воспроизводит учение о двух путях, которое, в свою очередь, так ярко развито в «Дидахе», — произведении, вероятнее всего, возникшем в Египте.

Но если развиваемые в «Послании Варнавы» понятия принадлежат к кругу идей египетского дохристианского сектанства, то это еще не значит, что оно именно в Египте написано и предназначалось для пропаганды в Египте. Мы видели уже, что «Пастырь» Гермы, отражающий египетские идеи, составлен для круга читателей, гораздо более обширного, охватывающего греко-римский мир. То же самое относится и к «Посланию Варнавы», и даже, может быть, еще в большей степени. Автор покидает местную провинциальную почву и адресуется к широкой имперской публике. Но он и по существу отделяется от религиозного мировоззрения, господствовавшего на его родине, и примыкает к направлению, которое возникло, главным образом, в областях северной и восточной диаспоры, — в Малой Азии, Киликии, Сирии. Характерные особенности этого направления состояли, во-первых, в преобладании *идеи жертвы*, пролития крови сына божия, который для спасения грешников принимает земной образ и, воплощенный, испытывает страдания, и, во-вторых, в построении на иудейской традиции и в истолковании ветхозаветных текстов в духовном смысле, в качестве прообразов и символов последующего обнаружения во плоти и страдания сына божия.

В египетской религиозной литературе, насколько она нам известна, и тот и другой мотив или отсутствует вовсе, или представлен весьма слабо. «Послание Варнавы» замечательно именно тем, что оно усваивает и религиозную философию, и метод северной, азиатской диаспоры, и присоединяет к ним более старые элементы местного, египетского происхождения, — учение о моральной системе двух путей. В идейном, принци-

пиальном смысле между моралью двух путей и догматом воплощения и страдания сына божия нет внутренней органической или логической связи; в «Послании Варнавы» они соединены чисто внешним образом; автор даже не дал себе труда установить какой-либо мост, переход от одного к другому. В следующем за «Посланием Варнавы» произведении — «Посланиях апостола Павла» — учение о двух путях вовсе отпало, зато развито учение о страдании Иисуса Христа, сына божия, спасающего грешников от страшного суда и дающего им вечную жизнь.

Сближение египетского и малоазийского направления есть очень важный факт развития общего христианского содружества, движения церквей к образованию большой, общеимперской федерации. В данном случае линия сближения идет по побережьям восточной части Средиземного моря. Уже раньше обе сектантские группы — и египетская, и малоазийская, — начали пропаганду в центральных областях империи. Эта пропаганда не могла быть особенно значительной, пока они действовали врозь; теперь, соединившись вместе, они надвинулись внушительной общевосточной силой на Коринф и Рим, на Грецию и Италию. Произведения апостола Павла и Юстина знаменуют собой новый факт — встречу и попытки сближения различных направлений христианства в самом центре империи.

11. АПОСТОЛ ПАВЕЛ В «ПОСЛАНИЯХ»

И В «ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ»

Историческая реальность апостола Павла до последнего времени не оспаривалась. Бруно Бауер, самый решительный из критиков XIX века, ограничивается тем, что отделяет вопрос об авторстве «Посланий» от вопроса о миссионерстве Павла: по его мнению, если и был в действительности такой апостол, то посланий, ему приписываемых, он написать не мог, потому что это произведение возникло не в иудейской, а в греко-римской среде и принадлежит к эпохе более поздней, чем середина I века. Двое голландских ученых конца XIX века — Ломан и ван-Манен, — анализируя «Послания», пришли к тому заключению, что время возникновения этого сочинения — между 120 и 140 годами, что оно представляет собой работу гностической теософии. Однако они не сделали отсюда вывода, что и личность «апостола язычников», послужившая псевдонимом для произведения II века, должна быть отнесена в область легенды. Даже Артур Дреус, критически разобравший миф об апостоле Петре, не решается отвергнуть историчность апостола Павла: он ограничивается тем, что, подобно Бауеру и голландцам, отмечает в «Посланиях» элементы весьма поздней обработки.

В решении вопроса об историчности апостола Павла следует идти тем самым методом, каким мы пользуемся при исследовании историчности Иисуса: все зависит от того, как смотреть на источники, повествующие об апостоле Павле: можно ли признать за ними ценность исторических документов, передающих подлинные сведения о том веке, который они изображают. Обычно теологи, предполагая несомненным факт существования великого миссионера середины I века, сопоставляли дан-

ные «Посланий» с данными «Деяний апостолов», дополняли одни другими, а если находили между ними противоречия, — старались примирить их или устранить то, что казалось им недостоверным или тенденциозным. Мы должны остерегаться от такого приема, чтобы не попасть в порочный круг, не подчиниться гипнозу литературного вымысла. Мы должны представить себе, что, не зная ничего о существовании такой личности, впервые встречаемся с известными утверждениями о ней источников. Мы должны рассматривать источники, говорящие о деятельности и воззрениях апостола, в отдельности, в порядке их появления. Осторожность наша должна простираться вплоть до сомнения в том, говорят ли оба источника об одном и том же лице.

В «Посланиях» мы имеем переписку апостола Павла с христианскими общинами Рима, Коринфа, Галатии, Эфеса, Филипп, Колосс, Фессалоник, а также и с его учениками — Тимофеем, Титом, Филемоном. Из переписки не видно, где находился апостол во время написания «Посланий» и чем он был занят; можно сделать лишь косвенное заключение о его прошлом, о том, что все общины, если не основаны им самим, то во всяком случае ему глубоко обязаны, и что он пользуется у них великим авторитетом. Среди догматологических и моралистических поучений, составляющих главное содержание «Посланий», есть автобиографические сведения. В «Послании к Галатам» (I, 13, II, 16) апостол говорит о своей деятельности в связи с религиозными переживаниями. Будучи по рождению иудеем, он сначала выступал как жестокий гонитель церкви божией; когда бог призвал его своею благодатью и открыл в нем сына своего, чтобы проповедовать (εὐαγγελίζεσθαι) язычникам, то он без колебания отдался этой цели: не обращаясь в Иерусалим, к предшествовавшим ему апостолам, он пошел в Аравию и опять возвратился в Дамаск (отсюда как бы следует заключить, что Дамаск и был его местожительством до обращения в христианство). Лишь спустя три года отправился он в Иерусалим, чтобы повидаться с апостолом Петром, у которого пробыл всего 15 дней. После этого он совершил путешествие по Сирии и Киликии. Христианским церквям в Иудее он остался лично неизвестен, и только после узнали они, что прежний гонитель теперь имеет большой успех в дальних странах.

Затем апостол повествует, что через 14 лет, по внушению свыше, он отправился в Иерусалим вместе с Варнавой и Титом. Здесь ввиду выраженных старшими апостолами сомнений, не напрасно ли он старался, Павел изложил «евангелие», которое он проповедует язычникам. Ему удалось убедить тех, кто считал себя наиболее авторитетным (*δοκοῦντες εἶναι τι*), в своей правоте, и оба направления мирно размежевались: Иаков, Кифа и Иоанн подали руку Варнаве и Павлу и предоставили им действовать среди язычников, сохранив за собой деятельность среди обрезанных.

На этом, однако, не кончились, по словам автора «Посланий», недоразумения между иерусалимскими апостолами и Павлом. Он еще рассказывает о прибытии Петра в Антиохию, где продолжались споры о том, следует ли подвергать обрезанию язычников, принявших веру во Христа. Эта встреча была далека от сердечности; Павел позволил себе резко выступить против Петра, обвиняя его в двуличии, лицемерии, в желании угодить как язычникам, так и иудеям. По мнению Павла, откровенно высказанному, надо сделать выбор раз навсегда: «Да, мы иудеи, а не из язычников грешники; но раз мы узнали, что человек оправдывается не делами закона, а верой в Иисуса Христа, мы должны перестать быть слугами закона».

В рассказе об этих встречах и спорах не чувствуется достаточно спокойного тона: у апостола Павла нет почтительности к старшим апостолам; признавая себя младшим в их среде, подчиняясь поставленным ими условиям, он все-таки ценит свое дело выше исполняемых ими функций, свои заслуги в распространении Христовой веры признает более значительными, чем боязливые их действия в среде иудейства. В таком же духе, с оттенком унижения паче гордости, высказывается о себе апостол Павел еще в двух замечательных местах «Первого послания к Коринфянам». В главе IX, 1 он говорит: «Разве я не апостол, разве я не свободен, разве я не видел *господа Иисуса Христа?*» В главе XV, 5—9 он говорит, что «Иисус Христос по воскресении своем явился Кифе, затем двенадцати, затем 500 братьям зараз, из которых большинство и сейчас живы; затем Иакову и опять всем апостолам; последнему из всех, как некогда выкидышу (*ἔκτρομα*), он явился мне, ибо я наимень-

ший из апостолов и недостойн называться апостолом, потому что гнал церковь Божию».

Таковы были сведения об апостоле Павле, которые стали известны в среде читателей около 140 г., одновременно с появлением в свет сочинений, носивших его имя. Публика сразу узнала и о воззрениях и о самом существовании никому до тех пор не известного лица. Во времена Антонина Пия выдающийся теософ-просветитель Маркион поведал свету находившуюся в его руках переписку апостола, в которую включены были биографические сведения о нем. Но беда была в том, что между предполагаемой датой составления переписки и моментом ее опубликования прошло слишком много времени, и потому о проверке подлинности сочинения не могло быть речи. Читатели должны были принять или отвергнуть существование личности и деятельности апостола Павла, в зависимости от степени доверия к издателю «Посланий». По всей вероятности, по этому вопросу возникли самые горячие споры, но все следы такой полемики старательно истребила организовавшаяся во второй половине II века церковь; ведь ее руководителям нужно было осуществить самую трудную задачу, какую только можно себе представить: осудить Маркиона, как еретика и лжеучителя, и в то же время принять в состав канона опубликованное им произведение апостола Павла, а вместе с тем зачислить в среду первоучителей христианства личность этого апостола, о котором до Маркиона никто никогда ничего не слышал.

На первый взгляд кажется, что, ввиду исчезновения всех следов этого сложного теолого-литературного процесса, положение нынешнего исследователя безнадежно; в самом деле — о существовании апостола Павла свидетельствует только наличность приписываемых ему сочинений, а о том, кто он такой, можно узнать только из этих же сочинений. Однако, мне думается, все же выход есть; есть две возможности косвенной проверки данных, сообщаемых «Посланиями» об апостоле Павле. Одна состоит в том, чтобы спросить по этому поводу современника Маркиона — Юстина, другая — в том, чтобы приглядеться к дальнейшей судьбе биографии апостола Павла, поскольку мы находим ее в книге «Деяний апостолов».

Можно спорить о том, были ли известны Юстину «Послания апостола Павла». Судя по тому, что он очень настойчиво раз-

вивает теорию свободы воли против учения о предопределении, в свою очередь столь сильно представленного в «Посланиях», и что он говорит в данном случае в тоне возбужденном и полемическом, мы можем предположить, что перед ним лежала определенная работа, которая вызвала с его стороны непосредственный ответ. Но, конечно, полемику, вводимую Юстином, можно объяснить и иначе. Он враждебен Маркиону, всей его системе; предопределение Юстин мог уловить в различных рассуждениях Маркиона, помимо опубликованных им «Посланий апостола Павла». Как бы то ни было, однако, — знал или не знал Юстин «Послания», — все равно, мы в праве ожидать от него определенного отношения к «реальным» данным этого произведения, к сведениям о личности и деятельности апостола Павла. Допустим, что Юстину как горячему стороннику иоаннитского направления, мягкого, оптимистического, была не симпатична резкая нетерпимость и суровая догматика Павла, проникнутая чувством напряженного ожидания близкого конца мира; все же он не мог не высказаться о личности автора этих воззрений, и это тем более, что для Юстина, который вел такие оживленные споры с иудеями, апостол должен был представлять интерес, как первый смелый борец против консервативного иудаистического поклонения закону.

И, однако, у Юстина об апостоле Павле нет ни звука. Для Юстина вообще не существует религиозных споров, которые, согласно изображению «Послания к Галатам», кипели в Сирии и Палестине между двумя направлениями — консервативным иудео-христианским и новаторским языческо-христианским. В главе 39 «Апологии» Юстин дает совершенно иную картину распространения христианства, чем та, которая изображена в «Посланиях Павла». Юстин начинает с пророчества Исаяи (XI, 3, 4), в котором предсказывается наступление великой эры всеобщего замирения на земле: «От слова выйдет закон, и слово господне изойдет из Иерусалима, и он будет судить посреди народов и изблечит много людей, и раскуют мечи на орала и копыя на серпы, и не поднимет народ на народ меча, и не будет уже уметь воевать». Приведя такое горячее заявление пацифизма, которое вообще нелегко было отыскать среди воинственных и мрачных проповедей иудейских пророков, Юстин продолжает: «Что это так было, можете (вы, представители

языческой власти. — Р. В.) сами удостовериться. Из Иерусалима люди, числом двенадцать, вышли в мир, и притом люди неученые, не умеющие говорить, но силой божией возвестившие всему роду человеческому, что посланы Христом научить всех слову божью».

По Юстину выходит, что с самого начала среди учеников Христа не было никаких колебаний о том, идти ли к язычникам, но не было и вопроса о том, подчинять ли язычников обрезанию и другим обрядам иудейства. По его понятиям, христиане сразу отделились от иудейства, составили Новый Израиль, особый народ, в среде которого исчезают все физические отличия, потому что их объединяет благодать, они отмечены знаком высшего духовного призвания в мире. Эти идеи Юстин развивает также в «Диалоге с иудеем Трифоном». Из диалога видно, что спор христиан с иудеями о правильной вере, в особенности об истолковании пророчеств, был чрезвычайно острым и актуальным для современности Юстина, но ему самому, защитнику христианства, и в голову не приходило переносить этот спор назад в эпоху, непосредственно следующую за смертью и воскресением Иисуса Христа, предполагать разногласия в среде апостолов, делить их на традиционалистов, близких к иудейству, и новаторов, обращающихся впервые к язычникам. Для него все пророчества имеют только одно истолкование — в пользу христиан и против иудеев.

Сравнение Юстиновой концепции первоначального христианства с тою, которую мы находим в «Посланиях апостола Павла», позволяет нам выделить все своеобразие последней. В глазах Юстина такое понимание раннего христианства, начинающегося прямо с раскола между узкими консерваторами и смелыми новаторами, должно было казаться еретическим. Но таким же еретическим вымыслом должен был показаться Юстину нарисованный «Посланиями» образ апостола Павла, как провозвестника нового направления, как деятеля, весьма непочтительного к первым ученикам Иисуса Христа. Если вспомнить, что Юстин всякое лжеучение склонен сводить на внушение демонов, сбивающих христиан с правильного пути, то надо думать, что и фигуру апостола Павла и весь рассказ о его деятельности Юстин признал бы злостной выдумкой, исходящей от скрытой работы демонов.

Исследователь истории раннего христианства должен сделать выбор между Юстином и Маркионом. Если он склонится на сторону Маркиона, т. е. признает подлинность «Посланий» и историческую верность всех заключенных в них дат, то он останется в согласии с традиционными церковными представлениями, но ему придется иметь дело с рядом затруднений, о которых я частью уже упоминал. Спрашивается далее: как могла остаться незамеченной властями и языческим обществом столь шумная деятельность миссионера, разъезжавшего несколько лет по крупным центрам Азии, Македонии и Греции, а с другой стороны, — почему исчезли все следы этой грандиозной деятельности? Как могло случиться, что первого провозвестника евангелия среди язычников потом так основательно забыли вплоть до 140 г., и где хранились его знаменитые послания в течение почти 100 лет? и т. д. и т. д. Если же историк склонится на сторону Юстина, ему придется признать, что личность апостола Павла и все, что ему приписывается, не что иное, как литературный вымысел, изобретение, принадлежащее школе, которую возглавлял Маркион.

На этом выводе мы не можем успокоиться, пока не сделали еще одной проверки, пока не разобрали рассказов об апостоле Павле, помещенных в книге «Деяний апостолов». Нам необходимо выяснить, нет ли в этом произведении каких-либо известий, независимых от материала, опубликованного Маркионом, и не представляют ли эти данные какой-либо исторической ценности, не подтверждают ли они верности дат, сообщенных в «Посланиях».

«Деяния апостолов» — одна из самых поздних книг в числе сочинений, принятых в канон. В ней все говорит о крупнейших переменах, которые произошли в среде христианских общин. Ясно видно, как выросла христианская литература: не только существует несколько евангелий о Иисусе Христе, но имеются также рассказы о странствованиях и проповеди различных апостолов, — как тех, которые упомянуты в евангелиях, так и тех, которые считались примкнувшими к первоначальной общине после воскресения Христа.

Но главная перемена, отчетливо отразившаяся в «Деяниях», состояла в том, что теперь большая часть христиан была объединена в организацию, называвшую себя церковью господней

(ἐκκλησία τοῦ Κυρίου). Как видно из «Деяний», в этой организации преобладали примирительные, компромиссные тенденции: дело шло о том, чтобы согласовать между собою учения, развивавшиеся до тех пор независимо друг от друга, или даже во взаимной вражде, среди различных философских и теологических школ. Наиболее ярким фактом в этой работе гармонизации христианских учений следует признать принятие церковью сочинения, слывшего под названием «Посланий апостола Павла», а вместе с тем и включение самого автора «Посланий» в число первоучителей Христова учения.

Нечего и говорить, какой это был значительный сдвиг в мировоззрении христианских кругов, какие ему должны были предшествовать важные решения в среде руководителей возобладавшей церкви. Таким образом, определяется сама собою и хронологическая дата для выхода в свет «Деяний». Между изданием «Посланий апостола Павла» (около 140 г.) и появлением «Деяний апостолов» должно было пройти, по крайней мере, 25—30 лет. Ведь нужно было время для того, чтобы забылись все споры по поводу подлинности или апокрифичности личности апостола Павла, чтобы могла восторжествовать осужденная вначале концепция Маркиона, а это значило, что не только было признано несомненным существование апостола Павла, не только он был допущен, как равноправный член, в среду других, более старых апостолов, но что за ним была установлена заслуга распространения христианства по всему миру. Такова была задача, которую пришлось выполнять автору «Деяний».

Посмотрим, каковы были источники его работы, и какими он действовал методами. При чтении «Деяний» можно без труда выделить все те даты, которые заимствованы из «Посланий». Автор «Деяний» мало считается с догматологическими и моралистическими тезисами и рассуждениями «Посланий»: речи, которые он влагает в уста апостола Павла, ничем не напоминают увещаний и наставлений, изложенных в «Посланиях». Но он принимает без колебания известные имена, упомянутые в «Посланиях», а также географические указания «Посланий», в особенности те, которые относятся к наиболее важной и широкой деятельности апостола Павла, к его миссионерству среди эллинизированной диаспоры и греческого населения Малой Азии, Македонии и Греции.

Автор поступает по приему весьма элементарному: читает адреса, по которым были отправлены письма апостола Павла — Эфес, Галатия, Филиппы, Фессалоники, Коринф, Рим, — и составляет по ним маршрут апостола. Внутренние мотивы, которыми мог руководиться апостол в своих странствованиях, его не интересуют. Чтобы объяснить, каким образом апостол Павел решил покинуть Малую Азию и избрал полем своей деятельности страны Балканского полуострова, автор «Деяний» прибегает к *deus ex machina*. «Дошедши до Мисии, задумали (Павел и Силас) идти в Вифинию, но дух не допустил их: миновавши же Мисию, спустились они к Троаде. И было ночью видение: появился македонянин и обратился с призывом: приди в Македонию и помоги нам» (Деян. XVI, 7—9).

При описании поездки Павла в Грецию автор «Деяний» позволяет себе вставить эпизод посещения апостолом Афин, хотя в «Посланиях» на такое приключение нет ни малейшего намека. Этот отрывок (Деян. XVII, 15—34) в литературном смысле отличается своей живостью и драматизмом; тут есть попытка изобразить, в виде темного фона к проповеди апостола, фривольное и скептическое общество Афин, представить, как в этом умственном центре философские интересы совмещались со своеобразным богоискательством (апостол отмечает в Афинах алтарь, на котором написано: «неизвестному богу»). Но автор «Деяний» заставляет апостола говорить речь и спорить с философами в неправдоподобной обстановке — в Ареопаге, высшем правительственном месте Афин; он обнаруживает тут только свойственную вообще новозаветным писателям небрежность в описании старинных учреждений; он поступает в данном случае так же, как евангелисты, когда они говорят о храме иерусалимском, о синедрионе и т. п.

Если рассказом о посещении апостолом Павлом Афин автор «Деяний» только дополнял даты, извлеченные им из «Посланий», то есть другой момент в его повествовании, гораздо более важный, где он решается вступить в противоречие с фактическим изложением «Посланий»: это рассказ о встрече Павла (здесь еще называющегося Савлом) с руководителями иерусалимской общины, старыми апостолами. Здесь автор «Деяний» видоизменяет по своему произволу и ход событий, и поведение действующих лиц, и даже их характеры.

В «Посланиях» апостол Павел настаивает на своей самостоятельности, которую он проявил с первых шагов; свою первую миссию в Аравию он предпринял по собственной инициативе; в течение трех лет он и не виделся с иерусалимскими апостолами, и не считался с их авторитетом. Этим фактам он придает большой вес: «В том, что пишу вам, перед богом, не лгу» (Галат. I, 20). Автор «Деяний» изображает поведение новообращенного, бывшего гонителя христиан, совершенно иначе: «Савл (по мнению автора «Деяний», так звался Павел в молодости) прибыл в Иерусалим и старался пристать к ученикам, но все боялись его, не веря, что он ученик» (IX, 26). О миссии в Аравию нет ни звука. Савл и Варнава едут в Антиохию, но эта поездка есть не что иное, как исполнение поручения, данного молодым начинающим пропагандистам старыми апостолами.

Разногласия апостола язычников с иерусалимскими консерваторами по вопросу о соблюдении иудейского обрезания и последующее соглашение двух сторон изображено в «Деяниях» совершенно иначе, чем в «Посланиях». Автор «Деяний» ничего не знает о боязливости и колебаниях старых апостолов, у которых апостол Павел как бы силой вырвал решение в свою пользу. Если, согласно «Посланиям», старым апостолам приходится ехать в центр спора — в Антиохию — и улаживать там обе стороны, то, по словам автора «Деяний», все решается в Иерусалиме; главы центральной общины выслушивают спорящие стороны и высказываются в торжественной форме за новый принцип; с этой резолюцией отправляются в Антиохию делегаты.

В данном случае ярко выступает примирительная тенденция автора «Деяний»: он хочет снять с апостола Петра всякие нарекания в узком консерватизме, в привязанности к иудейскому законничеству. Он старается представить поворот от национальной иудейской пропаганды к широкой общечеловеческой проповеди среди язычников как общий духовный кризис, переживавшийся всей церковью, а не как личный подвиг апостола Павла. Благодаря этому в его изображении апостол Петр становится как бы двойником апостола Павла. Получается парадокс: автор «Деяний» предоставляет торжество теологическому направлению паулинизма, но при этом опрокидывает историческую версию, данную в главном источнике

наулинизма. Так или иначе, автор «Деяний» подрывает авторитет «Посланий апостола Павла»: в автобиографических признаниях составителя «Посланий» он видит не исторический документ, а литературную обработку известного сюжета, которую он позволяет себе подвергнуть существенным изменениям.

Еще больше расходится автор «Деяний» с автобиографией апостола Павла там, где он высказывает самостоятельные догадки относительно личности апостола. Прежде всего, он делает открытие, что апостол Павел был не кем иным, как Савлом, уроженцем Тарса в Киликии, иудеем, обладавшим правом римского гражданства. Начиная с главы VII, 5 и до главы XIII, 9 рассказывается о юноше (*νεανίας*) Савле, который из гонителя христиан обратился в горячего провозвестника веры Христовой.

Мотив этого превращения как будто основывается на собственном признании составителя «Посланий»: «Вы слышали о моем прежнем образе жизни в иудействе, что я жестоко гнал церковь Божию и опустошал ее и преуспевал в иудействе более многих моих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» (Галат. I, 13—14). Но, с другой стороны, рассказ «Деяний» о том, как происходило обращение к истинной вере этого гонителя христианства, находится в противоречии с торжественными заявлениями апостола Павла в «Первом послании к Коринфянам». Там он определенно говорит, что видел Иисуса Христа, что был в числе тех, кому Иисус Христос являлся после воскресения своего; правда, Павел называет себя одним из последних, самым малым, но все-таки он хочет установить, как незыблемый факт, что был таким же очевидцем этих явлений, как все остальные, как самые первые апостолы. В «Деяниях» о явлениях воскресшего Христа ученикам упомянуто в самом начале (гл. I). Но из рассказа «Деяний» видно, что эти явления кончились вместе с вознесением Христа; во всяком случае, с ними ничего общего не имеет чудесное приключение Савла, рассказанное в главе IX; тут говорится только о голосах и индивидуальных видениях (во сне?). Поспешающего в Дамаск ревнителя Савла ослепляет внезапно свет с неба; он падает ниц на землю и слышит голос: «Я — Иисус, которого ты гонишь». Люди, шедшие с Савлом,

стоят в оцепенении, слыша голос и никого не видя. Ослепшего Савла приводят в Дамаск; его исцеляет «ученик» (μαθητής) Ананий, до тех пор с ним совершенно незнакомый, направленный к нему, в свою очередь, видением; из уст самого господина Ананий узнал: «То мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя мое перед народами и царями, сынами Израилевыми».

Различие двух версий так велико, что у читателя, свободного от предвзятости, должен возникнуть вопрос: да полно, говорят ли авторы «Деяний» и «Посланий» об одном и том же лице? На такое сомнение наводит и то обстоятельство, что в рассказе о Савле есть свои специфические детали и имена: так, например, упоминается Тарс как родина Савла, появляется ученик иерусалимских апостолов Ананий. Все приводит к тому выводу, что история «юноши Савла» возникла независимо от того, что было известно об апостоле Павле.

Оттождествление Савла с Павлом есть догадка, гипотеза автора «Деяний». Его соблазнило созвучие имен Савл и Павл. Он уцепился за то обстоятельство, что в автобиографии местонахождением Павла вначале служит Дамаск. Повидимому сказание о Савле было связано с Дамаском, хотя герой его и не был родом из этого города. Но чтобы провести до конца свое заключение о тождестве Савла и Павла, автору «Деяний» надо было объяснить, как и почему в известный момент произошло переименование. Он не сумел этого сделать, и его прием в данном случае поражает своей наивной беспомощностью. Вот что мы слышим от него в главе XIII, 7—9. Находившийся на острове Кипре проконсул Сергей Павл, при котором состоял волхв и лжепророк, именем Бар-Иисус, призвал Варнаву и Савла и пожелал услышать от них слово божие; «а Елима волхв — ибо то значит имя его — противился им, стараясь отвратить проконсула от веры. Но Савл, он же и Павл (Σαῦλος δὲ, ὁ καὶ Παῦλος, XIII, 9), исполнившись духа святого, и устремив на него взор, сказал . . .» Имя римского наместника помогло автору произвести переименование (как красива встреча двух Павлов! — *P. V.*), но не сделало его более убедительным. С этой минуты автор, как ни в чем не бывало, зовет своего героя Павлом, не возвращаясь более к имени Савла; переименование сделано кстати, потому что автор подошел теперь в своем рассказе вплотную к тому материалу, который дают «Послания Павла».

Составитель «Деяний» не удовлетворяется отождествлением Савла с Павлом. Ему хочется привлечь еще другие, новые данные для дополнения биографии апостола Павла. В поисках такого материала автор обращается к своеобразному источнику, непохожему ни по содержанию, ни по форме на его собственное изложение. Внешнее отличие привлекаемого им документа состоит в том, что о странствованиях апостола Павла там повествуется не в третьем лице, как это делает вообще автор «Деяний», а в первом лице множественного числа, — от имени спутников Павла (в немецкой теологии этот источник называется «Wir-Quelle» или «Wir-Bericht»). Составитель «Деяний» не дает никаких объяснений по поводу своего заимствования и не называет чужого автора, который, вместе с товарищами, скрыт под местоимением «мы». Он просто, без всяких переходов, вставляет в свой текст значительные отрывки из документа, похожего на дневник путешествия.

Таковыми цитатами являются главы XVI, 10—17, XX, 5—15, XXI, 1—8, вся глава XXVII и в главе XXVIII, 1—16. Эти пять вставок по размерам своим равняются почти трем главам из 28 глав всей книги.

Своеобразно и отношение автора «Деяний» к этому чужому произведению. Если он счел нужным оставить в неприкосновенности форму дневника, как личного отчета товарища апостола по странствованиям, то это значит, что он чрезвычайно ценил этот документ как историческое свидетельство, как подтверждение достоверности сведений о личности апостола Павла и его миссионерстве. Он не хотел поэтому ни в малейшей степени изменять текст, цитировал его цельными отрывками для того, чтобы читатель мог воспринять отчет о деятельности апостола непосредственно из самого первоисточника и убедиться в подлинности излагаемых фактов. Но, с другой стороны, нельзя не заметить, что система цитирования чужого автора не проведена до конца, что составитель «Деяний» руководился каким-то методом осторожного выбора: отрывки из дневника так же внезапно появляются, как и неожиданно исчезают; они остаются разрозненными пятнами, как бы заплатами в тексте «Деяний». Невольно приходишь к той мысли, что, как ни ценен был для автора «Деяний» отчет о странствованиях Павла, переданный одним из его спутников, как ни важен в целом и в

отдельных деталях, но какими-то чертами этот документ все-таки стеснял и смущал его; повидимому, в дневнике были такие обороты, такие подробности, которые совсем не подходили к его собственной концепции личности и дела апостола.

И опять у читателя, постороннего теологии, возникает вопрос: да полно, идет ли речь о том же самом Павле, о котором раньше повествовал автор «Деяний», нет ли тут просто совпадения имен, и не являлось ли у самого автора сомнений относительно тождества обоих персонажей?

Надо признать, что и те отрывки из дневника, которые счел нужным привести автор «Деяний», плохо ладятся с его собственным изложением. Спутник Павла ничего не передает о его миссионерской деятельности, о его проповедях, об организации общин. Его занимают события внешнего характера, например, встреча Павла и его друзей с единомышленниками в посещаемых им городах. А главное, — он занят морскими переездами, техническими подробностями корабельного дела; морские приключения он рассказывает на манер странствований Улисса. Так, например, он заставляет корабль, везущий Павла и других узников, носиться из-за неблагоприятных ветров в течение двух недель между Критом и Мальтой. Все, что он передает о личности апостола Павла, например о его поведении во время бури, бледно и незначительно. В рассказах о совершаемых Павлом чудесах автор дневника не обнаруживает ни фантазии, ни хорошего вкуса. Случай с юношей Евтихом, заснувшим во время проповеди Павла, упавшим с третьего этажа за смертью и немедленно воскрешенным, производит трагикомическое впечатление (насмешник Свифт, когда был священником, использовал этот эпизод, чтобы пожурих прихожан, засыпающих во время проповеди в церкви). Немногим лучше эпизод чудесного избавления от ядовитой змеи, которую Павел шутих сбрасывает в огонь.

Нельзя не удивляться, зачем понадобился автору «Деяний» весь этот дополнительный материал из дневника спутников Павла, и как мог он примириться с этими наивными анекдотами. Очевидно, в его поисках известий о Павле его соблазнили совпадения имен, и он ухватился за документы, где были налицо географические данные, подходящие к «Посланиям»: переезды, совершаемые Павлом между берегами Эгейского моря, поездка

в Иерусалим, наконец, путешествие в Рим, а ведь устроить ему встречу с римской общиной было необходимо для того, чтобы найти оправдание «Посланию к Римлянам». Возможно, что дневник спутника апостола Павла был работой предшественника автора «Деяний» и преследовал параллельную задачу, что уже там была сделана попытка собрать сведения о Павле и приспособить их к датам «Посланий».

Как бы ни были различны мотивы этих попыток разных авторов, но их объединяет одна общая черта, наблюдение которой дает нам возможность прийти к важному отрицательному выводу. *Они ничего не знают об апостоле Павле, кроме того, что сообщено о нем в «Посланиях».* Легенда об апостоле Павле начинает свое существование с «Посланий», с имени отправителя или сочинителя писем к общинам, с его автобиографических признаний. Это единственное *primum*, основное зерно сказания; все дальнейшие поиски вытекают из признания подлинности «Посланий» и рассказанных в них исторических фактов. Работа автора «Деяний» представляла лишь дополнение и развитие раз данного сюжета, накопление догадок и сближений, которые стали обвивать первоначальную легенду новыми и новыми цветами литературного вымысла.

Мне кажется, что, ввиду указанной ненадежности источников, вопрос об исторической реальности апостола Павла должен быть снят с очереди. Для изображения конкретной истории возникновения и распространения христианства он более не существует. Наш анализ «Деяний апостолов» помог нам расчистить себе дорогу: из области реальной истории мы должны перенести наше исследование на почву истории литературы. Тут возникают вопросы совершенно иного рода. Нам предстоит изучить замечательное произведение, которое носит название «Посланий апостола Павла», со стороны литературной формы, понять его композицию, определить, если возможно, среду, из которой вышел автор, скрытый под псевдонимом, время его выступления, понять и точно определить его идеи и тенденции; наконец, выяснить место этой книги в раннехристианской литературе.

12. ЛИТЕРАТУРНАЯ СУДЬБА «ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА»

На «Послания апостола Павла» в теологической науке всегда смотрели, согласно традиции, как на реальную корреспонденцию, как на прямое историческое свидетельство о проповеднической и организаторской деятельности апостола, жившего в середине I века, как на отражение взглядов новатора, рано выступившего и сразу оторвавшегося от иудейства, для того чтобы обратиться с призывом к язычникам. Но раз приходится отвергнуть историческую реальность апостола Павла, то «Послания», подписанные этим именем, перестают быть историческим документом в смысле свидетельства о каких-то подлинных событиях I века.

Мы должны рассматривать «Послания» как теологический трактат, которому придана своеобразная форма переписки проповедника и церковного организатора с друзьями и учениками. Автор проектирует свои идеи назад, относит их к историческому прошлому, влагает в уста одному из апостолов, *непосредственно видевших Иисуса Христа*, учение о его спасительной миссии. Современную ему, автору (т. е. развернувшуюся в середине II века), контрверзу между консерваторами и новаторами в среде христиан он изображает в исторической перспективе как драматический конфликт, который за 80—100 лет до того разыгрался между боязливymi старыми апостолами, не решавшимися выйти из круга традиций иудейского мира, и новым, передовым, широко мыслящим апостолом, вступившим впервые на всемирно-историческую арену. Своего главного героя, от имени которого ведется речь в «Посланиях», он изображает в виде смелого реформатора, горячего, бесстрашного, властно требовательного вождя, который при-

зывает верующих готовиться к скорому пришествию Христа. Но вся эта, якобы, автобиография — не что иное, как продукт литературного творчества, образец новой литературной манеры; напрасно было бы искать в ней следов исторической традиции.

Каким образом эта книга очутилась в руках Маркиона, откуда взялась легенда об апостоле Павле и самое имя Павла — эти вопросы едва ли когда-нибудь удастся разрешить. Уже для современников издания «Посланий» это была трудная загадка; 25—30 лет спустя после их выхода в свет автор «Деяний апостолов» мог выставить по вопросу о личности и деятельности апостола Павла только гипотезы, догадки, комбинации. Судя по тому, как высоко ценил Маркион собрание писем апостола Павла, можно думать, что он верил как в реальное существование самого апостола, так и в совершенное им дело. Но возможно и другое предположение: у Маркиона, уроженца понтийской Синопы, могли быть воспоминания о замечательном малоазийском организаторе и проповеднике Павле, в уста которого составитель «Посланий» (сам ли Маркион или кто-либо другой из его школы) вложил свои думы, свою систему верования, наподобие того, как Платон излагал все богатое содержание своей философии — и доказательство бессмертия души, и гимн всемирному Эросу, и учение о наилучшем государстве — от лица единственного, в его глазах, ни с кем не сравнимого, святого, божественного учителя Сократа.

Так или иначе, но для нас «Послания апостола Павла» есть произведение литературы II века, появившееся на свет в начале правления Антонина Пия. Этот вывод, на первый взгляд столь неутешительный, в сущности, для исторического исследования оказывается крайне полезным. Только расставшись с вековым предрассудком о великом основателе христианских церквей во времена Клавдия и Нерона, мы сможем расчистить себе поле для конструкции подлинной истории христианства; только тогда мы сможем по-настоящему использовать «Послания» как исторический документ, вставить это сочинение в историю новозаветной современности, извлечь из него материал для характеристики воззрений и порядков в христианских общинах, современных возникновению псевдонимной работы.

Первый вопрос, который поднимается перед нами при анализе этого произведения, состоит в том, — можно ли его признать цельным, принадлежащим действительно одному определенному автору, одной эпохе.

Под именем апостола Павла в новозаветном каноне имеются 13 посланий. Даже консервативные протестантские теологи не считают возможным признать все послания подлинными письмами того апостола, в котором они видят основателя христианских общин 40-х и 50-х годов I века. Безусловно подлинными признаются следующие семь «Посланий»: к Римлянам, к Коринфянам (два), к Галатам, к Филиппийцам, «Первое послание к Фессалоникийцам» и «Послание к Филемону». Сомнительными считаются «Послания» к Эфесянам и Колоссеям, а также «Второе к Фессалоникийцам». Наконец, безусловно подложными признаются так называемые «Пастырские послания», т. е. два «Послания» к Тимофею и одно к Титу.

Отвергая подлинность названных писем, умеренная теологическая критика основывалась на двух аргументах: во-первых, на том, что, согласно этим письмам, апостол апеллирует не к христианам названных отдельных общин, а к «церкви» в единственном числе, т. е. великой святой организации, причем в тех же письмах в качестве высших церковных чинов названы епископы и пресвитеры. Эти данные находятся в резком противоречии с картиной жизни христианских общин, изображенной в главных, основных письмах, поставленных в начале серии «Посланий» и с несомненностью принадлежащих апостолу Павлу: там отсутствует представление об общехристианской церкви и вовсе не упоминаются епископы и пресвитеры, между тем как главными руководителями общин признаются «харисматики», одаренные вдохновением пророки, глоссолалисты и учителя, а в числе административных чинов, поставленных притом на второе место, упоминаются только диаконы. Во-вторых, умеренная критика заподозривала или отстраняла вовсе некоторые из «Посланий» на том основании, что в них апостолу приписывается спор с гностическими учениями, а между тем гностицизм, как утверждала рационалистическая школа XIX века, в форме вполне развитых доктрин появился лишь в первой половине II века. На том и другом основании шесть «Посланий» из тринадцати признавались подложными: их сочиняли более поздние

писатели, подражая стилю и манере апостола Павла, но действуя в совершенно иной обстановке и имея дело с совершенно иными противниками.

Для историка, независимого от вероисповедных и вообще религиозных соображений, аргументы, приводимые теологами, имеют неодинаковую ценность. Первое из доказательств он может признать вполне обоснованным. И в его глазах также автор «Посланий» к Римлянам, Коринфянам и Галатам, прославлявший свободу духа, выдвигавший на первое место в общинах пророков, не мог быть в то же самое время составителем тех писем, где говорится о безусловном повиновении церкви, во главе которой стоят епископы. В двух группах писем, — той, в которую теологи относят подлинные, и той, где они предполагают подложные, — явно выразились два глубоко различных мировоззрения, две эпохи, далеко отстоящие одна от другой. К какому бы времени ни относить деятельность апостола Павла и возникновение его «Посланий», но они во всяком случае предшествуют образованию церковной организации, которая сложилась лишь во второй половине II века.

Иначе приходится отнестись ко второму аргументу, приводимому умеренной теологической критикой, а именно к тому соображению, что от основной группы «Посланий» надо отделить как подложные те письма или те части писем, где оспариваются учения гностических сект, и где самому апостолу приписываются гностические выражения. Это рассуждение имеет силу лишь в том случае, если относить «апостола язычников» к середине I века; деятелю этого времени нельзя, конечно, приписывать знакомство с такими сектами и учениями, которые появились лишь 70—80 лет спустя, в первой половине II века. Но совсем иное дело, если усомниться в принадлежности «Посланий» апостолу Павлу, о странствовании и проповеди которого повествуется в «Деяниях апостолов», если разделить два представления: одно — об основателе общины Сирии, Малой Азии, Греции и Рима, и другое — о писателе, составившем «Послания».

Это разделение наметил впервые Бруно Бауер, а провели систематически представители голландской радикальной школы (Ломан и ван-Манен), за которыми последовали и некоторые немецкие ученые (раньше всего Steck: *Der Galater-Brief*, 1838). Не затрагивая вопроса о личности апостола Павла и времени его

деятельности, они отнесли (как уже сказано) приписываемые ему сочинения к первой половине II века. Гностические элементы, находимые в «Посланиях Павла», послужили им как раз главным доказательством в пользу позднего происхождения этих корреспонденций, причем они нашли признаки гностицизма не только в заподозренных теологической критикой «Посланиях», но также и во всех остальных признававшихся подлинными письмах апостола. По их мнению, «Послания апостола Павла» отражают христианское учение, как оно сформировалось в школе гностицизма. Они связывают в идейном, догматологическом смысле апостола Павла и евангелиста Марка, которого также признают выразителем гностического христианства. Эти мысли мы находим также у Артура Дрекса.

Дрекс идет весьма далеко в своем критическом анализе. По его мнению, даже в первых четырех основных «Посланиях» апостола Павла мы не имеем цельного произведения, написанного одним автором. Ему кажется, что в «Послании к Римлянам» и в двух «Посланиях к Коринфянам» сплетены вместе два совершенно различных взгляда на отношение к иудейскому закону и дисциплине. Появляются как бы два автора, один с другим чередующиеся: Павел I, сторонник соблюдения иудейского закона, Павел юридический, и Павел II, отрицающий вообще такой закон, Павел мистический. От имени этого Павла II составлено «Послание к Галатам», где наиболее ярко выражено отрицание иудейского закона и требование духовной свободы. Дрекс предполагает, что были две различные редакции «Посланий». Редакция в духе Павла I относится ко времени ранним, когда последователи Иисуса Христа признавали еще свою близость к иудейству; она могла принадлежать автору, писавшему в 50-х годах I века. Редакция Павла II представляет собой значительно более позднюю переработку. Эти две несхожие между собою концепции отражают два направления, имевшиеся в среде иудейского гностицизма, который превратился с течением времени в гностицизм христианский. Если столь расходящиеся взгляды все-таки были поставлены под имя одного автора, Павла, то это потому, что истинный Павел (*der echte Paulus*) действительно поставил себя в отношении иудейского закона более свободно, чем кто-либо другой, и потому, что благодаря его влиянию вопрос о миссии среди

язычников впервые стал в центр внимания христианского общества.

Споры теологов о принадлежности «Посланий апостола Павла» одному или разным авторам, сомнения относительно подлинности известной части этих писем или известных отделов и выражений в них вполне понятны, если принять во внимание своеобразную судьбу, какую испытал текст «Посланий». Впервые он сделался достоянием публичности, как одно из произведений, находившихся в составе священных книг, собранных Маркионом. При своем первом появлении «Послания», без сомнения, вызвали резкие возражения, тем более что Маркион до приезда своего в Рим подвергся исключению из синопской общины и прослыл еретиком у представителей других христианских направлений. Однако через несколько времени организаторы «всемирной» церкви примирились с «Посланиями»; усвоив себе идею Маркиона о том, что церковь должна обладать каноническими святыми книгами Нового завета, они вместе с тем взяли и важнейшую догматологическую работу из состава собранных Маркионом сочинений и поставили ее во главу угла своего священного канона. Без сомнения, прежде чем приобрести каноническую силу, текст подвергся тщательной цензуре и переработке; в нем вероятно были вычеркнуты многие обороты и выражения, которые казались еретическими, многие были добавлены, многие — видоизменены. Отсюда и получились те несогласия и противоречия, которые до последнего времени приводят в смущение теологов.

Высокий интерес для историка представляет вопрос о том, какой вид имел первоначальный текст, — тот, что находился в руках Маркиона. Восстановлением его занялся Гарнак в сочинении о Маркионе (Marcion: «Das Evangelium vom fremden Gotte»). Данная работа, помимо учено-критических достоинств, присущих этому исследователю, поражает еще необыкновенным энтузиазмом, который проявил в отношении к своему герою престарелый теолог-рационалист. Гарнак проникнут каким-то благоговением к самоотверженному, кристально чистому еретiku Маркиону, вечная заслуга которого состоит в том, что, среди морального разложения в христианских общинах первой половины II века, он спас от забвения апостола Павла, как бы воссоздал работу апостола, положившего основу всему будущему

развитию христианства. Как религиозный реформатор Маркион, в глазах Гарнака, стоит очень высоко, напоминает ему Лютера; как моралист он равняется Льву Толстому, которого Гарнак глубоко почитает. Таким образом, Маркион не мог себе найти более преданного биографа и более расположенного исследователя. И все же, сохраняя свое прежнее вероисповедное убеждение в подлинности личности и миссии апостола Павла, Гарнак отдал предпочтение ортодоксальным противникам Маркиона, обвинявшим его в искажении спасенного его усердием драгоценного текста.

У Гарнака был в распоряжении весьма обильный материал для восстановления того текста «Посланий», которым пользовался сам Маркион; исследователь взял на себя труд самым тщательным образом пересмотреть всю полемику, направленную против Маркиона Иринеем, Тертуллианом и вообще всеми теми, кто ратовал за чистоту принятого и утвержденного канонам христианского вероучения. Возражения противников Маркиона отличаются чрезвычайной обстоятельностью; они состоят из указаний на те сокращения, добавления и видоизменения, которые, будто бы, сделал Маркион в первоначальном тексте, написанном самим апостолом. Гарнак, в свою очередь, отмечает шаг за шагом все эти указания и этим способом восстанавливает текст «Посланий», каким он был, прежде чем поступить в распоряжение Маркиона. Как теолог, он остается при этом на почве церковной традиции; для него существует, как исторический факт, деятельность апостола Павла, и «Послания» он признает работой апостола, которая, неизвестно какими путями судьбы, очутилась в руках Маркиона и которую этот выдающийся религиозный мыслитель приспособил в духе своего догматологического построения.

После всего вышесказанного о мифичности апостола Павла историк не может согласиться с такой постановкой, не может принять предположение Гарнака, что Маркиону достался текст, который он видоизменил и редактировал по своему усмотрению. Кто мог знать, каков был этот текст в чистом виде, если только от Маркиона узнали о самом его существовании? Утверждения ортодоксальных противников Маркиона были совершенно бездоказательны; это были дерзкие попытки реставрировать то, чего никто из них не видел. По нашему мнению, Маркионов текст и есть та последняя инстанция, выше которой

нельзя пытаться восходить; это и есть «первоначальный» текст, по крайней мере в пределах возможности исследования. Значит ли это, что мы не можем воспользоваться плодами изумительной по своему методу работы Гарнака? Значит ли это, что все результаты исследования этого теолога должны рухнуть, как ненужность, после того как мы отказались от признания историчности апостола Павла? Нет, никоим образом!

Гарнак считает канонический текст правильным, оригинальным, а Маркионов — видоизмененным. Поэтому то, что он называет *сокращениями*, пропусками, произведенными Маркионом, мы можем признать за *добавления*, сделанные редакторами канона. Напротив, то, что в глазах Гарнака составляет *добавления*, сделанные Маркионом, можно признать за *пропуски*, за вычеркнутые ортодоксальной редакцией еретические выражения и обороты. Вывод Гарнака сводится к тому, что главной работой Маркиона было *сокращение первоначального текста*. Мы позволим себе, с нашей точки зрения, придать этому выводу обратную силу и смысл: составители канона, редактируя «Послания апостола Павла», главным образом, были заняты *добавлениями к первоначальному тексту*; их добавления служили исправлением «чистого» текста, приспособлением еретического, с их точки зрения, документа к ортодоксальному употреблению.

Маркион, как это выясняется на основании его большой конструктивно-теологической работы «Антитезы» (также искусно реставрированной Гарнаком), развивал одно из гностических учений, построенных на идее дуализма мировой жизни. Его религиозное мировоззрение состояло в различении двух богов: 1) далекого от людей творца мира и 2) расположенного к человечеству доброго бога, дающего спасение через посредство сына своего Иисуса Христа. Это актуальное разделение мира совпадало в его глазах с разделением историческим: бог, безразличный к людям, есть бог Израиля, грозный и справедливый; бог, дающий спасение по неизреченной своей милости, без заслуг со стороны людей, есть отец и покровитель нового народа — христиан, призванного к спасению и вечной жизни. Дуализм Маркиона соединялся с резким осуждением всей иудейской традиции; его учение знаменует собой полный разрыв с иудаизмом.

В духе этой дуалистической догматологии Маркион, как думает Гарнак, приспособил доставшийся ему или открытый им текст «Посланий апостола Павла». Маркион был первым, кто твердо решил создать для христиан Новый завет, новый канон в составе священных книг, им отобранных; на первом месте были «Послания» (в их очищенном самим Маркионом виде) и евангелие (соответствующее тексту Луки, без первых глав, передающих историю рождения и отрочества Иисуса). Но такое отстранение Ветхого завета не соответствовало видам редакторов позднейшего ортодоксального канона, которые держались более примирительного направления; их задачей было согласовать христианскую церковь со старинной традицией, придавши ветхозаветным пророчествам новое, духовное истолкование.

О таком среднем, компромиссном направлении можно судить по сочинениям Юстина, особенно по его «Разговору с Трифоном иудеем», главное содержание которого состоит в осуждении иудеев за неверное понимание Ветхого завета. В этом отношении Юстин является продолжателем методов, которые указаны в «Послании Варнавы». Направление это сказалось потом в словах нагорной проповеди, как она изложена в «Евангелии от Матфея» (V, 17): «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, а исполнить». В таком же духе были составлены те добавления, которые редакторы канона сделали в резко антииудейских «Посланиях апостола Павла» — сочинении, которое они заимствовали у Маркиона и ввели в число священных книг Нового завета.

Как бы ни объяснять происхождение текста «Посланий апостола Павла», находившегося в руках Маркиона, — производил ли он изменения в доставшейся ему рукописи, или она и есть оригинальное произведение, — все равно, этот текст остается единственным нам известным и самым старинным из произведений гностического антииудейского направления. Были ли поправки, внесенные в этот новый текст редакторами канона, восстановлением какого-то первоначального оригинала, или нововведениями, которые должны были приспособить еретическую книгу к ортодоксализму, — все равно, они внесли в сочинение, носящее название «Посланий апостола Павла», немалую смуту: они вклинили в текст выражения и обороты, ко-

торые звучали диссонансом и противоречием главным тезисам посланий.

Возникает, однако, вопрос следующего рода: если допустить, что текст, нами читаемый, выправлен, стерилизован, то не должно ли признать оригинальное произведение, носящее имя апостола Павла, искаженным до неузнаваемости? Я решаюсь ответить на этот вопрос отрицательно: нет! книга «Посланий апостола Павла», как она была написана в самом начале, не погибла, не затерялась в редакционной лаборатории ортодоксальных догматологов. Мне кажется, что четыре большие, главные «Послания» (к Римлянам, Первое и Второе к Коринфянам, к Галатам), которые постоянно выделялись теологами в качестве основного зерна сборника, даже в том виде, какой они имеют сейчас в каноне Нового завета, сохраняют еще очертания первоначального сочинения, носящего печать замечательного литературного таланта. Я думаю, что сохранились не только главные идеи, но и композиция этого сочинения.

К тому, что я называю композицией сборника писем, я отношу прежде всего автобиографические данные, помещенные в «Посланиях». Если они и не представляют для нас никакой реально-исторической ценности, то это не значит, что мы можем их вовсе выбросить при анализе идейного, теоретического содержания «Посланий». Нет, они нам особенно важны. И то и другое, — и догматологическое учение апостола Павла, и образ его как неутомимого миссионера — принадлежат к одной связной группе религиозных идей, выработанных одним и тем же конструктивным умом. Автобиография апостола Павла не что иное, как составная доля общей литературной концепции; она в такой же мере принадлежит творческой фантазии составителя сборника писем, как и все другие созданные им образы, как, например, характеристика консервативных иудео-христианских апостолов, руководивших центральной иерусалимской общиной, или как те поклоны, рекомендации и пожелания, которыми начинаются и заканчиваются «Послания». Нет никакой нужды останавливаться на выяснении реального круга корреспондентов или читателей «Посланий» апостола: «братья» Тимофей, Тит, Филемон и др. — не что иное, как литературные, вымышленные персонажи. Сама форма переписки апостола со своими учениками и последователями, которой автор поль-

звучит для изложения своего учения, есть *литературная новинка* для своего времени. Но я считаю вместе с тем выбор адресов в виде заглавий далеко не случайным, а хорошо обдуманым, а также нахожу, что порядок, в котором расположены послания, есть выражение определенного плана.

Серия писем «великого апостола язычников» открывается «Посланием к Римлянам». Отсюда можно сделать заключение, что составитель сборника писем или находился в самом Риме, или во всяком случае придавал первостепенное значение пропаганде в центре империи. Его желанием завербовать в первую очередь последователей в римском обществе объясняется сравнительно спокойный и осторожный тон послания. Собственно говоря, в «Послании к Римлянам» уже раскрыта вся теория апостола Павла, но нет еще резкой формулировки главных тезисов; заметно старание подготовить читателя к их восприятию. Начинается «Послание» с установления исторической преемственности религиозных заветов. Апостол напоминает, что истина впервые была открыта одним только иудеям и им даны обещания спасения. Обрезание и исполнение закона — таковы были требования предшествующего периода; внешнему характеру требований закона соответствовали и внешние нарушения моральных правил — грехи. Закон заменен теперь верой в исключительную силу жертвы Христовой, давшей верующим спасение от гнева божия, прощение грехов и жизнь вечную. Закон не уничтожен, а заменен высшим заветом, — верой в бесконечную благодать господина бога, который дает прощение без заслуг, по своей мудрости. У иудеев было раньше преимущество перед эллинами и другими народами: они первые узнали учение божие (λόγος θεοῦ), однако теперь избранничество уже не связано с принадлежностью к иудейскому народу, и спасутся лишь те из иудеев, которые восприняли внушение духа святого, — иными словами, иудеи-пневматики.

В соответствии с этим благоприятным отношением к иудейской традиции находится и автобиографическое известие, помещенное в «Послании к Римлянам». Павел рассказывает, что, хотя возведение евангелия язычникам было исключительно его заслугой, он признал все же необходимым отправиться с отчетом о своей деятельности в Иерусалим, к «святым», т. е. к иудео-христианским апостолам, чтобы испросить их утверждения.

Второе и третье по очереди «Послания» обращены к Коринфянам. Коринф — крупный центр греческой общественности, притом лежавший на перекрестке важных путей сообщения. Составитель переходит к читателям восточного района империи. К этой новой публике он обращается в торжественной форме: «Уста наши отверсты к вам, коринфяне, сердце наше расширено» (2 Коринф. VI, 11).

В «Первом послании к Коринфянам» отношение к иудейству более холодное, чем в «Послании к Римлянам». Апостол не вспоминает более о данных иудейскому народу обещаниях, о преимущественном его положении; иудеи и эллины кажутся ему одинаково удаленными и чуждыми новому учению. «Иудеи требуют чудес, эллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого, для иудеев — соблазн, для эллинов — безумие, для самих же призванных, как иудеев, так и эллинов, — Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Коринф. I, 22—24). Таким образом, израильтяне и язычники совершенно уравниваются и в прошлом и в будущем; от прежнего избранничества целого народа не осталось и следа; среди новых избранников, почитателей Христа, расовые и другие признаки утрачивают всякий смысл и значение.

Этому новому понятию об избранничестве соответствуют и автобиографические признания, включенные в «Первое послание к Коринфянам». Павел повествует, что Христос открыл себя после воскресения сначала тесному кругу первоизбранных двенадцати апостолов, потом более широкому собранию 500 братьев, потом опять всем апостолам, среди которых, хоть и последний, хоть и наименьший, был он сам, Павел. Умаление своего достоинства, кажущаяся скромность со стороны Павла, есть в сущности искусный литературный прием, предназначенный для того, чтобы усилить контраст между ошибочным самомнением старых апостолов и глубоким внутренним сознанием правды, которою обладает единственный правильно понявший Христа, вернейший его апостол, хоть и невзрачный, не замеченный официальными авторитетами.

Во «Втором послании к Коринфянам» (третьем по очереди) мы находим резкое противоположение Ветхого завета Новому: первый был служением букве, а «буква убивает», тогда как дух, которому служит второй, животворит. Недаром, при чте-

нии Ветхого завета, иудеи опускают покрывало на лицо свое; это покрывало ослепляет их умы. Когда верующие обращаются к господу, покрывало снимается; господь есть дух, а где дух господень, там свобода (2 Коринф. III, 6 и 14—17).

В соответствии с враждебным отношением к иудейской религиозной традиции находится и автобиографическое признание апостола в этом «Послании»: он вспоминает о тяжелых мучениях, которым подвергался в жизни своей, и хотя не называет ни мест, ни случаев, когда происходили истязания, но с подчеркиванием выделяет, что *от иудеев* ему было дано пять раз по сорока ударов без одного (XI, 24).

Наконец, в четвертом по очереди «Послании к Галатам» объявляется как бы окончательный расчет с иудейством, полное отречение от иудейских традиций. Здесь основные тезисы истинного учения излагаются в форме укоризненной проповеди, обращенной к «неразумным (*ἀνοήτοι*) галатам, которые «согрешили» отпадением в иудейство, отдались рабскому исполнению закона (между прочим, отметим характерную черту в литературных приемах составителя; он без церемонии бранит галатов как обывателей глухой малоазийской провинции, тогда как он не позволил бы себе прилагать такие непочтительные термины к римлянам и коринфянам). Апостол напоминает, что закон есть следование плоти: «Так ли вы неосмысленны, что, начавши духом, теперь оканчиваете плотью?!» (III, 3). Он разъясняет, что господство закона соответствует периоду детства; закон был нашим воспитателем, направившим нас к Христу (*παιδαγωγός εἰς Χριστόν*, III, 24). С другой стороны, однако, закон ставил людей под опеку, подобно несовершеннолетним, и повергал их в рабство. Далее, апостол опрокидывает понятие об избранничестве израильтян, как целой расы; по мнению Павла, иудеи неправильно толковали обещание, данное Аврааму, о том, что его потомство будет избранным народом Божиим: в Писании, ведь, не сказано «и потомкам», как о многих, но как об одном: «и семени твоему, которое есть Христос». Вслед за этим более чем смелым истолкованием в пользу христиан ветхозаветного пророчества апостол Павел произносит формулу, получившую потом такую громкую славу: «Ибо все вы — сыны Божии по вере в Христа Иисуса, все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись, нет уже иудея, ни эллина,

нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе; если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (III, 16 и 26—29).

Помещенные в «Послании к Галатам» автобиографические данные как бы подобраны для того, чтобы драматизировать изложенные в тексте тезисы. Апостол упоминает о своем превращении из гонителя истинно верующих в горячего проповедника веры Христовой, затем в резких чертах обрисовывает свои отношения к старой иерусалимской церкви, чтобы показать наглядно свое отречение от иудейства и от нерешительных ее руководителей (хотя это такие столпы церкви, как Иаков, Иоанн и Кифа), которые не поняли истинной религии духа. Здесь уже он, как апостол язычников, отбрасывая все условности, все формы умаления своего достоинства, выступает с гордо поднятой головой, как пророк, единственно правильно понявший завет Христа.

Отношения к старой иерусалимской общине представлены у него так: сам он не хотел видеться и советоваться со старыми апостолами; напротив, это они, узнав об успехах его проповеди среди язычников, привлекли его в свою среду. И еще — точно ему мало самовосхваления — он иронизирует над коллегами, поскольку те сохранили приверженность к иудейским традициям. Петр (Кифа) изображен как человек слабый и двоедушный: то он отрекается от следования иудейскому закону, то под влиянием страха перед своими братьями, ведущими контроль из Иерусалима, опять старается выполнить требования закона (II, 11—16); теперь уже Павел позволяет себе читать наставление старшему апостолу, становится на место верховного судьи религиозных споров.

Вот в каком порядке и в какой связи воспринимали первые читатели «Посланий» «учение апостола Павла». Едва ли есть основание находить колебания и разделение между Павлом юридическим и Павлом мистическим, как это представляется Дрексу. Напротив, изложение как будто ведется по одной непрерывно восходящей линии. К развитию догматологической религиозно-философской мысли искусно приспособлены даты личной жизни апостола под видом автобиографических признаний. Переживания апостола, превращающегося из почитателя иудейского закона в просветителя язычников, должны

служить как бы символическим прообразом духовного развития, которое предстоит пройти новому избранному народу божию. Таким параллелизмом, таким удвоением истории составитель «Посланий» стремится усилить свою аргументацию, увеличить эффект доказательства превосходства Нового завета над Ветхим. Соответственно этой исторической и психологической прогрессии он изменяет и внешнюю форму своей речи: в «Послании к Римлянам» — манера разъяснительной беседы, почти богословской лекции; во «Втором послании к Коринфянам» он переходит в патетический тон радостного ожидания и бодрящей веры; в «Послании к Галатам» апостол гневно обрушивается на бестолковых, забывших его уроки учеников; способы убеждения заменяются приемами грозного внушения; по мере того как подвигается вперед изложение догмы, растет и требовательность наставника. Вместе с тем, с каждой отдельной общиной апостол говорит особым языком, сообразуясь с индивидуальным характером и социальным положением своих корреспондентов. При этом нет никакой нужды предполагать реальное существование указанных в адресах общин (так, например, проповедь христианства в глухой Галатии в такую раннюю пору весьма сомнительна — «галаты» просто взяты как пример «провинциалов», «невежд»). Мы в праве принять эти адреса за фикции автора, которые он придумал и разместил сообразно своей общей цели — развить и формулировать догматологическую мысль.

Если согласиться с этой характеристикой первоначальной редакции собрания писем апостола Павла, то его работу можно признать за произведение цельное, написанное с большим подъемом, принадлежащее автору, который умел управлять своей фантазией. Недаром гипнозу этого сочинения поддавали последующие поколения, жившие в различные периоды развития христианской церкви, причем каждый век находил здесь родственные ему идеи, каждая школа черпала свое особое вдохновение.

Первую победу писатель, скрытый под псевдонимом апостола Павла, одержал около полувека спустя по выходе своего произведения, когда начала организовываться большая христианская церковь, когда руководители этого движения занялись составлением канона Нового завета, когда, несмотря

на то, что «Послания апостола Павла» вышли из еретических кругов, редакторы канона приняли это произведение в число священных книг, потому что лучшего изложения догматов новой веры нельзя было найти; кроме того, блестящая софистика, чеканенные формулы и в то же время горячий тон автора составляли неоценимые достоинства «Посланий» как книги для чтения. В тех же руководящих церковных кругах в такой мере начинают ценить авторитет апостола Павла, что под его имя подставляют новые «Послания» — к Филиппийцам, к Тимофею, Титу и т. д. Другая пора великих успехов для «Посланий апостола Павла» наступила в XVI веке, когда гуманисты-реформаторы — Лютер, Меланхтон, Кальвин — открыли в них выражение чистого, первоначального христианства. Наконец, могущественному влиянию настойчивой и возбужденной проповеди, заключенной в «Посланиях», подчинилась новейшая теологическая наука: вплоть до наших дней она не могла выйти из заколдованного круга, в который втягивается всякий, кто раз поверил в подлинность сверхчеловеческой личности и фантастической миссии апостола Павла.

Особенно интересно увлечение «Посланиями апостола Павла» в эпоху гуманизма и реформации, в первой половине XVI века. Каждая социальная группа, каждая умственная фракция находила тут вдохновительное для себя слово, причем хваталась за какую-либо блестящую формулу, на которые такой мастер автор «Посланий», за случайное созвучие, давала ему свое толкование и отклонялась с ним в свою собственную сферу интересов. Умеренные реформаторы — Лютер, Кальвин и др. налегали на протест апостола Павла против рабства в следовании закону (иудейскому) и приспособили учение о «свободе во Христе» к своему отказу в повиновении папе и католической церкви. Более решительный новатор рационалистического типа, мысли, скрытый под псевдонимом арагонского врача Линкурта, посмертный защитник Сервета, с восторгом принял формулу апостола Павла, что человек одухотворенной мысли (*πνευματικός*) способен обо всем судить, но о нем не может судить никто. Линкурт позволяет себе изменить изречение апостола Павла: «ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται» — в «*spiritus omnia iudicat, ipse autem a nullo nisi a se iudicatur*», т. е. разум обо всем судит, сам же не подлежит

суду никого другого, кроме самого себя. (Поразительно это объявление верховенства разума за 200 лет до Вольтера и энциклопедистов.) Конечно, в таком взлете мысли гуманиста XVI века автор «Посланий апостола Павла» совершенно не при чем, потому что под свободой суждений у последователя Христа разумелось вовсе не свободомыслие, а только отказ от традиционной иудейской схоластики и формализма. Так же далеко отошли от содержания и смысла воззваний апостола Павла и те революционные проповедники, которые составляли манифесты и памфлеты восставшим крестьянам 1524—1525 гг. и которые воспользовались другой формулой «Посланий»: «Вы куплены дорогой ценой, не делайтесь рабами человеков» (τιμῆς ἡγοράσθητε, μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων, 1 Коринф. VII, 23) — для того, чтобы на основании таковой требовать отмены вновь вводимых в Германии крепостных повинностей, равнявшихся рабству. Радикальные предводители крестьянских дружин вложили это требование в уста самих крестьян; в воззваниях, выходивших в революционные годы, восставшие писали: «Мы куплены дорогой ценой (подразумевая жертвенную кровь спасителя) и не хотим делаться рабами человеков».

Историк наших дней, разумеется, должен остерегаться модернизации в толковании формул «апостола Павла». Автора «Посланий» необходимо рассматривать как сына своего века, зависящего от социальной среды, к которой он принадлежал. Сам он хотел заявить себя вернейшим приверженцем существующего порядка. Пожелание рабам! освободиться! выражено в такой характерной форме, с двукратной настойчивой оговоркой о сохранении неприкосновенности социального устройства: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван (ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μένετω); рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в господе, есть свободный господа, равно и призванный свободным есть раб Христов. (Какая, в сущности, красивая и бессодержательная софистика! — Р. В.) Вы куплены дорогой ценой; не делайтесь рабами человеков. В каком звании кто призван, братия, в том каждый оставайся перед богом» (1 Коринф. VII, 20—24).

13. ГНОСТИЦИЗМ, ЭСХАТОЛОГИЯ И ХРИСТОЛОГИЯ «ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА»

Обычно в теологической науке «Послания апостола Павла» рассматривались как первая формулировка основных догматов христианства; апостол этот считался первым возвестителем учения о воплощении и страданиях на кресте сына божия, о спасительной силе этого божественного акта, о заступничестве воскресшего перед богом на страшном суде, — учения о том, что вера в Иисуса Христа дает жизнь вечную.

Сочинения «мужей апостольских» представлялись теологам вторым этапом в эволюции христианских идей, продолжением догматологии, высказанной Павлом. Теологов смущало лишь то обстоятельство, что после отчетливой и резкой формулировки, данной великим апостолом-основоположником, преемники его как будто забыли все его уроки и впали в туманность и неясность. В настоящее время, после работ Ломана, ван-Манена, Штека, Гарнака и Дрекса, которые относят появление «Посланий апостола Павла» к 120 — 140 гг., выяснилась несостоятельность прежнего построения и датировки документов христианской догматики. «Мужья апостольские» должны быть признаны не преемниками, а предшественниками апостола Павла. Вместе с тем отпадают все затруднения, которые испытывали теологи: очень естественно, что религиозная мысль более ранних учителей и проповедников уступала в ясности и определенности учению позднейшего догматолога; не то, что апостола Павла забыли, а его догматика еще не народилась, когда писали так называемые «мужья апостольские».

Но, с другой стороны, для нас, для науки XX века, должна измениться вся проблема развития христианских идей, должно измениться суждение об апостоле Павле, как первоучителе

христианства; ясно становится, что в «Посланиях апостола Павла» нельзя искать первой, оригинальной формулировки основных догматов христианства; теперь в нем приходится видеть лишь продолжателя более ранних догматологов. У нас есть все основания поставить впереди него автора «Послания Варнавы», как его предшественника.

Необходимо вспомнить христологические тезисы «Послания Варнавы». Мы узнаем оттуда, что весть о спасителе заключена уже в завете (*διαθήκη*), данном Израилю. Прежний народ божий, иудеи, не поняли данных богом символических образов; их предстоит понять новому народу божью, тем, кто верует в Иисуса, сына божия. Главная истина состоит в том, что сын божий принял решение воплотиться и пострадать за людей для того, чтобы принять на себя их грехи; страданием его будет *распятие на древе*, за которым последует его воскресение и появление на великом суде. Путь к усвоению истинной веры только один: знание (*γῶσις*), проникновение умом в божественную мудрость. Пророчества, данные Израилю, надо было понимать духовно (*ἐν πνεύματι*); иудейский народ оказался к тому неспособным, и потому бог покинул его; пророки и апостолы современности призывают новый народ божий стать на новый путь, сделаться пневматиками, духовными людьми. Место завета (*διαθήκη*), данного Израилю, должен занять возмещаемый от имени Иисуса Христа новый закон (*καὶνὸς νόμος*).

Все эти идеи, высказанные в «Послании Варнавы», принимает автор «Посланий апостола Павла»; повторяет он и свойственную Варнаве неблагоприятную характеристику старых, первоначальных апостолов. Отличительная черта его учения состоит в том, что он придает этим идеям более резкую формулировку; в особенности это относится к учению о завете, данном иудеям, и к суждению о самом иудействе: бог не только забыл иудеев, отвернулся от них, но гораздо более того, — проклял народ, который не заслужил своего избранничества; старый завет окончил свое существование. Появление вместо него завета нового есть вместе с тем великий переворот в сознании людей; закон — начало формальное, угнетающее духовную свободу, — должна заменить вера.

Автор «Посланий апостола Павла» расходится с составителем «Послания Варнавы» в понимании гносиса, пути позна-

ния истинной веры; иначе определяет он и круг пневматиков. В основе «Послания Варнавы» лежит предположение, что божественная истина доступна всем, кто только способен и готов открыть свою душу словам истины, исходящим от господа; проповедник не хочет придавать себе авторитет апостола; он заявляет скромно и без всякого преувеличения: «я — один из вашей среды». Его преподавание носит демократический характер; это как бы приложение метода самообразования. Совсем по-другому заявляет себя автор, выступающий под именем апостола Павла. Проповедуемая апостолом религия, в его собственных глазах, есть глубоко мудрая философия, доступная лишь немногим избранным умам. Правда, он говорит в вызывающѣм тоне, что христианская премудрость кажется грекам (народу мудрецов) глупостью, но ведь эта формула — не что иное, как унижение паче гордости, наподобие того, как апостол сам себя зовет ничтожнейшим из всех, кто видел непосредственно Христа. На самом деле простоватость и наивность своей речи он считает высшей философией, какая только может быть, своим величием ослепляющей все другие.

В отличие от «Послания Варнавы» автор «Посланий апостола Павла» вовсе не ставит себе цели прямого просветительного воздействия на массы. Его речь обращена к немногим избранным, к кругам эсотерическим (если применять в данном случае греческую терминологию). Послания представляют собою переписку апостола со «святыми», т. е. посвященными в тайны учения, приготовленными к его восприятию всем укладом своей жизни, всей дисциплиной духа. Его проповедь недоступна для людей низменных, для тех, чья жизнь ограничена требованиями плоти (*σαρκικοί*); даже средние люди, живущие аффектами, волнениями души, чувственные (*ψυχικοί*) неспособны усвоить истину во всей полноте: подняться до высшей религии могут лишь люди духовного типа (*πνευματικοί*), восприявшие духа святого, избранные к спасению божией премудростью.

В «Послании Варнавы» автор обращается ко всей массе верующих: «Станем духовными людьми, станем храмом совершенным бога нашего (*γενόμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*)». Апостолу Павлу вложены в уста почти те же слова: «ὁμοίς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος» (2 Коринф. VI, 16), но разумеются под этим только те избранные, кто вознесся духом

неизмеримо выше остальной массы. Эти существа уже близки к тому, чтобы покинуть земную юдоль. «Знаю, — говорит апостол, — человека во Христе, который 14 лет тому назад был вознесен до третьего неба; он был восхищен в рай» (2 Коринф. XII, 2).

Пневматики образуют духовную аристократию, они руководят массой, но сами они независимы от подчинения какому-либо авторитету. По этому поводу в «Первом послании к Коринфянам» (II, 13—15) произносится суждение в особенно решительной и торжественной форме: «Мы возвещаем истину не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от духа святого, соображая духовное с духовным. Человек, живущий волнением души своей, не понимает того, что идет от духа божия, потому что почитает это безумием; и не может разуметь потому, что об этом следует судить духовно. *Но духовный судит обо всем, а о нем никто судить не может*».

Среди пневматиков, или «святых», стоящих во главе общин, особенно почетное место занимают «бедные». Об этом в «Послании к Римлянам» (XV, 25—27) говорится: «Иду в Иерусалим, чтобы послужить святым, ибо Македония и Ахайя стараются вступить в тесное общение (*κοινωνία*) с бедными из святых (*eis τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων*) в Иерусалиме; они усердствуют, да и должны так поступать, потому что раз язычники вошли в союз (*κοινωνήσαν*) с пневматиками, то должны им помочь и в делах телесных». Здесь по отношению к «святым» применены те же филантропически звучащие термины, которые выставлены были впервые в формуле «Учения двенадцати апостолов». Повидимому, выдвинутый там тезис («должно быть сообщество на земле между теми, кто тесно связан на небесах») получил широкую популярность, вошел прочно в обиход и сознание христианских общин других стран, помимо родины «Дидахе».

Вероучение «Посланий» можно назвать эстетичным, предназначенным для замкнутого круга людей, отдающихся интенсивной религиозной философии и строгой моральной дисциплине. Наиболее поразительна черта этого учения — соединение мистики с рационализмом. Апостол требует веры в близкое наступление величайших чудес, какие когда-либо совершались на свете, — пришествия Христа во славе, суда божия, воскресения мертвых, начала новой, вечной жизни для из-

бранников божиих, — и в то же время старается *доказать* эти догматы от разума аргументами схоластического свойства.

В «Послании Варнавы» уже можно заметить склонность к пользованию терминологией греческих философских школ: таковы выражения $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, $\tau\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$, таково обращение к читателям со словом $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\tau\epsilon$ (учитесь). В «Посланиях апостола Павла» этот элемент введен в еще большей степени, по-видимому для того, чтобы заинтересовать в христианской «тайне» образованные круги греко-римского общества, всех тех, у кого было влечение к спекулятивной, абстрактной мысли. Однако автор «Посланий апостола Павла» обходится с философскими категориями весьма своеобразно. Так, свойственное платонизму общее деление всех человеческих существ на телесные, душевные и духовные он применяет к группам христиан, стоящих на разных ступенях развития религиозного сознания. Так же поступает он с учением стоиков о естественном состоянии, о дисциплинирующей силе законов и о достижении мудрецами безграничной свободы духа; автор конкретизирует и историзирует эти три состояния: к первому он относит язычников, ко второму иудеев, к третьему «святых», поскольку они достигли высшей мудрости и высшего морального совершенства.

* * *

Согласно учению, развитому в «Посланиях», все помыслы верующих должны быть направлены на ожидание конца мира или наступления «дня господня», величайшего мирового явления, которое для одних означает гибель, смерть, для других — спасение, вечную жизнь. События развернутся очень быстро: некоторым из ныне живущих суждено видеть «день господень». В «Первом послании к Коринфянам» (I, 7) апостол называет предстоящее явление Иисуса Христа «ἀποκάλυψις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ». Таким образом, составитель «Посланий» сам признает свое произведение «откровением»; это дает нам основание сравнить «апокалипсу апостола Павла» с «апокалипсой св. Иоанна». Такое сравнение поможет нам выяснить особенности эсхатологии и христологии «Посланий».

Прежде всего бросается в глаза внешняя разница между двумя произведениями. У составителя «Посланий» нет яркой

образности, свойственной «Откровению Иоанна», нет склонности к драматическим картинам борьбы спасителя с сатанинскими силами, нет изображения страшной катастрофы, когда море и ад отдадут своих мертвецов и все они соберутся перед престолом Божиим на последний суд, нет и светлых видений торжества небесного вождя, появления Нового Иерусалима и т. п. Это отличие не должно, однако, смущать нас и отклонять от сравнения по существу. Ослабление драматизма в «Посланиях» объясняется отчасти различием в свойствах литературного дарования составителя, отчасти различием настроений двух эпох. «Откровение Иоанна» полно впечатлений действительной, реальной борьбы, кипевшей в восточных провинциях империи: под гигантскими заоблачными образами оно понимает земные, слишком земные отношения. Автор «Посланий» стоит дальше от непосредственных социальных столкновений, но он живет все-таки в нервном возбуждении, вызванном религиозными гонениями; он также горит жаждой отмщения и возмездия тем, кто оскорблял истинно верующих, кто отвергал «евангелие Иисуса Христа» (1 Фессал. I, 6, 8). Для него это скопление злых сил—признак близкого конца мира и предстоящего пришествия (*παρουσία*) Иисуса Христа.

В «Посланиях», так же как в «Откровении Иоанна», одинаковые представления о воскресении мертвых, которое тот и другой автор называют *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*. * Необходимо заметить, что ни «Откровение», ни «Послания» не говорят о загробной жизни, о переходе праведников в рай; там и здесь верующим обещана вечная жизнь как продолжение нынешней жизни на земле. Согласно «Апокалипсе», мертвые вновь оживут: *ἀνάστασις* происходит в два приема: сначала оживут те, кто пострадал за свидетельство о Иисусе, они будут царствовать с Христом тысячу лет; по прошествии тысячелетнего царства Христова оживут и остальные из умерших. В «Посланиях» лишь несколько иная формулировка того же самого чуда. Для умерших уже праведников вечная жизнь наступит в результате их воскресения, а для тех, кого день господень застанет в живых, она будет бесконечным продолжением их жизни, но уже не плотской, а духовной. «Сам господь, при возвещении, при гласе архангела и трубе божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде других; потом «мы,

оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем в облаках в сретение господу на воздухе, и так всегда во господу будем» (1 Фессал. IV 16, и 17).]

Таковы черты сходства между картинами конца мира в «Апокалипсе» и в «Посланиях апостола Павла». Мы могли бы теперь, выделивши совпадения, перейти к определению отличий, выяснить своеобразие и новизну в «Посланиях апостола Павла», но должны принять во внимание, что между «Откровением Иоанна» и «Посланиями Павла» появилось в свет «Послание Варнавы», которое внесло новые понятия и в христологическое учение. Припомним, что в «Послании Варнавы» впервые излагается учение о воплощении Иисуса Христа, о жертве сына божия, о страдании на древе и о последующем его воскресении. В «Апокалипсе» о пролитой крови говорится лишь в глухих, неопределенных выражениях; «Послание Варнавы» развивает мотив страдания подробно, на основании «типов», данных в ветхозаветных обрядах и пророчествах. Автор «Послания Варнавы», в свою очередь, в отличие от «Апокалипсы», мало останавливается на эсхатологии, на моменте суда божия, на воскресении мертвых. Главная новизна и оригинальность автора «Посланий апостола Павла» состоит в том, что он связывает оба мотива. У него впервые воскресение мертвых поставлено в связь с воскресением Христа. Он считает необходимым твердо обосновать этот новый догмат и посвящает его доказательству особую главу в «Первом послании к Коринфянам».

В его глазах вера в воскресение мертвых неразрывно связана с верой в воскресение Христа: если нет первой, нет и второй, — и обратно. Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес (*ὅχι ἐγήεργα!*); а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о боге, потому что свидетельствовали бы о боге, что он воскресил Христа, которого он не воскрешал, если мертвые не воскресают. Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще в грехах ваших, поэтому и умершие во Христе погибли» (1 Коринф. XV, 13—18).

В сущности, здесь порочный круг. Составитель «Посланий» чувствует это и прибегает для доказательства правильности своего вероучения к другим аргументам. Он делает попытку

reductionis ad absurdum, приведения обратного тезиса к нелепости: раз нет воскресения, какой смысл жизни? «Если мы в этой только жизни надеемся на Христа, мы несчастнее всех человеков... Для чего мы ежечасно подвергаемся бедствиям? По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Эфесе, какая мне польза, если мертвые не воскреснут? Станем есть и пить, ибо завтра умрем» (там же, 19, 30, 32).

Новое доказательство апостол извлекает из параллели между двумя веками — веком Адама и Христа. Но «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке; первенец Христос, потом Христовы, в пришествии его (οἱ Χριστοὶ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ); а затем конец, когда он предаст царство богу и отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу, ибо ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги свои. Последний же враг истребится — смерть» (там же, 20—26).

Наконец, апостол прибегает к помощи аналогии, обращаясь к явлениям органическим, к возрождению жизни в растительном мире. «Скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые, в каком теле придут? Глупец! То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет, и когда ты сеешь, не то сеешь тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое, но бог дает ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело (35—38)... так и при воскресении мертвых сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает во славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело чувственное (ψυχικό), восстает тело духовное (πνευματικό). Есть тело земное, есть тело духовное» (42—44). «Так и написано: первый человек, Адам, стал душой живущей (Быт. II, 7) а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а земное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — господь неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носим образ перстного, будем носить и образ небесного» (44—49).

В заключение своей цепи доказательств апостол объявляет, что его учение об истреблении смерти и начале новой, измененной жизни есть «тайна» (μυστήριον). «Говорю вам тайну,

не все мы умрем, но все изменимся; вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые проснутся нетленными, а мы изменимся; ибо тленному надлежит облечься в нетленное, а смертному сему облечься в бессмертное, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победой. Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа? Жало смерти — грех, а сила греха — закон. Благодарение богу, даровавшему нам победу господом нашим Иисусом Христом» (51—57).

Мне пришлось привести дословно почти всю главу XV «Первого послания к Коринфянам», заключающую в себе доказательство бессмертия и вечной жизни божиих избранников. Это было необходимо для того, чтобы выделить всё своеобразие новой веры, которую сам составитель «Посланий» считал тайной, впервые сообщаемой тесному кружку единомышленников. Я еще раз повторяю: здесь нет представления о загробной жизни, как она потом понимается средневековой церковью; это — учение *о вечной жизни*, о превращении земных (или чувственных) существ в духовные, бесплотные. Человечество идет за своими вождями. В старом веке люди, подобно Адаму, первому земному человеку, были земные, смертные, в новом веке они, согласно с воскресшим Христом, вторым человеком, сами воскреснут, т. е. превратятся в духовные, или бессмертные, существа. Они не умрут, но победят смерть, так же как Христос победил смерть своим воскресением.

Таким образом, новая эсхатология «Посланий» тесно связана с новой христологией. Чтобы выделить, насколько оригинально представление о Христе, находящееся в «Посланиях апостола Павла», сравним это откровение с предшествующими образами, заключенными в «Апокалипсе» и в «Послании Варнавы».

В «Апокалипсе», как мы видели, с именем Иисуса Христа не связано никакой определенной функции в судьбе мира и человечества; настоящей деятельной силой здесь является Агнец, вождь небесного воинства против сатанинских полчищ. Если допустить, что в Агнце мы имеем первоначальный образ спасителя, черты которого были потом перенесены на Иисуса Христа, то для теологического анализа приобретает важное значение тот факт, что к этой божественной личности прилагается эпитет «принесенный в жертву» (Откр. Иоан. V, 6 и XIII, 8). Принесение Агнца в жертву представляется в виде

акта космического, оно отнесено к моменту мирового переворота (*ἔσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*); в эпоху борьбы с дьявольской мощью кровь Агнца служит залогом победы; дракон, он же древний змий, побеждается кровью Агнца (XII, 11). Еще один раз о крови Агнца упоминается в следующей связи: вокруг престола всевышнего стоят спасенные в белых одеждах, они пришли от великой скорби, они омыли одежды свои и *обелили одежды свои кровью Агнца* (VII, 14).

В этой идее пролития жертвенной крови вождя светлых спасающих небесных сил заключалась новизна «Апокалипсы сравнительно с более ранним учением («Дидахе», «Пастыря»). Следующий за «Откровением Иоанна» автор, составитель «Послания Варнавы», соединил образ Иисуса Христа с образом сына божия, нисходившего на землю. В «Послании Варнавы» Иисус Христос объявляется сыном Божиим, и на него переносится понятие о жертве, о пролитии крови, необходимом для спасения мира. От «Апокалипсы» «Послание Варнавы» отличается еще тем, что в нем новое понятие об избранном народе Божиим; «Послание» сходит с почвы иудейства, отделяется от него, противопоставляет его завету (*διαθήκη*) евангелие о спасителе. В то же самое время главная забота автора «Послания Варнавы» состоит в том, чтобы установить связь и преемственность между старинным заветом и новым евангелием. Он старается показать, что в пророчествах, данных Израилю в обрядах, ему предписанных, были выражены «типы» будущей жертвы, которую должен испытать Иисус Христос, сын Божий. Мы видели, до каких подробностей доходит он в своем теологическом истолковании страдания на древе (что и соблазняет потом составителей евангелий на реальную разрисовку). Но несмотря на эту детализацию, все-таки явление воплощения на земле сына божия остается совершенно неопределенным; неясно, когда, где и как оно совершилось.

Составитель «Посланий апостола Павла» стоит на той же самой почве отделившегося от иудейства евангелия, которую определил своим теологическим комментарием автор «Послания Варнавы». Но он гораздо резче отмежевывается от иудейства. Ветхий завет не занимает его как совокупность пророчеств, заранее начертавших образ страдающего Иисуса Христа, сына божия. Завет, данный иудеям, в его глазах сводится к строгому

формальному закону, который был необходим как педагогика для прежнего избранного народа божия, и который теперь упразднен, должен уступить место *духовной свободе*.

Что касается реального представления о воплощении Иисуса Христа, сына божия, о его земной жизни, о его земных страданиях, автор «Посланий апостола Павла» остается от него таким же далеким, как составитель «Послания Варнавы». Для него факт воплощения важен как момент моральный: это — жертва, принесенная небожителем, почитавшимся равным богу, для искупления человечества. Поэтому он, не считая нужным ссылаться на какие-либо события земной жизни, указывает на принципиальное значение божественного акта нисхождения на землю, которое уже само по себе было жертвой, потому что составляло унижение божества. Чтобы убедиться в том, что момент земного пребывания сына божия не отмечен у апостола Павла хронологическими и географическими датами, просмотрим те места «Посланий», которые так или иначе относятся к этой божественной драме.

1. В «Послании к Галатам» (IV, 4, 5) мы находим следующее: «Когда исполнилось время ($\eta\lambda\theta\epsilon\ \tau\omicron\ \pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon$), бог послал сына своего, который родился от жены, подчинился закону, дабы нам получить усыновление».

Гарнак в своем анализе выяснил, что слова «родился от жены, подчинился закону» находились в первоначальном тексте, но были вычеркнуты Маркионом, а потом восстановлены ортодоксальными редакторами. Так как в наших глазах только текст, находившийся у Маркиона, и мог быть единственным первоначальным, а все «восстановления» являлись лишь поправками редакторов канона, сделанными с целью обезвредить еретическую концепцию Маркиона, то мы можем воспользоваться замечанием Гарнака в том смысле, что в первоначальном тексте не было указания на факт земного рождения Христа.

2. Согласно «Посланию к Римлянам» (I, 3), проповедуемое апостолом евангелие возвещает о том, который родился от семени Давидова и открылся сыном Божиим в силе по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе. Здесь момент земного рождения спасителя отмечен лишь с принципиальной стороны, без учета реальных обстоятельств.

3. Очень характерно место из «Первого послания к Коринфянам» (II, 7—8), смысл которого состоит в том, что появление

сына божия на земле осталось тайной для сильных мира сего. «Мы проповедуем премудрость Божию, тайную, откровенную, которую предназначил бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего (οὐδείς τῶν ἀρχόντων αἰῶνος τούτου) не познал, ибо, если бы познал, то не распяли бы господи славы».

Так же неопределенно, как о рождении Иисуса Христа, отзывается автор «Посланий» и о его смерти. В первых четырех письмах, которые теологи принимают за основные, несомненно подлинные, мы встречаем только выражение «распятый»; о том, что распятие совершилось на кресте, в Иерусалиме, нет ни звука. Только во «Втором послании к Фессалоникийцам» (II, 15) есть фраза: «Его убили иудеи так же, как и пророков его». Но теология уже давно отнесла это «Послание» к «неподлинным», т. е. признала его позднее происхождение. С этим суждением теологов историк вполне может согласиться; как само «Послание», так в особенности данное место есть поправка редакторами канона, есть официальная печать, которую они положили на сборник писем апостола Павла, когда, заимствовавши это произведение у еретиков, они включили его в число священных книг.

Нет никакого сомнения в том, как нам следует оценивать ссылки «Посланий апостола Павла» на рождение и смерть спасителя. Эти данные никоим образом не могут быть понимаемы как исторические известия. Явления жизни спасителя, земной и небесной, были для автора «Посланий» символами морального перерождения человечества. Согласно его учению, нисхождение на землю, принятие плотской оболочки и смерть Христа были нужны для того, чтобы победить грех и смерть; так как закон был бессилен против грехов, совершавшихся людьми, «бог послал сына своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Римл. VIII, 3). «Бог доказал свою любовь к нам тем, что Христос умер за нас, когда мы были грешниками» (Римл. V, 8). Поскольку смерть Христа на кресте есть моральный подвиг и моральное освобождение, люди должны вместе с ним переживать как страдания, так и избавление от них. «Если мы соединены с ним подобием смерти его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с ним (ἐσταυρώθη), чтобы упразднено было тело греховное, дабы

нам не быть уже рабами греху» (Римл. VI, 3—6). В «Послании к Галатам» эта мысль о совместном с Христом переживании смерти-освободительницы выражена в следующей, характерной для манеры апостола Павла, хитросплетенной форме: «Законом я умер для закона, чтобы жить для бога. Я сораспят Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в сына божия, возлюбившего меня и предавшего себя за меня» (Галат. II, 19—20).

Так же, как смерть Христа, и возвращение сына божия на небеса толкуется в моральном смысле. «Христос умер, но и воскрес». И так же, как люди участвовали в смертных муках, «сораспинались», они участвуют и в возрождении и в славе: «бог, богатый милостью, по своей великой любви, который возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с ним и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Эфес. II, 4—6).

Для прежнего, теологического истолкования «Посланий» получалась мучительная проблема: как могло случиться, что самый ревностный из апостолов, тот, который понес евангелие к язычникам, упорно умалчивает о самых ярких явлениях земной жизни Христа, о том, что должно было наиболее тронуть сердца посвящаемых в новую веру? Рационалистическая школа, превращавшая легенды в исторические факты, не могла выйти из затруднения, а еще ухудшила дело. Ведь сторонникам этого прозаического истолкования мифа и символов приходится объяснять загадку не менее головоломную: как могло случиться, что через 10—15 лет после смерти пророка он превратился в воображении последователей в сына божия, в бога, рожденного прежде всякой твари, причем все черты его земной жизни и самой смерти его совершенно стерлись, забылись и перестали быть интересными для возвестителя «евангелия о Христе-искушителе». Мы можем сказать: причина всех затруднений заключалась в том, что как правоверные теологи, так и либеральные рационалисты принимали вошедшие в канон книги за исторические свидетельства, причем порядок расположения их в каноне признавали за порядок самых событий и вместе с тем за эволюцию христианского учения; то, что рассказывается в евангелиях, предполагали случившимся раньше, чем то, что излагается в «Посланиях»: сначала была земная

жизнь Иисуса, потом началась проповедь апостола о нисходившем на землю сыне божием, имеющем вновь придти во славе.

Если принять гипотезу о чисто литературном происхождении образа апостола Павла, вышеуказанные затруднения устраняются. Нам незачем искать среди принятых в канон сочинений прямых исторических указаний, потому что мы считаем, что в них изложены не факты, а учения, выведены не реальные деятели, а персонажи божественной драмы, лица мистические, т. е. воображаемые, ожидаемые, желанные. Поэтому тот порядок, в каком эти сочинения поставлены в каноне, для нас не обязателен. Напротив, мы должны освободиться от этой внушенной нам схемы, найти правильный, естественный порядок их возникновения.

Здесь приходится установить такой, в моих глазах, неоспоримый тезис: *«Послания апостола Павла» старше евангелий.* Но это значит, что раньше появилось учение о Христе, как сыне божием, небесном жителе, возлюбившем людей, а затем уже возникло представление о его нисхождении на землю и принятии им образа человеческого. Сначала в представлении о Христе пострадавшем, распятом на древе за людей, господствуют исключительно черты божественности — моменты, находящиеся вне пространства и времени (под *ξύλον* — деревом — разумеется «мировое древо», один из элементов творения мира по старинной мифологии). Лишь постепенно появляются новые мотивы и новые толкования — мотивы земного пребывания Христа. Образ его историзуется, определяется время и место его земной жизни, страдания и смерти. Этот процесс историзации совершается вне литературных рамок, данных в «Посланиях». Евангелия, изображающие странствования Иисуса Христа, влагающие в уста его учение о приближении царства небесного и рассказывающие о его смерти на кресте, выработаны позднее и помимо «Посланий апостола Павла».

Таким образом, в развитии христианского учения порядок был как раз обратный расстановке в каноне Нового завета. В кругах, где возникли «Послания апостола Павла», о пророке, жившем в Палестине, не было речи; о нем говорили как о боге, принесшем себя в жертву, когда «пришло время», когда исполнился великий срок.

14. МОРАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В «ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА»

В наставлениях и увещеваниях апостола Павла весьма громко звучит моральная проповедь. Составителя «Посланий» более всего заботит участь «святых», избранников божиих, предназначенных к спасению, их он хочет подготовить к достойной встрече «дня господня», их предохранить от заблуждений и ошибок, им указать единственно правильный путь нравственного поведения.

Он объясняет своим ученикам и последователям прежде всего, как совершается отбор тех, кто предназначен к спасению. Здесь поражает оценка, какую дает апостол моральным качествам язычников и иудеев. Хотя он и должен признать, что язычники не имели законов, жили плотской жизнью, а Израиль был поставлен в преимущественное положение обетованиями, однако недоверие и вражда его к иудеям так велики, что он готов искать у язычников более высокие нравственные дарования. «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон; они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует их совесть (συνείδησις) и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Римл. II, 15). По его мнению, появление закона означает рост сознательности, но не улучшение нравственной природы человека; закон не имеет сдерживающей силы, он только отмечает моменты вторжения греха; «закон производит гнев, ибо где нет закона, нет и преступления» (Римл. IV, 5). Исполнение закона не спасает от гнева божия даже самых достойных. Так, Авраам оправдался не делами, а верой (там же, 2, 4); не законом даровано Аврааму или семени его обетование быть наслед-

никами мира, но праведностью веры (там же, 13). И Давид называет блаженным того человека, которому бог вменяет праведность независимо от дел (там же, 6).

Все преимущества, которые были у иудеев, переходят к язычникам. Израиль, чего искал, не получил (Римл. XI, 7); язычники, не искавшие праведности, получили праведность от веры (там же, IX, 30). От падения иудеев «спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность; если же падение их — богатство миру и оскудение их — богатство язычникам, то тем более полнота их». После этих резких заявлений, направленных против иудейства, апостол возвещает торжественно о своей новой великой миссии: «вам говорю, язычникам — как апостол язычников, я прославляю служение мое» (Римл. XI, 11—13).

Составитель «Посланий» подбирает ряд цитат из Ветхого завета, в которых так или иначе благословляются язычники. «Иисус Христос сделался служителем для обрезанных ради истины божией, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников — из милости, чтобы славили бога, как написано: «зато буду славить тебя (господи) между язычниками и буду петь имени твоему» (Псал. XVII, 50). «И» еще сказано: «возвеселитесь язычники с народом его» (Второзак. XXXII, 43). «И еще: хвалите господи все язычники, и прославляйте его все народы» (Псал. CXVI, 1). «Исайя также говорит: будет корень Иессеев и восстанет владеть народами; на него язычники надеяться будут» (Исайя XI, 10). Все эти цитаты собраны в «Послании к Римлянам» (XV, 8—12).

Приведенные выражения ярко рисуют обстановку, в которой писал свое сочинение составитель «Посланий». Он находился во вражде с иудейскими кругами; не надеясь привлечь иудеев к своему учению, он обращался с упованием к языческой среде. В прославлении язычников он исходил от антитезы: на одной стороне те, кому было много обещано, но кто не заслужил милости божией; на другой — новая среда, масса нетронутая, полная свежих сил и восприимчивости, дикое поле, которое ждет разработки.

Спасение означает избавление от смерти. Закон, грех и смерть исчезнут одновременно силой одного и того же божественного акта. «Как из-за одного человека грех вошел в мир, и из-за греха смерть, так и смерть перешла во всех человеков,

потому что все согрешили» (Римл. V, 12). «Но, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдой одного человека оправдание к жизни» (там же, 18). Смерть Христа совершилась для искупления грехов плоти, и с нею вместе вообще должна исчезнуть плотская греховность. «Вы, братья, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, воскресшему из мертвых» (Римл. VII, 4).

Апостол, возвещающий «евангелие о Христе», убежден, что вместе с нисхождением на верующих духа святого, с наступлением господства благодати, прежний закон, регулировавший раньше нравственное поведение, стал ненужен и стеснителен. «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Римл. VIII, 2). «Отныне не нужны какие-либо внешние предписания, потому что все они служили сдержкой плотских вожделений. Духовная жизнь, к которой призваны христиане, не может быть иной, как только добродетельной. Верующие уже не должны допускать греха в смертном теле своем, они должны предоставить себя богу, как ожившие из мертвых» (ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, Римл. VI, 13). «Дух подкрепляет нас в немощах наших, ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но сам дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у духа, потому что он ходатайствует за святых по воле божией» (Римл. VIII, 26—27). «Ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» (Римл. VI, 22).

Таким образом, «святые», т. е. те, кто проникся истинным духом проповеди о Христе, как бы достигли высшей степени нравственного совершенства, — той высоты, на которую стоическая философия возводила мудрецов. Но если составитель «Посланий» примкнул к учению стоической школы о моральном совершенствовании человечества, то он разошелся со стоиками по вопросу о свободе воли. Есть, правда, у него выражения, где апостол призывает верующих к свободе духа. Он приводит пример Авраама, которому было сказано: «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» (Быт. XXI, 10). Он восклицает затем: «Итак, братья, мы дети не рабы, а свободной. Итак, стойте на свободе, которую даровал нам Христос и не подвергайтесь опять игу

рабства» (Галат. IV, 29—31). Или еще: «Ты уже не раб, а сын, а если сын, то — наследник божий» (там же, IV, 7): Но рядом с такими выражениями есть другие, в силу которых переход от подчинения закону к следованию внушениям духа есть не что иное, как смена одного рабства другим. «Неужели вы не знаете, что кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы... освободившись от греха, вы стали рабами праведности» (Римл. VI, 16 и 18).

Святость не может быть завоевана по произволу людей, состояние это не достигается заслугами, оно есть чистый дар божий. Верующие должны уповать на благодать Божию, на выбор из века, сделанный самим богом: кого он предузнал (προέγνω), тем он и *предопределил* (προώρισε) быть подобными образу сына своего (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), дабы он был первородным между многими братьями, а кого он предопределил, тех и призвал (ἐκάλεσε), а кого призвал, тех и оправдал (ἐδικαίωσε), а кого оправдал, тех и прославил (ἐδόξασε) (Римл. VIII, 29—30). «Помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, а от бога милующего» (Римл. IX, 16).

В таком виде появляется впервые учение о предестинации, которое произвело потом такое громадное впечатление на Августина и Кальвина. Здесь нельзя видеть черты раздела между античностью и христианством, нельзя считать отрицание свободы воли общехристианским учением. В середине II века оно составляло особенность Маркионовой школы. То направление, от имени которого выступал Юстин, с большой энергией отвергало предопределение и защищало противоположный взгляд.

* * *

«Послания» дают обильный материал для характеристики моральной проповеди, исходившей от одного из выдающихся представителей христианской мысли в середине II века; они дают понятие о том, что в этой среде считалось добродетелью и что пороком, и о том, к какой цели была направлена моральная педагогика руководителей церковных общин.

Общая моральная программа апостола выражена в «Послании к Эфесянам». «Говорю и заклинаю господом, чтобы вы более не

поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего (ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν), будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их... но вы не так признали Христа... вы научились ... отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по богу в праведности и святости жизни (следует обратить внимание на то, что эпитеты παλαιός и καινός — те же самые, что и для обозначения Ветхого и Нового завета. — Р. В.). Посему, отвергнувши ложь, говорите истину, каждый ближнему своему, потому что мы члены друг другу (ἀλλήλων μέλη). Гневаясь, не согрешайте; солнце да не зайдет в гневе вашем; и не давайте места диаволу; кто крал — вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся. Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим. И не оскорбляйте святого духа божия, которым вы запечатлены в день искупления; всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик и злоречие со всякой злобой да будут удалены от вас, но будьте друг к другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и бог во Христе простит вас» (Эфес. IV, 17—32).

Здесь краски положены умеренные; можно видеть некоторое приближение к морали стоиков, которые считали главными добродетелями спокойствие духа, сдержанность, владение собой, благожелательность к окружающим. В таком же тоне выдержаны моральные предписания в восьмой главе (1—10) «Послания к Римлянам», начинающейся со знаменитой формулы: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога». Здесь мы находим следующие слова апостола: «Отдавайте всякому должное: кому подать — подать, кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь; не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви, ибо заповеди «не прелюбодействуй», «не убивай», «не укради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего своего, как самого себя» (Левит. XIX, 18). Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона».

Впоследствии в христианской традиции установился взгляд, в силу которого «любовь к ближнему» составляет совершенно новый завет добродетели, впервые преподанный миру новой верой; в культурно-исторических обзорах продолжают повторять, что христианство внесло впервые широкий альтруизм взамен свойственного античности узкого индивидуализма. Приведенное только что место из «Послания к Римлянам» показывает, что сами руководители ранних христианских общин были чужды такого самовосхваления; апостол счел нужным напомнить, что заповедь «люби ближнего, как самого себя» уже есть в Моисеевом законодательстве.

В других частях «Посланий» мы встречаемся с более резкими моральными формулами и с более односторонними суждениями о добродетелях и пороках. В первой главе «Послания к Римлянам» апостол обозначает идолослужение как источник дурной нравственности в языческом мире. Так как они «славу нетленного бога изменили в образ, подобный тленному человеку и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, то и предал их бог в похотях сердец их нечистоте, так что они осквернили сами тела свои, потому предал их бог стадным страстям». И апостол говорит с негодованием о распространении лесбийства и педерастии, как характерных грехов языческого общества. Таким образом, во главе пороков поставлены противоестественные половые отношения; следует список грехов, в котором на первом месте стоят сексуальные прегрешения; неверующие «исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, зависти, убийства, распри, обмана, злонаравия; злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Римл. I, 23—31).

Соответственно этому осуждению в первую очередь сексуальных грехов, апостол в восхвалении добродетелей выдвигает на первое место половое воздержание, причем в этой проповеди заметен очень определенный уклон в сторону аскетизма. В «Первом послании к Коринфянам» (гл. VII) мы находим идеализацию безбрачного состояния. «Желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от бога, одно так, другое иначе; безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им

оставаться, как я; но если не могут воздержаться, пусть вступят в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (7—9). Но брак должен быть строгий; не должно быть развода. «Не я повелеваю, а господь: жена не должна разводиться с мужем; если же разведется, то должна оставаться безбрачной или помириться с мужем» (10—11). Не должно быть повторного брака. «Остался ли (ты) без жены, не ищи жены» (27). Апостол возвеличивает девство, но не решается предписывать его: «относительно девства я не имею повеления господня, а даю совет, как получивший от господя милость, быть ему верным» (25). Он рекомендует безбрачие ввиду приближения конца мира: «Время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие, и плачущие, как не плачущие, и радующиеся, как не радующиеся, и покупающие, как не приобретающие, и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα κόσμου τούτου, 29—31). Надо готовиться ко «дню господню», надо отдаваться исключительно духовным интересам, а брачная жизнь не способствует тому. «Я хочу, чтобы вы были без забот; неженатый заботится о господнем, как угодно господу, а женатый заботится о мирском, как угодно жене. Есть разность между замужней и девицей: незамужняя заботится о господнем, как угодить господу, чтобы быть святой и телом, и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (32—34). Отцу взрослой дочери апостол дает такой совет: «Если кто почитает неприличным для своей девицы то, чтобы она, будучи в зрелом возрасте, оставалась так, пусть делает как хочет, — не согрешит; пусть таковые выходят замуж; но кто непоколебимо тверд в сердце своем и не будучи стеснен нуждой, но будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву, тот хорошо поступает; посему выдающий замуж свою девицу, поступает хорошо, а не выдающий поступает лучше» (36—38). «Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в господе, но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею духа божия» (39—40).

Мы видим ясно, что в вопросах морального поведения решающим моментом для составителя «Посланий» является ожидание конца мира, наступления «дня господня». Когда апостол

рекомендует безбрачие и девство, его не беспокоит возможность прекращения человеческой породы; ведь «время коротко»; к тому же, продолжение рода человеческого невозможно без удовлетворения страстей, а это служение чувствам, так же как и забота о мирском, есть только отвлечение от необходимого, от первого дела христианина — служения духу. Апостол, однако, не хочет переворота в семейных порядках; он склонен скорее к квиетизму в этом отношении.

Нельзя не заметить, что в вопросе о правах женщин составитель «Посланий» стоит на консервативной точке зрения. Апостол явно настаивает более на девственности женщин, чем на безбрачии мужчин. Это потому, что он считает женщину существом более опасным, более колеблющимся в своем поведении, существом низшей породы, которому нельзя давать одинаковые права с мужчиной, которое надо держать в строгой дисциплине. «Хочу, чтобы вы знали, что всякому мужу глава — Христос, жене глава — муж, а Христу глава — бог» (1 Коринф. XI 3). На молитве между ними должно быть соблюдено различие. Для мужчины неприлично молиться или пророчествовать с покрытой головой: «Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава божия; а жена есть слава мужа; ибо не муж от жены, а жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей знак власти над нею для ангелов» (там же, 7—10). Истолковывая в пользу своей теории моду того времени, предписывавшую женщинам носить длинные волосы, апостол восклицает: «Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестие для него, но если жена растит волосы, для нее это честь; так как волосы даны ей вместо покрывала» (там же, 14—15).

Эти слова апостола указывают на то, что составитель «Посланий», хотя и углубился в греческую философию, хотя и поставил себе целью пропагандировать свое учение в римской среде, но при этом сохранил известные предрассудки, вынесенные им со своей восточной родины: о положении женщины в обществе он высказывается так, как будто бы она находилась в затворничестве. Его советы не могли не вызвать возражений в среде римлян, так как здесь женщины издавна пользовались известной свободой. И это тем более, что как раз одновременно

с выходом «Посланий» правительство Антонина Пия приняло реформу улучшения гражданского положения женщин, исходя из принципа равенства женщин с мужчинами в человеческом достоинстве.

Что касается политических и социальных воззрений автора, то их можно по-настоящему оценить только при сопоставлении с бытовой и идейной обстановкой их современности.

Приведу дословно первые шесть параграфов XIII главы «Послания к Римлянам», потому, что в них каждое слово веско и значительно. «Всякая душа (*ψυχή*) да будет покорна высшим властям (*ἐξουσίαις ὑπερέχουσαις*); ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены. Посему противящийся власти противится божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делая добро и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите; ибо они божии служители, сим самым постоянно занятые» (Римл. XIII, 1—6).

Перед нами формула повиновения абсолютизму, прославление власти божьей милостью. Вот, между прочим, ясное доказательство в пользу принадлежности «Послания» II веку. Невозможно допустить, чтобы «апостол Павел» высказывал подобные мысли публично в эпоху Клавдия и Нерона; он был бы непонят и осмеян в обществе, которое бредило подвигами республиканских героев, прославляло тираноубийство и т. п. Совсем другое дело — эпоха просвещенного абсолютизма, наступившая со времени Траяна. Тацит (умер в 117 г. н. э.) читает похоронную речь античному героизму, античной политической свободе. Воплощением государственной мудрости теперь становится, без всякого сомнения, единый носитель верховной власти — император. Правительство не могло бы придумать лучшей формы для общего манифеста о монархическом управлении, чем та, в какую облакает свой политический символ веры составитель «Послания к Римлянам». Глава XIII включает в себе заявление законопослушности со стороны одного из вид-

нейших представителей возникающей христианской литературы: он старается заверить правительство, что властям нечего бояться каких-либо политических выступлений сторонников новой веры, нечего опасаться и какой-либо критики правительственных мероприятий. Напротив, он как бы предлагает себя в союзники власти в деле воспитания подданных в духе покорности.

В «Послании к Филиппийцам» есть даже намек на близость пишущего к императорскому двору: в конце, среди поклонов и приветствий, есть такая фраза: «Приветствуют вас все святые, а наипаче из Кесарева дома» (*ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*, Филип. IV, 2). Есть все основания думать, что вставка принадлежит более позднему времени, когда христиане проникли во дворец и христианка Марция стала фавориткой императора Коммода. Интерполяция, по крайней мере, на сорок лет отстоит от первой публикации «Посланий» Маркионом, но совершенно согласуется с общей тенденцией политической формулы, данной в главе XIII «Послания к Римлянам».

Несмотря на такое решительное заявление лояльности, какое заключает в себе глава XIII «Послания к Римлянам», в сборнике «Посланий» нет полного отделения церкви от государства, религии от политики. В «Послании к Эфесянам» вслед за увещанием, чтобы дети повиновались родителям, а рабы — господам, апостол напоминает, что отцы и господа в свою очередь не должны быть строги к подчиненным; требование, чтобы господа были сдержанны и умеренны, мотивируется тем, что «над рабами и господами есть на небесах господь, у которого нет лицепрятия». Затем апостол продолжает: «Облекитесь во всеоружие божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей (*πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας*), против мироправителей тьмы века сего (*πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου*), против духов злобы поднебесных» (Эфес. VI, 9—12). Это место, где рядом с терминами *ἀρχή, ἐξουσία* еще встречается такое звучное слово, как *κοσμοκράτορες*, находится во всяком случае в противоречии с учением, объявленным в главе XIII «Послания к Римлянам», что нет власти, нет *ἐξουσίας*, иной, кроме как от бога.

Помимо того, заявлению о полной политической покорности наносило немалый удар пророчество о близкой кончине мира, когда Христос предаст царство богу и отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу (*πάσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δόξαν*), ибо ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги свои (1 Коринф. XV, 24—25).

Если в вопросах семейного права составитель «Посланий» занимает консервативную позицию, отстаёт от реформы, проводимой официальной властью, то в вопросе о рабах, об улучшении их правового положения он готов идти об руку с правительством. Он высказывается, правда, за сохранение существующих социальных отношений вообще, в частности — за сохранение рабства, но при этом не забывает поощрить рабов к выходу на свободу.

В «Первом послании к Коринфянам» (VII, 20—24) говорится: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. 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 свободным есть раб Христов. *Вы куплены дорогой ценой; не делайтесь рабами человеков.* В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся перед богом». Здесь выражение сочувствия освобождению от рабства вставлено в рамку двукратного повторения заповеди, чтобы каждый оставался в своем звании. Нельзя не признать, что в данном случае составитель «Посланий» применил прием чрезвычайно искусный: он привлекал в лоно своей церковной общины представителей низших слоев, находившихся в полном бесправии, но гарантировал себе безопасность как от господ, так и от властей формулой неприкосновенности социальной иерархии. Такого рода заявление было в полном согласии с политикой Антонина Пия, который, руководясь филантропией, но не затрагивая принципа рабовладения, принялся за улучшение участи рабов.

Заявление составителя «Посланий» по вопросу о положении рабов даёт мне случай ещё лишний раз подтвердить правильность моего хронологического заключения о времени выхода «Посланий».

Поощрение рабов к освобождению, какое мы находим в «Послании к Римлянам», было бы совершенно немыслимо в се-

редине I века, когда рабовладельческое право было в полном расцвете. Ведь еще при Нероне был применен террористический закон, в силу которого, при убийстве господина в его доме и ненахождении личности убийцы, подвергался пытке весь состав рабской фамилии — в случае 62 г. их было 400 человек. Немыслимо было в то время заикнуться в пользу рабов, раз весь сенат состоял из крупных рабовладельцев. Только с исчезновением староаристократических традиций, когда за реформу принялся Антонин Пий, просвещенный, гуманный монарх, и только с благословения верховной власти, мог христианский автор посметь сказать: «Вы куплены дорогой ценой, не делайтесь рабами человека».

15. ПАУЛИНИЗМ И НАЧАЛО ИСТОРИЗАЦИИ ОБРАЗА ИИСУСА ХРИСТА

Если историку приходится отказаться от легенды об апостоле Павле, как основателе многочисленных общин, наметившем уже в середине I века размеры будущей церкви чуть ли не до самой Атлантики, то спрашивается, какое же место должны занять «Послания», носящие это магическое имя, в реальной истории христианства? Нам интересно выяснить, чем были «Послания» для того времени, когда они появились, и для тех поколений, на которые они впервые оказали влияние.

«Послания», повидимому, были задуманы и написаны в Малой Азии; но для нас их малоазийское прошлое совершенно скрыто. Мы узнаем их впервые в римском издании, которое дает нам Маркион. Историческое существование их начинается в Риме; они явно предназначены для распространения в образованном обществе больших имперских центров, — Рима в первую голову, затем Коринфа, Фессалоник, Эфеса и др. Их появление в Риме относится к началу правления Антонина Пия. Это — время, когда римское правительство и общество были заняты вопросами религиозной реформы и религиозного просветительства, причем сам носитель абсолютно-монархической власти, недаром получивший прозвание «благочестивого», играл в этом культурном увлечении первостепенную роль. Поощряемые инициативой просвещенного государя, конкурируя с высшею властью, выступают со своими учениями руководители сект и теософских кружков. Автор (или издатель) «Посланий» принадлежал к их числу. Он разработал свой предмет как религиозно-этическую проблему. Он обращался к широким кругам языческого общества с призывом принять, ввиду приближения конца мира, единоспасающее

учение о Христе, сыне божием, который избавляет от греха и смерти, дарует уверовавшим в него жизнь вечную; он призывал поверить в чудотворную, воскрешающую силу спасителя.

Такого сцепления идей, связанного с призывом к великому покаянию (*μετάνοια*), нельзя было найти ни в одном из предшествующих произведений, родившихся на иудейско-христианской почве. Но до тех пор в Риме и вообще не было слышно открытой пропаганды христианства. Теперь (как мы заключаем из слов Юстина) сразу появилось множество ересей, ряд концепций христианского учения. Паулинизм, провозглашенный Маркионом, был одним из этих направлений, как свидетельствует Юстин, и притом самым отчетливым и выработанным.

Паулинизм, как он выражен в «Посланиях», выгодно отличался от своего ближайшего предшественника — учения Варнавы. Прежде всего, «Послания апостола Павла» выигрывали благодаря своей форме. Вместо богословского трактата, вместо трудного и сложного комментария к старинным пророчествам и обрядам, «Послания» излагали христианское учение в виде переписки апостола со своими друзьями и учениками; отсюда получалась возможность более живого общения с широкими кругами читателей. Вместе с тем «Послания» давали захватывающий образ неутомимого, самоотверженного апостола, удостоившегося в начале своей деятельности лицезреть непосредственно самого Христа. И по содержанию своему сборник писем давал нечто совершенно новое. Это новое можно определить как мистическое истолкование явления Христа. Особенно характерно в этом смысле объяснение в «Посланиях» наступления конца мира, последнего суда и царства божия. Тут апостол Павел, правда, повторяет апокалиптическую формулу возвещений царства божия, при глазе архангела и звуке трубы божией (если только это не есть позднейшая редакционная вставка ортодоксалистов), но главное — он спешит развить другую мысль, его наиболее занимающую. «День господень» придет, как тать ночью, ибо когда будут говорить «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба». Он успокаивает истинно верующих: «Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застиг вас, как тать, ибо все вы — сыны света и сыны дня; мы не сыны ночи, ни тьмы» (1 Фессал. V, 2—5).

Если в «Посланиях апостола Павла» и упоминаются образы,

относящиеся к прежнему реально-апокалиптическому представлению о царстве божием, то все ударение автор делает на своем новом, идеально-мистическом толковании. В изложении апостола наступление царства божия мыслится как великое событие, предстоящее в будущем, но оно представляется также как явление, обнаруживающееся в жизни настоящего времени; процесс смерти и возрождения кажется ему совершающимся каждодневно. «Я каждодневно умираю; свидетельствуюсь о том похвалой вашей, братия, которую я имею во Христе Иисусе, господе нашем» (1 Коринф. XV, 31). «Мы всегда носим в теле мертвость господина нашего Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем, ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смерти плоти нашей» (2 Коринф. IV, 10—12).

Мистицизм «Посланий апостола Павла» связан с проповедью исключительно строгой морали и с практикой аскетизма. Маркионова секта, лелеявшая «Послания апостола Павла», как главное неоценимое свое сокровище, была содружеством (*κοινωνία*) «святых», т. е. подвижников, окруженных благоговейно внимавшими им учениками и последователями. Следует заметить, что в письмах первый привет посылается *τοῖς ἁγίοις*, избранной высшей иерархии или аристократии каждой отдельной общины. Далее следует обратить внимание на высокую оценку, которую дает апостол Павел вдохновенным пророкам и учителям, так называемым харисматикам (т. е. одаренным благодатью свыше). Апостол требует, чтобы каждый из деятельных членов общин проявлял данную ему способность, а в каждой способности он видит откровение, внушенное св. духом (*ἐκαστῷ δὲ δίδοται φανέρωσις τοῦ πνεύματος*); термин *φανέρωσις* впервые появляется в «Посланиях апостола Павла»; «Послание Варнавы» знает только глагол *φανερῶσθαι*.

На первом месте стоят способности умозрительные (*λόγος σοφίας* и *λόγος γυνώσεως*), далее, дары вдохновения, пророчества и вещания (*προφητεία*, *γένη γλωσσῶν*); высших духовных руководителей окружают помощники, обладающие способностями толкования пророчеств, разъяснения и обучения (*ἐρμηνεία γλωσσῶν διάκρισις πνεύματος*, *διδασκαλία*, *παράκλησις*). Практические функции в общине — врачевание, чудодейственное внушение, а также собрание взносов, благотворительная

помощь — могут быть исполняемы лишь харисматиками; есть *χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεω* и т. д.

Все эти определения «чинов» общины святых указывают на характер быта и настроений в среде содружества, принимавшего учение апостола Павла. Автор «Посланий» вложил в уста апостола призыв к непрерывной интенсивной религиозной жизни, созерцанию и практике добродетели. Он провозглашает духовную свободу, но требует ясного познания истины и беззаветной веры. Он формулирует отчетливо и главный догмат, на основе которого должны быть построены все упования общины святых. Для догматологии, заключенной в «Посланиях», характерно, что Иисус Христос, сын божий, воспринимается как существо небесное, призванное спасти людей от греха и смерти; он — посредник между богом и людьми, он — творец внутреннего перерождения, совершающегося в людях; единственное средство спасения — вера в его величайший подвиг, его жертву, его страдания за людей.

Все другие сектантские группы должны были завидовать Маркионовой общине, поскольку она обладала таким блестящим документом вероучения и такой замечательной организацией, вытекавшей из самых принципов вероучения и посвященной его пропаганде. Маркионову школу можно было бы назвать наиболее конструктивной для своего времени.

Но в одном отношении малоазийское христианство, представленное сочинениями апостола Павла, оказалось отставшим от века, по крайней мере от своих римских конкурентов. Мы видели, что в «Посланиях» нет никакого интереса к земной жизни спасителя, отсутствует самое представление о пребывании Христа на земле, его земном страдании. Должно верить в подвиг распятого, но где, когда и как он был распят, об этом верующие ничего не могли узнать от апостола, лицезревшего самого воскресшего Христа. Паулинизм поражает своей абстрактностью, — тем, что он вовсе не хочет апеллировать к воображению. Ту же самую черту мы встречаем потом в кальвинизме, который в Новое время был самой усердной попыткой возрождения учения апостола Павла.

Прибыв в Рим с «откровением апостола Павла», Маркион застал здесь чуждое ему, но уже весьма сильное течение в пользу историзации Иисуса Христа, встретил старания опре-

делить исторический момент его земной жизни и изобразить его в конкретном человеческом облике. Когда именно началась эта работа историзации, мы уже не можем проследить. Вероятно только одно: сильным толчком к исканию исторического момента воплощения Иисуса Христа послужило восстание Бар-Кохбы, поднявшееся под знаком воинствующего мессианизма. Христиане протестовали во имя мессианизма духовного, идеального, но протест заставил их самих стать на реальную почву, высказать ясно и отчетливо, кто же есть или был или будет истинный Христос, вышедший из рода Давидова. Их ответ гласил: «Христос уже являлся в земном образе, и вы, иудеи, его не узнали, вы его подвергли страданиям, вы его распяли, так же как вы нас подвергаете мукам, но он придет во славе, покорит все народы своей власти и осудит вас за ваше неверие».

В христианских кружках начались усиленные поиски и исследования, чтобы восстановить историческую правду земной жизни спасителя. Более всего искали сведений у Иосифа Флавия, так подробно изобразившего религиозную и политическую жизнь иудейского народа за те бурные полвека, которые предшествовали восстанию. У этого писателя-очевидца жадно хватались за всякий намек, всякий эпизод, всякое имя, которое могло навести на настоящий след и выяснить обстоятельства земного пребывания божества.

Как важен был, например, рассказ Иосифа Флавия о безумном крестьянине Иисусе (какое совпадение имен для иисуситов!), сыне Анана, который за несколько лет до восстания 66 г. жалобно голосил на улицах Иерусалима, пророча гибель и сожжение храма. В евангелиях потом сохранился ясный след использования христианскими авторами этого эпизода: он превратился в рассказ о восхождении Иисуса Христа с учениками на Масличную гору, глядя с которой спаситель предсказал, что от великого святилища не останется камня на камне. В определении хронологического момента, когда было произнесено это предсказание, те, кто отдался историческим изысканиям, не пошли слепо за Иосифом Флавием, а стали самостоятельно мудрить над этим главным, если не единственным своим источником. Их соблазняло отнести момент рождения спасителя ко времени Ирода Великого (Ἰρῳδῆς 43—44 до н. э.) ввиду того, что этот иностранец, водворившийся с помощью

римлян в Иерусалиме, прослыл жестоким тираном в иудейской националистической традиции и воплощал в себе как бы сатанинские черты торжества злого начала в судьбе избранного народа; красочный рассказ Иосифа Флавия об Ироде давал писателю темный фон, на котором тем ярче можно было изобразить звезду, возвещавшую рождение спасителя.

Отсюда историзаторы перешли к определению другой даты — момента выступления Христа перед народом, его странствований, страданий и смерти. Этот момент они приурочили ко времени управления Палестиной римского прокуратора Понтия Пилата, о котором Иосиф рассказывает очень обстоятельно. В изображении, данном Иосифом, конструкторы истории Христа использовали тот факт, что Пилат находился в непрерывной вражде с национально-религиозными кругами иудейства, что он презирал иудейские традиции. Это обстоятельство давало возможность представить римского чиновника в виде лица, если не сочувствующего проповеди Христа, то, по крайней мере, нейтрального, и этим безразличием язычника еще лишней раз осудить слепоту и фанатизм иудеев. Под влиянием таких соображений романической фантазии, а не исторического исследования были составлены «Акты Пилата», протокол суда над Иисусом Христом при участии римского правителя. Этот документ, возникший уже после ликвидации всех иудейских восстаний, [в среде глубоко-почтительных к империи христиан, был известен Юстину. С разными вариантами и украшениями данные «Актов Пилата» вошли потом в евангелия.

Другого рода работу в смысле историзации земного пребывания божества-посредника представляют попытки соединить различные догматологические и моралистические поучения, формулы, притчи и комментарии к ним в один общий сборник и изложить этот материал в виде диалогов странствующего Иисуса Христа, его встреч с противниками и бесед с учениками. Так получились «Воспоминания апостолов», одно заглавие которых показывает, что образцом здесь служили «'Απομνημονεύματα» Ксенофонта, воспоминания его о Сократе. Среди источников для составления этого произведения первое место занимала «Дидахе»: то, что в «Учении двенадцати апостолов» предлагалось как «слова господни» (*κυρίου λόγοι*), здесь вложено в уста Христа в качестве поучений и наставлений, которые

он дал апостолам. Заимствование из «Дидахе» не было, повидимому, непосредственным. Среди христианской литературы Юстин упоминает рядом с «Воспоминаниями апостолов» еще сборник под заглавием «Ἰησοῦ λόγος»; это и был, вероятно, первый результат подмены «слов господних» словами Иисуса.

Очень скоро появляется и третья манера в обработке истории Иисуса Христа — та, которую мы встречаем в евангелиях. Этот метод нельзя назвать иначе, как биографическим; он составляет результат распространения в греко-римском обществе увлечения биографиями великих людей. Второе столетие н. э. можно назвать веком процветания биографий; над всеми господствует величайший мастер биографического искусства — Плутарх со своими «Параллельными жизнеописаниями». Рядом с Плутархом в римской литературе выделяются такие видные писатели в этом жанре, как Тацит (*Vita Agricolae*) и Светоний (*Vitae 12 Caesarum*). Влияние биографического метода, установленного Плутархом, мы находим у ряда последующих писателей: у Арриана, у Лукиана, а также, как я глубоко в этом убежден, и у евангелистов. Самый термин «евангелие» получает теперь новый смысл: оно значит отныне «жизнь, страдания, смерть и воскресение Иисуса Христа».

Маркион, который возвышался над всеми другими христианскими сектантами своим «Откровением апостола Павла», должен был, однако, уступить увлечениям окружавшей его общественной среды, приспособиться к требованиям биографического жанра или метода. По известиям, которые исходят из враждебного ему лагеря, у Маркиона имелось свое евангелие; его позднейшие обличители — Иринеи, Тертуллиан и др. — говорили, что это было «Евангелие от Луки» без первых глав, где сообщается генеалогия Иисуса Христа, говорится о его родителях, о его рождении и детстве. Гарнак, доверяя этим известиям и сообразуясь со своим представлением о Маркионовой догматологии, сконструировал текст евангелия, каким оно было в употреблении у Маркиона; в нем выпущены все места, эпизоды и эпитеты, которые придают Христу слишком реальные, бытовые, человеческие черты. Маркионово евангелие было, по представлению Гарнака, чисто мистической биографией, вполне отвечавшей докетизму, вере в мнимое, а не реальное воплощение сына божия.

Конструкция Гарнака кажется мне вполне убедительной, с одной только поправкой: я предложил бы не называть тот биографический очерк, который был у Маркиона, «Евангелием от Луки». Я напому, что современник Маркиона, Юстин, еще не знает отдельных евангелий; текст Маркиона мог быть составлен только по «Воспоминаниям апостолов».

Однако остается в силе тот факт, что Маркион со своим абстрактным Христом сдался перед все усиливающимся «историческим» направлением. Не видно, чтобы он успел примирить два произведения со столь различными тенденциями: то, которое он привез со своей родины и которому отдался всем своим существом, и то, которое он встретил в Риме, которое должен был принять, скрепя сердце. Апостол Павел не знает ничего о земном пребывании Христа, не знали об этом и другие апостолы, которые упомянуты в «Посланиях»; тот Христос, которого лицезрели эти апостолы, и в том числе Павел, был не воплощенный в земном образе спаситель, а Христос, сын божий, воскресший, просветленный, и это его явление не имело даты.

Скоро после смерти Маркиона реально-историческое направление взяло верх над абстрактно-докетической концепцией. Но несравненный догматологический документ, находившийся в обладании Маркиона — «Послания апостола Павла», — противники у него заимствовали и даже включили в состав своих священных книг. Редакторы канона произвели в еретическом сочинении не мало поправок, чем и наделали столько забот и беспокойства позднейшим теологам и историкам. Но одного они все-таки не достигли: они не осуществили примирения между абстрактной теологией «Посланий» и реалистической конструкцией евангелий. Эти два образа и теперь стоят в Новом завете лишь в механическом соединении как два разнородных, чуждых друг другу тела, и притом еще в неверном порядке: сначала мы читаем историю Христа в евангелиях, потом переходим к «Посланиям», которые отражают концепцию более раннюю. «Послания» свидетельствуют о том этапе в развитии догматологии, который предшествовал периоду исторически и биографических изысканий и построений.

16. ПЛУТАРХ И СОСТАВИТЕЛИ ЕВАНГЕЛИЙ

В эпоху, когда только что начиналась рационалистическая критика Нового завета, и когда евангелия относили к I веку, классик мог бы спросить теолога: как случилось, что Плутарх в своих жизнеописаниях богочеловеков — Тесея, Ромула, Осириса — не упомянул ни словом об Иисусе Христе, который представлял, повидимому, такую замечательную параллель к упомянутым его героям? Напоминаю, что годы жизни Плутарха определяются приблизительно от 45 до 120 г. н. э., а произведения его выходили в свет в первые десятилетия II века.

В наше время постановка такого вопроса немыслима; и классики, и теологи многому научились и выработали другую хронологию новозаветных книг. Теперь все должны признать позднее происхождение евангелий, относя их к середине или ко второй половине II века. Плутарх без всякого спора сам собою оказался старше евангелистов на 60—70 лет. Поэтому историк культуры и литературовед поставит исследователям религиозных документов I и II веков н. э. совсем иного рода проблему: он потребует ответа на вопрос: в какой мере евангелисты зависят от Плутарха; вдохновляются ли его идеями; находят ли у него поддержку и оправдание для своих конструкций; повторяют ли его приемы; работают ли его методами?

Такая литературно-историческая проблема до сих пор в науке еще не ставилась. Без сомнения, исчерпывающий ответ на этот вопрос может быть дан только после тщательного исследования лексикона, стиля, литературных оборотов, поэтических цитат, исторических ссылок по всему обширному составу сочинений Плутарха, но я уверен, что историк, и особенно литературовед, который проведет подобную работу, будет вполне вознагражден за свои усилия. Сам я успел сделать в этом смысле

лишь немного наблюдений, но уже те выводы, к которым я пришел, показали мне, что зависимость евангелий от Плутарха очень значительна, что Плутарха надо признать одним из важнейших предшественников и пособников в процессе историзации абстрактного до тех пор образа Иисуса Христа.

Я сделаю лишь два сопоставления, которые на первый взгляд могут показаться констатированием внешнего сходства, но которые, как скоро потом окажется, ведут на след более глубоких сближений по существу.

1. В биографии Тиберия Гракха в уста римского трибуна вложены следующие слова, предназначенные для того, чтобы начертать трагическую участь римского народа, обратившегося в массу нищих: «У зверей, обитающих в Италии, есть у каждого своя нора (*φωλέος*) и логовище (*κοιταῖον*), где можно укрыться; только у борцов, сражавшихся за Италию, нет ничего, кроме воздуха и света, а сами они блуждают бездомные и нагие с детьми и женами своими». В двух евангелиях (Матф. VIII, 20 и Лук. IX, 58) в одних и тех же выражениях Иисус Христос отвечает книжнику, который хочет следовать за ним как за учителем: «Лисицы имеют норы (*φωλέους*) и птицы свои гнезда, а сын человеческий не имеет, где преклонить голову (*ποῦ κεφαλῆν κλίνῃ*)».

Сходство этих двух текстов, которое особенно подчеркивается употреблением редкого словечка *φωλέος*, уже давно было замечено; оно было известно и консервативной теологии, но никто ему не придавал значения, никто не знал, что с ним делать, к чему оно пригодно. Для меня несомненно, что мы имеем дело не со случайным совпадением, а с сознательным заимствованием, которое сделали евангелисты у Плутарха и которое основано на известном сродстве мысли. Но, прежде всего, мне скажут: ведь фраза у Плутарха заключает в себе олицетворение римского народа, а у евангелистов метафора отнесена к личности Иисуса Христа, сына божия;] как могло придти в голову автору сближать столь разнородные величины?

Мне кажется, что объяснение лежит в общем интересе евангелистов к изучению четырех биографий, в которых Плутарх сопоставил судьбу трагически погибших *социальных реформаторов*: спартанских царей — Агиса и Клеомена, и римских трибунов — Тиберия и Кая Гракхов. Эти две пары истори-

ческих деятелей представлены у Плутарха как мученики за правду, как идеальные, окруженные ореолом святости вожди, пытавшиеся спасти исстрадавшийся народ трагически погибшие в борьбе с темными силами мира сего. Приведенная Плутархом цитата из речи Тиберия Гракха вполне отвечала греческой философской манере обработки сюжета; антитеза — «у животных есть убежища, а героические бойцы скитаются без приюта» усиливала драматический эффект изображения. Эта метафора особенно понравилась евангелистам потому, что в их сознание проникла та же «филантропическая» мысль, правда, лишенная уже всякого реально-политического оттенка, но сохранившая свою общечеловеческую гуманную сущность и приобретшая новую религиозную окраску. Своими яркими выражениями Плутарх помог им выработать представление о Христе, сыне божием, как *страдальце за народ*, пришедшем на землю для того, чтобы дать людям утешение, спасти род человеческий от угнетающих его темных сил.

Помимо того общего интереса, который увлекал евангелистов к изучению биографий социальных реформаторов-мучеников, была еще одна специальная деталь в биографии Клеомена, которая для составителей мистической биографии Иисуса Христа имела первостепенное значение. Египетский тиран Птолемей, для того чтобы надругаться над убитым Клеоменом, приказал *распят* труп его. В главе 39 рассказывается о чуде, которое видели те, кто был приставлен сторожить тело (τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένου ἀνεσταυρομένου παραφυλάττοντες): громадный змей обвил умершего и закрыл собой его лицо, охраняя его глаза от хищных птиц. Суеверный ужас (δεισιδαιμονία) объял царя, и страх (φόβος) передался женщинам, которые принялись совершать очистительные жертвы в память погибшего — явно, любимца богов и существа высшего порядка (θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τῆν φύσιν). К виселице (или столбу распятия) начинают стекаться богомольцы со всей Александрии; народная молва признает Клеомена героем и сыном божием (ἦρωα τοῦ Κλεομένη καὶ θεῶν παῖδα προαγορεύουτες).

Здесь надо напомнить, каковы были вообще те методы, которыми работали раннехристианские авторы, — например, составители «Послания Варнавы». Они искали на [страницах Ветхого завета, в пророчествах и обрядах, описанных там, симво-

лических прообразов (τύποι) для угадывания совершившихся или имеющих совершиться актов жизни и страданий спасителя. Плутарховы биографии социальных реформаторов дали евангелистам подобного же рода «тип» или символ для угадывания и воссоздания истории реальных страданий Иисуса Христа на виселице. Можно себе представить, с каким жадным вниманием читали христианские авторы рассказ Плутарха о чудесах, совершавшихся у тела распятого святого и о возникшей в связи с этим народной вере. Выражения главы 39 биографии Клеомена мы еще можем распознать в картине, которую дают евангелисты. У Матфея (XXVII, 54) сказано: «Сотник и те, которые с ним стерегли Иисуса Христа, видя землетрясение и все бывшее, устрашились (ἐφοβήθησαν) и говорили: воистину то был сын божий». У Марка (XV, 39) «центурион, стоявший напротив, увидев, что он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно, человек сей был сын божий». У Луки (XXIII, 47), предполагающего, что сотник, как язычник, не мог уверовать сразу в сына божия, римлянин «прославил бога и сказал: человек этот был праведник».

2. Биографии Тесея (Θησεύς), первой в длинном ряду *Παράλληλοι βίοι* («Параллельных жизнеописаний»), Плутарх предпосылает введение, связанное с обращением к лицу, которому он посвящает свой труд. «Подобно тому, как в географических обозрениях, о Соссий Сенекион, историки относят явления, ускользающие от познания, на края карты под заглавиями «безводная пустыня», «непролазные болота», «замерзшее море», так и мне (οὕτως ἐμοί), при составлении параллельных биографий, когда от истории доступных и отчетливых событий я восхожу выше, приходится, красиво выражаясь, говорить о потусторонних вещах, чудесах и трагедиях, занимающих поэтов и мифографов, неясных и не вызывающих доверия».

«Евангелие от Луки» начинается следующим введением, которое связано с личным обращением к патрону: «Так как уже многие начали составлять повествование о совершенно известных между нами событиях в том виде, как нам передали то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то решил и я (ἔδοξε καί μοι), по тщательном исследовании всего с начала, по порядку описать тебе, высокоуважаемый Феофил,

чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором ты наставлен».

Эти два текста до сих пор, сколько мне известно, еще никто не сопоставлял; я делаю это впервые. Только со стороны филологов было сделано замечание, что у автора «Евангелия от Луки», пишущего вообще греческой *κοινή* (разговорным языком), встречаются аттицизмы (выражения ученой афинской речи), к числу которых относится и данный отрывок текста. Я считаю введение к третьему евангелию прямым подражанием введению к биографии Тесея. Мне могут заметить: но ведь сходство ограничивается только внешностями: 1) обращением к покровителю и 2) оборотом «так как многие ... *το* и *мне* пришлось» (или «показалось правильным»); в остальном же между двумя текстами нет ничего общего. Плутарх жалеет о том, что не может сказать ничего точного о далекой старине и вынужден передавать мифы, а евангелист собирается излагать удостоверенные события (*περί τῶν πεπληροφορισμένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*).

Допустим на одну минуту, что дело идет только о внешнем, стилистическом подражании. Мне думается, что и оно очень показательно. Автор «Евангелия от Луки» отличается от своих собратьев тем, что он наиболее близок к приемам историка: он стремится к точным хронологическим определениям, старается объяснить историческую обстановку; естественно, что он ищет поучения у авторитетов исторического и биографического повествования. Если он решил принять ту форму вступления, которая закреплена именем знаменитого составителя «Параллельных жизнеописаний», то это значит, что он считал литературный прием Плутарха наилучшим или даже единственно приличным для такого возвышенного сюжета, которым он был занят. Больше того: он явно был увлечен своим образцом, и притом в такой мере, что нашел нужным повторить формулу обращения к покровителю во вступлении к своему другому труду. «Деяния апостолов» начинаются с фразы: «Первую книгу я написал, о Феофил, обо всем, что Иисус делал» и т. д.

Но дело идет не только о словесном подражании. Составитель третьего евангелия и по существу гораздо ближе к Плутарху, чем это может казаться на первый взгляд. Ведь он только храбрится, когда заявляет о своем намерении писать о «вполне достоверных» событиях. Нет, ему приходится искать, иссле-

довать, догадываться. Ему приходится идти в область неизвестного, конструировать историю по таким же неясным данным, как и те, наличие которых с сожалением констатирует Плутарх. Евангелист не только не счастливее Плутарха, не только не может смотреть на этого «язычника» сверху вниз, но он будет у Плутарха искать поддержки в своих исторических построениях. И недаром он так уцепился за первую биографию в Плутарховой галлерее: ведь это жизнеописание богочеловека, по концепции Плутарха, человека необычайной силы и дарований, после смерти обоготворенного. За биографией Тесея, как параллель, следовала биография Ромула, в которой повторялось изображение того же процесса: герой, основатель Рима, не умер, а вознесся на небо, в сознании людей превратился в божество.

Мы должны дать себе ясный отчет в том, как работала мысль евангелистов, тогда мы поймем, какое значение имели для них эти две биографии сверхчеловеков, ставших богами или признанных богами. Ведь христианская догматология, до апостола Павла включительно, знала только Иисуса Христа небесного. Христос, как земное существо, получил только теоретическое признание (более всего, может быть, в «Послании Варнавы»). Авторам «Воспоминаний апостолов» и их продолжателям, евангелистам, выпала задача заполнить намеченные кадры, нарисовать образ земного Иисуса, сконструировать его историю.

Процесс *историзации Иисуса Христа* начался не раньше первых десятилетий II века. Еще раз надо напомнить: догматической формулы о страданиях Иисуса Христа в Иерусалиме при Понтии Пилате не существовало в эту эпоху; надо было собрать данные для воссоздания этого образа и *посредством самой исторической конструкции доказать правильность нового догмата*, впервые предлагаемого верующим. Дело шло о выработке исторического образа богочеловека: в решении этой задачи и состояла новизна «Воспоминаний апостолов» и продолжавших их работу авторов евангелий. Но то, что было новизной в христианско-сектантских кругах середины II века, эпохи Юстина, не было новизной в масштабе имперском, греко-римском. Первые образы богочеловеков были начертаны Плутархом. Евангелисты должны были взирать на

Плутарха как на своего учителя, как на крепчайшую свою опору, лучший, самый надежный свой авторитет. Они находили у него прежде всего *подтверждение самой идеи богочеловечества*; они находили у него и ряд важнейших деталей, служивших для обрисовки облика богочеловека, а вместе с тем и для доказательства его реальности, его подлинности.

Я укажу несколько мотивов в биографиях Тесея и Ромула, которые должны были в высшей степени заинтересовать евангелистов. Прежде всего, они должны были обратить внимание на момент чудесного или таинственного рождения. Плутарх говорит о Тесее и Ромуле: «Оба они, незаконнорожденные и тайно появившиеся на свет, прослыли за детей богов» (*ὁόξαυ ἔτχοу ἔх θεῶу γεγόνεуаи*, Plut. Thes, 2). Далее он говорит о происхождении Тесея: «Этра скрыла истину о рождении Тесея; Питтей (отец ее) распространил слух, что она зачала от Посейдона» (Thes. VI). Если здесь вера в божественное происхождение отнесена на счет народной молвы и человеческой выдумки, то в другом месте Плутарх сам признает возможность действительного вмешательства богов в акты рождения людей; он делает это признание не прямо от своего имени, а в косвенной форме, ссылаясь на мнение египетских теософов: они думают, что если нет соприкосновения божества с мужчинами, то возможно сближение духа божьего с женским существом, и что иные женщины зачинали от такого соединения (*γυναικί μὲν οὐх ἀδύατοу πνεύμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινας ἐντεχεῖν ἀρχὰς γενέσεωс*, Romul. IV, 5).

По вопросу о земном рождении Иисуса Христа евангелисты, как известно, разошлись между собою. Марк и Иоанн ничего не знают ни о рождении, ни о жизни Иисуса Христа вплоть до его выступления в Галилее: оба евангелиста придерживаются более ранней христологической теории, которую разделял и Маркион, опираясь на авторитет апостола Павла. Матфей и Лука становятся на точку зрения реалистическую, отражают новый этап в развитии христологической идеи: они принимают факт земного рождения Иисуса Христа. В решении трудной проблемы согласования материальной сущности явления и мистической Плутарх оказал им неоценимую услугу: если он не дал им самой *идеи непорочного зачатия* (заимствованной, вероятно, из буддийской легенды), то во всяком случае

доставил им термины для оформления и оправдания этой идеи.

Переходя от Плутарха к первому евангелисту, а от первого к третьему, мы даже можем наблюдать рост уверенности в утверждении этой идеи. У Матфея (I, 18—20) Иосиф, прежде чем вступить в брак с Марией, узнает, что она «имеет во чреве от духа св.»; ангел «во сне» успокаивает Иосифа: «не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в ней есть от духа св. (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου). Здесь еще чувствуется известное колебание у самого автора, которое и выражается косвенно в его ссылке на сомнения, возникшие у Иосифа. Составитель «Евангелия от Луки», более решительный в догматологии и больший реалист по своим литературным приемам, свободен от всяких колебаний. Он формулирует идею зачатия от духа в виде красивого диалога между Марией и вестником Божиим и влагает в уста ангела «египетскую» теорию, которую он прочитал у Плутарха: «Дух святой найдет на тебя, и сила всевышнего осенит тебя, посему и рождаемое святое наречется сыном Божиим» (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοῦ διὸ καὶ γεννηόμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ I, 28—35).

В последних словах мы еще чувствуем как бы тон завершения силлогизма, окончания доказательства, которое ведет к установлению нового догмата. Но вместе с тем мы тут имеем все составные элементы теории, данные Плутархом в двух биографиях богочеловеков: божественное или святое может сближаться со смертной женщиной; таинственное зачатие вызывает веру в происхождение от божества; рождающийся таким образом человек есть сын Божий.

Насколько важно для евангелистов было разрешение Плутархом проблемы чудесного рождения богочеловека, настолько же занимало их все то, что Плутарх говорит о смерти или, вернее, о необыкновенном исчезновении того существа, которое из человека превратилось в божество.

Очень интересно присмотреться к терминологии, которую применяет Плутарх в рассказе о таинственной кончине Ромула. Как мы видели, во введении к биографии параллельного с Ромулом Тесея Плутарх предупреждал, что ему придется углубиться в чудесные явления, поэтические сказания и мифы,

но не сказал там, каким методом будет их объяснять. Затем он дважды (в биографиях Ромула и Нумы) передает одну и ту же сцену исчезновения Ромула. В большом общенародном собрании Ромул стоит, окруженный сенаторами. Среди разразившейся бури он внезапно исчезает (παράλογως ἀφανισθέντος). Так как в сенате господствовало сильное раздражение против деспотизма царя, возникает подозрение о гибели его от руки сенаторов; они спешат отклонить возможное обвинение, обращаясь к народу с требованием, чтобы он чтит Ромула, как похищенного к богам (ὡς ἀνῆρπασμένον εἰς θεούς).

Сенатор Прокул объявляет народу о том видении, которого он удостоился, и в котором Ромул сказал ему: «Богам угодно было, чтобы это случилось среди людей, чтобы в будущем я обитал в небесах. Но ты радуйся и скажи римлянам, что, если они будут сильны разумом и доблестью, они достигнут величайшей мощи, какая только возможна в человеческом мире; я же буду благосклонным к ним божеством Квирином (δαίμον Κυρίνιος)». Здесь, повидимому, Плутарх склоняется к реалистическому толкованию; в уста Прокула вложена теория обожествления, — это как бы изобретение искусного теософа.

В биографии Нумы Плутарх еще раз возвращается к сцене таинственного исчезновения Ромула, но уже не говорит о возможности реального объяснения чуда. «Когда внезапно поднялся сильный вихрь (μεγάλης περὶ ἀέρων τροπῆς γενόμενης) и темная туча опустилась на землю (νέφους ἐπὶ τῆν γῆν ἐρείσαντος), Ромул стал невидим (ἀφανῆ γενέσθαι), и не могли потом найти ни его самого, ни его мертвое тело». Сенаторы внушают народу возблагодарить богов за то, что Ромул не умер, а поднялся к «лучшей участи» (κρείττονος μοίρας). При этом раздался голос свыше (φωνῆς ἀκοῦσαι), предписавший называть просветленного Ромула Квирином.

Можно заметить, что Плутарх, хотя и допускает естественное объяснение смерти Ромула (убит сенаторами), но не очень на нем настаивает. С его учением о великой роли демонов в жизни человечества (о чем я дальше скажу) вполне согласуется представление о воплощении божества в теле смертного человека и возможности возвращения его в небесные сферы. И опять, с признанием чуда вознесения на небо так же, как раньше с признанием божественного рождения, Плутарх не

выступает прямо, а скрывается за спиной римских сенаторов, возвестивших народу новый догмат и учредивших новый культ. Он как бы хочет сказать читателю: вот как возникла в народе вера в вознесение сверхчеловека на небеса, — и вместе с тем: вот как я мыслю себе восхождение воплотившегося в человеке демона к той высшей сфере, которой он принадлежит. Он прибегает к помощи своего воображения, рисует картину бури, страшного смятения в народе, темной мглы, внезапного исчезновения и таинственного голоса, раздающегося в пространстве. Своим рассказом он старается укрепить себя в своей догадке, убедиться в ее правильности и передать это убеждение читателям. Его образы, термины, эпитеты любопытны тем, что они заключают в себе данные для аргументации в пользу нового религиозного тезиса, нового догмата.

В сущности, в таком же положении были и евангелисты. Ведь они принялись за составление жизнеописания Иисуса Христа прежде всего для того, чтобы оправдать новый догмат о преодолении им смерти и вознесении его на небо. Рассказ об этом чудесном явлении должен был служить и описанием, и доказательством чуда. Поэтому очень естественно их тяготение к рассказу Плутарха в биографии Ромула. Различные частности, отдельные выражения этого рассказа мы находим рассеянными по евангелиям.

Большой успех у евангелистов имел плутарховский мотив «голоса свыше». У Плутарха, помимо вышеприведенных мест в биографиях двух древних царей, где говорится о возвещении божественности вознесенного на небо Ромула, есть еще замечательное выражение в религиозном трактате «Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος (гл. XII); при рождении Осириса был слышен голос (φωνή): «вот грядет к свету владыка вселенной» (ἀπάντω κóριος εἰς φῶς πρόβεισι). Все три синоптика вводят этот мотив почти в одинаковых выражениях в связи с крещением Иисуса Иоанном: «Послышался голос с неба — сей есть сын мой возлюбленный, в котором мое благоволение» (или которого вы должны почитать) (Матф. III, 17; Марк. I, 11; Лук. III, 22). Точно так же у всех синоптиков появляется мотив «голоса свыше» в сцене преобразования на горе (Матф. XVII, 5; Марк. IX, 17; Лук. IX, 7). Здесь знакомый нам образ комбинируется с другим, который также имеет аналогию с картинами в плутар-

ховом жизнеописании богочеловека; свидетелей преобразования осеняет светлое облако (νεφέλη), из которого раздается голос всевышнего. Это та же обстановка возвещения божественности, которую мы видели у Плутарха: опустившееся на землю облако (νέφος) скрывает исчезновение Ромула, и из окутавшего всех тумана слышится голос, объявляющий имя нового бога — Квирина.

Образ густого облака, скрывающего божественный акт или само божество, появляется в связи с вознесением на небеса, а это опять мотив, впервые данный Плутархом и перешедший от него к евангелистам. И опять, как в отношении идеи сближения духа со смертной женщиной, можно заметить эволюцию представлений, рост уверенности у евангелистов сравнительно с оригиналом, с мифотворцем, у которого они учились. Плутарх воображает себе облако, тучу, туман, которые вызывают смятение, и под покровом которых происходит таинственное для всех вознесение, присоединение Ромула к сонму богов. Вознесение и для него есть акт неясный, подобно участникам самого чуда; он делает свое заключение а posteriori, из результатов получает понятие о процессе. Составители жизнеописания Иисуса, усваивая себе мотив вознесения на небо, уже не сомневаются в реальности божественного акта; в своем воображении, получившем толчок и материал от предшественника, они видят вознесение; поэтому в их рассказе видят таковое собственными глазами и апостолы. «Он поднялся в их глазах, и облако взяло его из вида их» (Деяния I,9). Здесь от Плутарховой картины еще осталось облако, но роль его уже другая, второстепенная: облако уже не скрывает тайны; оно служит внешней рамкой для совершающегося чуда.

Отметим еще одно совпадение мотивов. Божество внезапно становится невидимым, чудесным путем исчезает из глаз людей. Этот образ весьма занимает Плутарха; для него существует термин ἀφανίζεσθαι. Как самый мотив, так и его словесное выражение мы находим у составителей «Евангелия от Луки» — в знаменитой встрече воскресшего Иисуса с двумя учениками в Эммаусе. Ученики долго беседуют с ним, не подозревая, с кем имеют дело; лишь когда он преломил хлеб, узнают они наставника, и в тот же момент он становится для них невидим (καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγύετο ἀπ' αὐτῶν, Лук. XXIV, 31).

Я считаю свои наблюдения лишь предварительной работой по изучению зависимости евангелистов от Плутарха, как основателя биографического метода. Надо дальше искать в том же направлении, и, я уверен, найдутся еще новые аналогии и пункты соприкосновения между авторами. Я приведу теперь только одну случайно бросившуюся мне в глаза подробность, которая, как мне кажется, указывает на то, что евангелисты необычайно пристально изучали своего предшественника и ценили чуть ли не каждое слово отца биографического искусства. В главе XXV биографии Тесея рассказывается, как этот основатель афинского государственного единства создавал всенародную общину, как широким жестом он созывал людей всякого звания и занятия; приводятся великодушные слова его манифеста (κήρυγμα): δεῦρ' ἴτε πάντες λεῶ. У евангелиста (Матф. XI, 28) Иисус Христос говорит окружающему его народу: «Приидите ко мне все трудящиеся и обремененные (δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ περιφορτισμένοι), и я успокою вас». Применение одних и тех же слов радушия в обращении к широким массам здесь, конечно, не случайно; оно указывает на близость мысли. Плутарх хотел нарисовать образ благодетеля человечества, соединяющего в дружную общину рассеянных по свету безработных людей, чтобы дать им кров и защиту: «Сюда ко мне идите все...». Евангелист вдохновляется той же идеей в обрисовке великого утешителя человечества; невольно усваивает он себе и форму древнего «манифеста». Замечу кстати, что ведь и самое слово «κήρυγμα» (рескрипт, правительственный приказ), которое принадлежит административному языку, перешло к христианам и употреблялось в практике церковных общин как обозначение новых пророчеств о Христе (например, κήρυγμα Πέτρου).

* * *

Помимо зависимости евангелистов от биографий Плутарха, необходимо указать еще на влияние этого автора в области чисто религиозных документов. Так же усердно, как «Παράλληλοι βίοι», изучались христианскими писателями те произведения Плутарха, которые позднейшие издатели соединяют под заголовком «Scripta moralia». Наиболее интересным я считаю сделать наблюдения в области развития демонологии.

17. ДЕМОНОЛОГИЯ И ДУХ ПРОРОЧЕСТВА

При внимательном чтении трех синоптических евангелий бросается в глаза обилие бесноватых, одержимых нечистыми духами, а также то видное место, которое отводится борьбе с демонами в жизни и деятельности Иисуса и апостолов. Среди больных, которых приносят к Иисусу, как пророку-целителю; непременно есть одержимые бесами (*δαίμονιζόμενοι, πνεύμα ἀκάθαρτου ἔχοντες, ὀχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων*). Часто бесноватые страдают слепотой и глухотой, бывают немыми идиотами, но одержимость связана также с эпилепсией, буйным сумасшествием.

Для описания самой одержимости, а также исцеления от нее существует очень развитая терминология; глагол *δαίμονιζεσθαι* спрягается во всех формах; изгнание беса обозначается словом *ἐχβάλλειν*; бесы называются *δαίμονια, πνεύματα ἀκάθαρτα, πνεύματα πονηρά*; они бродят одиночками и собираются шайками: в Марии Магдалине сидело семь бесов, а в буйном отшельнике Гадаринской земли, жившем в гробницах, их был целый легион. Бесноватые в такой мере занимают воображение евангелистов (кроме, впрочем, Иоанна, который, соблюдая известный аристократизм манеры и стиля, не любит демонологических вульгарностей), что эти, помимо изображения демонов в реальной действительности, помещают посвященную им новеллу в одну из притч (Лук. XI, 24); тут Иисус с трагическим юмором повествует о бесе, который вышел из человека, стал бродить по безводным местам, но, не найдя себе покоя, решил вернуться обратно; когда он увидел свой прежний дом выметенным и убранным, он распалился гневом, захватил с собой еще семь других духов, злее, чем он сам, и поселился снова в том же доме «и стало для человека того последнее хуже первого».

Изгнание бесов, исцеления от одержимости — чуть ли не главная функция Иисуса. Сам он велит сообщить Ироду: «Скажите этой лисице — се изгоняю бесов и совершаю исцеления». Это чудо вызывает особый страх и почтение среди народа; ученые (фарисеи и книжники) спорят о том, какую мощью и чьим именем пользуется Иисус для исцелений; дар изгонять бесов Иисус переносит на своих учеников как особую силу. Сцены, изображающие исцеление, изгнание бесов, похожи одна на другую; тут какая-то твердо определившаяся процедура. При встрече со своим врагом бес узнает святую силу, пришедшую истребить его; сначала он ожесточается, делает попытки оказать сопротивление, кричит и вопит, трясет свою жертву, бросает ее на землю и избивает; но по властному приказу заклинателя он должен выйти из человека. В самом знаменитом из чудесных исцелений — в изгнании демонов из буйного сумасшедшего Гадаринской пустыни — бесы просят не отправлять их в бездну, а пустить их в стадо свиней, которые затем низвергаются со скалы в озеро и тонут.

Само имя Иисуса заключает в себе магическую силу против бесов; апостолы и ученики изгоняют злых духов его именем. Судя по рассказу «Деяний апостолов», есть особые мастера изгнания бесов; развивается профессия колдунов и заклинателей; начинаются всякого рода злоупотребления магией. Так, в «Деяниях» (XVI, 16) рассказывается о служанке, которая практиковала заклинания за деньги, доставляя этим способом доход своим господам (здесь для дара прорицания особое выражение — *παίδισκη ἔχουσα πνεῦμα πύδωνος*). Ложной магии так много, что при виде чудесных исцелений Иисуса завидующие ему иудейские мудрецы приписывают его успех тому, что он призывает вождя злых духов — Вельзевула. Иисус по этому поводу посмеивается над ними: «если бы я исцелял именем Вельзевула, это значило бы, что дьявольский мир раскололся и сатана вступил во вражду с самим собой».

Таким образом, мы встречаемся не только с очень развитой демонологией, но и прямо с какой-то неистовой, болезненной *демономанией*. Везде чудятся демоны, злые духи свирепствуют среди человеческой породы, мучают и терзают людей телесными и душевными болезнями; как не искать помощи у пророков, у святых, у чудотворцев, которые обладают тайной

их изгнания! Но самое замечательное в вероучении о демонах то, что злые духи истребляются духами добрыми, что в мире происходит борьба двух воинств, сражающихся за обладание родом человеческим. Для обозначения добрых духов существует тот же термин *пυεβμα*, рядом с *пυεβματα αχαδάρτα* есть *пυεβματα αγια*. И как вся сила зла соединяется под руководством вождя, называемого сатаной, так благодетельные противодействия исходят из одного центра, именуемого *пυεβμα αγιον* («дух святой», в единственном числе и с большой буквы); *пυεβματα αγια* мыслятся как частицы, доли великого *Пυεβμα αγιον* или как вдохновляемые им, разделенные пространством, индивидуальные силы. Чтобы изобразить действия добрых духов, автор «Деяний апостолов» прибегает к сравнению из области воздушных и огненных явлений. «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил им дом, где они находились; и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почтили по одному на каждом из них. И исполнились все духа святого и начали говорить на иных языках, как дух давал им провозглашать» (Деяния II, 2—4).

Итак, понятие о духе святом есть продукт демонологии, усвоенной новозаветными писателями. Можно сказать, что в борьбе с темным царством злых духов посредством ниспосылаемого с небес духа святого и заключается один из главных моментов проповеди христианства в эпоху составления Нового завета. Вера в существование полчищ демонов, страх перед ними, горячее желание избавиться от причиняемых ими мучений, найти исцеление в помощи духов добрых, святых — все эти чувства основывались на каком-то психозе масс. Проповедники и писатели формулируют в виде тезисов общераспространенную веру; они объявляют, что если воздействие бесов выражается в припадках дикого безумия, в слепоте, глухоте или немом идиотизме, то, напротив, влияние святого духа проявляется в безумности гениальной, в чудесном даре пророчества, в лепетании детски-юродивой говорливости (*γλωσσολαλία*), в пламенной проповеди, наконец, — в восторженных видениях. Евангелисты не раз определенно указывают на соприкосновение этих двух миров, на близость двух психических состояний, — двух крайностей, из которых одна может превращаться в другую. Мария Магдалина, из которой Иисус изгнал семь бесов,

становится потом особенно ревностной его последовательницей. Гадаринский буйный сумасшедший, по изгнании из него легиона бесов, просит Иисуса о принятии его в число учеников и становится одним из усерднейших проповедников истинной веры.

Если в картинах, нарисованных евангелистами, преобладают явления бесов, — а ведь до прихода Иисуса дерзанию их не было ни удержу, ни предела, — то в «Деяниях» и «Посланиях», где на сцену выступают вооруженные св. духом борцы против демонической силы, больше внимания посвящено разным видам священного безумия, блаженной восторженности, пророческого духа. «Послания апостола Павла» обращаются преимущественно к харисматикам, — к тем, на кого низшел дух святой, кто получил свыше дар предвидения, способность предвещения (*χάρισμα πνευματικόν*). Харисматики, святые и пневматики образуют зерно общины; они единственные полноправные члены религиозных кружков; их кормит и содержит община; между святыми разных общин происходит оживленная переписка. Сам апостол Павел, основатель общин, обещает приехать в Рим, чтобы передать общине тамошней *χάρισμα πνευματικόν*.

Очень интересны самые названия различных разрядов харисматиков, указывающие на их функции в общине. В «Послании к Римлянам» (XII, 6—8) на первом месте поставлена *προφητεία*, затем *διακονία*, *διδασκαλία*, *παράκλησις* (должность исповедника, духовника), наконец, практические занятия: управление делами, раздача милостыни и т. п. В «Первом послании к Коринфянам» (XII, 28) упомянуты те же, но также и другие названия, причем среди харисматиков еще больше профессий, посвященных пророческому вещанию: на первом месте — *ἀπόστολοι*, на втором — *προφῆται*, на третьем — *διδάσκαλοι*, затем идут *δυνάμεις* (заклинатели духов?), *χάρισματα ἰαμάτων* (психиатры?), *ἀντιλήψεις* (податели материальной помощи), *κυβερνήσεις* (управители), *γένη γλωσσῶν* (вещатели). В том же «Послании к Коринфянам» (XIV, 5) апостол высказывает своеобразное желание: «Я бы хотел, чтобы вы все говорили языками, а еще желательнее, чтобы вы все пророчествовали; *пророчествующий лучше говорящего*».

Эти необычайно ценные указания «Посланий», проливающие свет на психологию и психиатрию, демонофобию и про-

рицание в раннехристианских общинах, дают нам право поставить следующие вопросы: 1) отражают ли христианские авторы общераспространенные явления своей современности, или передают факты, построения и понятия специфические, свойственные только сектантской среде, в которой они вращались; 2) в какой мере оригинальна та религиозно-психологическая теория, которая служила им для объяснения описываемых явлений? По счастью, мы располагаем в диалоге Плуларха «Об упадке оракулов» превосходным материалом по вопросу о демонологии, позволяющим нам установить психологические и религиозно-философские теории, существовавшие в первой половине II века.

Плутарх умер около 120 г. н. э. Упомянутый диалог мог быть написан на 10—20 лет раньше; в 20-х и 30-х годах он, наверное, был распространен среди читателей греческих книг; с ним мог познакомиться уже составитель «Посланий апостола Павла», который, может быть, работал в 30-х годах, а о составителях евангелий и говорить нечего. Таким образом, мы имеем все основания сопоставить учение о демонах Плутарха с демонологией новозаветных сочинений.

Необходимо сказать несколько слов о религиозных исканиях Плутарха вообще. Уроженец Херонеи, беотийско-греческий патриот, верноподданный Римской империи, Плутарх соединяет в себе, с одной стороны, черты консерватора, почитателя греческой старины, политико-социальной и культурно-религиозной, а с другой, — стремления просветителя, искателя высшей религии и морали. Его фантазия полна греческой поэзии и греческого искусства; он бесконечно любит прославленные героями места Греции, почитает священные обычаи, оракулы и мистерии; но его преклонение перед традицией не слепое и не безусловное; он хочет найти всюду и во всем глубокий внутренний смысл; он стремится очистить религиозное сознание от грубых и вульгарных мотивов, подняться до понятия о божестве, как всемогущей, благодетельной, святой силе. Он далеко не одинок в своих исканиях. В диалогах он знакомит читателей с людьми разных направлений, иногда спорящими по вопросам принципиального характера, но сходящимися в общей просветительной задаче, — в стремлении к реформе религии. Между прочим, в занимающем нас в

данную минуту диалоге интересна фигура Клеомброта, неутомимого путешественника, исследователя неизвестных стран, который в то же время занимается религиозно-философскими вопросами.

Изображенные Плутархом споры в кружке его ученых друзей показывают, что в греко-римском обществе распространилось увлечение пророчествами, появилась какая-то мода на предсказания; в связи с нею оживилась деятельность старых оракулов. Люди интеллигентные не могут не видеть недостатков в старых приемах пророчества, злоупотреблений, связанных с деятельностью прорицателей. В глазах многих последователей философии практика прорицаний есть сплошное суеверие: эпикурейцы отрицают провидение божие и какое бы то ни было вмешательство богов в дела людей; стоики признают провидение, но не допускают мысли, чтобы божество нисходило до людских мелочей и непосредственно сносилось с человеческим миром через оракулы; киники, безусловные отрицатели, осмеивают пошлость мотивов у вопрошателей и у прорицателей. Плутарх занимает до известной степени примирительную позицию между консерваторами и радикалами. По его мнению, «ошибаются как те, кто не хочет ничего относить на счет божества, так и те, кто хочет все приписывать божеству». Он бы желал спасти дорогие национальные традиции, он оптимист, верит в благость божества, в присущую божеству «филантропию», бесконечную жалость к людям, и вместе с тем хочет сохранить авторитет святилища бога Аполлона, найти в устарелостях дельфийского культа глубокий вечный смысл. Но на его беду оракулы действительно пришли в упадок, находятся в жалком состоянии; как отстранить на смех атеистов, которые из нелепости оракульских порядков делают вывод о ненужности самого божества? Плутарх принимает апологию богов; но, чтобы сохранить за ними их космическое значение, их возвышенную роль в моральной жизни человечества, он их относит в небесные дали и признает за ними лишь косвенное влияние на человеческие отношения. В качестве *посредников* между богами и людьми, в качестве промежуточной группы живых существ, которые оказывают прямое воздействие на людей, в частности предсказывают через оракулов, он принимает *демонов* (*δαίμονια*).

Демонология, развиваемая Плутархом, представляет соединение образов и понятий греческой культуры, философии и поэзии с воззрениями, принадлежащими восточным религиям; он сам называет в числе источников проникшего в греческое общество учения о демонах религию Заратустры, затем мистерии малоазийские и египетские, в которых, по его же словам, больше места занимали трупы, мертвецы (тут как бы намек на другую моду эпохи — увлечение некромантией). Мы определенно видим, что в толкованиях своих Плутарх, при всем старании просветительствовать, прояснять умы, сам должен уступать волне суеверий, магии и оккультизму, вторгающимся в ослабевшую умственно среду греко-римского общества.

Для объяснения космической роли демонов Плутарх прибегает к учению Гесиода о четырех разрядах одухотворенных существ: 1) богов, 2) демонов или полубогов, 3) героев (сверхчеловеков) и 4) людей. Различие между этими породами — прежде всего в продолжительности века их жизни: боги бессмертны, люди смертны, демоны, хотя и подлежат смерти, но долговечны. Затем, отличие богов — в том, что они свободны от страстей и слабостей, демоны же не чужды увлечений и порывов человеческого характера. Все, что мифы рассказывают об эротизме, порочных и преступных деяниях, будто бы совершенных богами, должно быть отнесено к демонам. Далее, Плутарх пользуется физической теорией, в силу которой элементы низшего порядка стремятся ввысь: так из земли получается вода, вода переходит в воздух, воздух обращается в огонь. Таким же образом и одухотворенные существа увлекаются движением в более высокие сферы: из людей обыкновенных выделяются герои, а полубожественные демоны стараются подняться до высшего небесного мира богов. В этом движении демоны обнаруживают неодинаковые свойства: тем из них, которым присуща моральная одаренность, удается войти в сонм бессмертных богов; те же, кто волнуется дикими страстями, падают вниз, погружаются в среду человеческую, гложут в ней.

Деятельность оракулов Плутарх относит на счет демонов. Недостатки, пороки и ошибки, сказывающиеся в действиях прорицателей, не касаются богов, от имени которых провозглашаются пророчества. Божество, свободное от земных

страстей, дает лишь вдохновение (ἐνθουσιασμός, — вот где мы впервые находим это столь употребительное у нас слово!); от богов исходит только восторженный порыв, жажда найти и высказать правду; у людей, особо одаренных и чутких, толчок, данный божеством, вызывает пророческие слова. Но эти лучи духовного света проникают на землю и в души людей через промежуточную среду демонов, которым, в свою очередь, служат прорицатели; а демоны имеются добрые и злые; демоны суть неполные, несовершенные боги; в своих странствованиях по белу свету одни из них помогают людям, другие злоупотребляют человеческими слабостями; есть и такие, которые насилуют людей, делают их жертвами своих неистовых страстей.

Нельзя не видеть, что учение Плутарха о демонах близко к демонологии новозаветных авторов. Замечательны совпадения в терминах, во внешнем описании одержимых духами, затем в сравнениях и метафорах. Полубоги и духи, вторгающиеся в человеческую жизнь, охватывающие души людей, называются δαιμόνια и δαίμονες; их действие уподобляется движениям воздуха, вихрям и дуновениям; слово πνεῦμα, служащее обозначению сильного порыва ветра, вместе с тем употребляется в смысле навождения, вдохновения. Рассказ Плутарха о трагическом случае, приключившемся «недавно» (т. е. в 100—120 годах н. э.) в Дельфах с Пифией, некоторыми своими подробностями напоминает сцены с бесами, описанные в евангелиях. Дело идет о таком моменте, когда предзнаменования были неблагоприятны и Пифия приступила к предсказаниям с явной неохотой: она не может слова произнести, немеет, ее как бы охватывает πνεῦμα ἄλαλον καὶ κακόν (ср. Марк. IX, 17 и сл., где отец приводит к Иисусу своего мальчика, одержимого бесом немоты (ἔχοντι πνεῦμα ἄλαλον); с криком ужаса он устремляется к выходу (μετὰ κραυγῆς φοβερᾶς φερομένη πρὸς τῆν ἔξοδον) и с силой бросается на землю (ἔρριψεν ἐαυτήν); так обычно бесы, изображаемые в евангелиях, покидают свою жертву с диким криком и повергают ее на землю).

Прислушаемся далее, как объясняет Плутарх данный случай и какие выводы делает он из происшествия. Для него очевидно, что в телесном состоянии пророчицы оказались такие дефекты, которые помешали ей выдержать невредимо для себя вдохновение (ἀβλαβῶς ὑπομένειν ἐνθουσιασμόν). Сила

входящего в человека духа (пне́ма), как думает Плутарх, сказывается далеко не у всех, и даже у одних и тех же людей не одинаково в разные моменты. Во всяком случае для Пифии необходимо, чтобы она сохранила девственную чистоту, иначе она не будет способна к вдохновению; сила воображения и дар прорицания должны соединиться с входящим в человека духом в правильной пропорции, как в лекарстве.

Перед нами ряд мотивов, в которых с Плутархом встречаются новозаветные авторы, вплоть до буквальных совпадений. Таково сравнение сверхъестественной демонической силы с порывами ветра, вдохновения с дуновением, таковы сцены сотрясения тела одержимого, его повержения на землю, сопровождаемого дикими воплями, таково признание действительности энтузиастического дара прорицания исключительно при условии телесной чистоты. Подобного рода сходства в работе фантазии указывают на близость в мировоззрении. Мы в праве сказать, что и Плутарх и новозаветные писатели принадлежат к одному и тому же религиозно-психическому и религиозно-философскому течению. Сущность их мироощущения сводится к тому, что между божественной сферой и человеческим обществом надо признать промежуточный слой, что в середину мира как бы втиснулся рой демонов, что чисто божественное начало отступило, отдалилось от людей, второстепенные божества, полубожественные духовные силы вторглись и захватили господство над земнородными.

Я предлагаю читателю этих строк вдуматься в умонастроение общества первой половины II века. Для того чтобы его понять, чтобы представить себе психологию и религию людей того века, необходимо покинуть наши привычные учебно-педагогические рамки, отвлечься от обычного разделения людей того времени на язычников и христиан, политеистов и монотеистов. Сосредоточена ли высшая сила в едином боге или разделяется между несколькими божественными лицами — этот вопрос имел второстепенное значение, — лучше сказать, носил отвлеченный характер, интересовал, главным образом, ученых схоластиков. В сознании огромного большинства людей жили совсем другие темы и мотивы; сердца были охвачены страхами, надеждами, возжеланиями, упованиями более житейского характера; фантазия была наполнена образами более реального свойства.

Можно было бы сказать, что религия людей II века, и притом одинаково как «язычников», так и «христиан», была в сущности *демонологией*. Я спешу прибавить: между Плутархом и христианами есть значительная разница в определении силы и характера демонов, но эта разница опять не от того зависит, что Плутарх — язычник и политеист, — нет, причина различия в том, что он стоит еще в начальной стадии развития демонологии, а новозаветные авторы — в стадии более поздней; и еще в том, что Плутарх — натура консервативная и оптимистическая, тогда как новозаветные авторы исполнены сектантского рвения и отдаются более пессимистическому направлению. Плутарх, правда, различает демонов добрых и злых признает, что демоны могут отдаваться диким страстям и порывам, мучить людей, вводить их в заблуждение; но в целом, он считает породу демонов способной к усовершенствованию, склонной к движению ввысь.

Переходя от Плутарха к новозаветным авторам, замечаешь, прежде всего, насколько греческий теолог мягче, спокойнее сравнительно с сектой, народившейся на Востоке среди трагических событий катастрофы иудейства, затронутого дуалистическим мировоззрением парсизма. Тогда как у Плутарха порода демонов образует один большой слой, промежуточный между небом и землей, у христиан мир духов резко разделен на два враждующие лагеря: *πυρόματα ἄγια* и *πυρόματα ἀκάθαρτα*. Во главе бесчисленного полчища злых демонов стоит сатана; они свирепствуют среди людей; только святые избранные божьи способны бороться с ними; только одно магическое имя посланца свыше служит защитой от бесов; для изгнания демонов нужна помощь божества в виде святого духа. В понятиях христиан господствуют крайности: на одном конце — чудесный дар пророчества, магическая сила святого духа, на другом — бесовское навождение, преступное колдовство, кощунственная магия. В борьбе Иисуса и апостолов с бесами нет отдыха и перерыва, к ним без конца приносят и приводят душевнобольных, буйных сумасшедших, слепых и немых, идиотов, нервно-потрясенных, расслабленных. Демонология, вера в существование демонов, обратилась в *демономанию*, в страх перед вездесущностью бесовского начала.

Постараемся теперь, пользуясь сравнением Плутарха с

новозаветными авторами, определить точнее хронологические даты развития демонологии, найти, насколько возможно, исторические обстоятельства, которые этому развитию содействовали. Прежде всего, ясно и несомненно, что демонология Плу-тарха старше новозаветной; об этом красноречиво свидетельствует ее бóльшая мягкость и меньшая уверенность; мы имеем дело скорее с поисками, догадками, чем с выработанной системой. У христианских авторов вера в существование демонических сил приобретает грозные, почти необъятные очертания, демонология заполняет воображение возвестителей новой религии.

Особенно интересно наблюдать, как сказывается влияние демонологии на таком положительном уме и такой спокойной натуре, как Юстин, который пришел к христианству путем чисто рассудочным, путем сравнения различных философий, и который считает само христианство высшей философией. В своей «Апологии», поданной императору Антонину Пию, имеющей целью защитить христиан от нелепых и злых обвинений со стороны язычников, он, среди аргументов рациональных, все время вставляет еще и демонологическую мистику. Для него христианство есть последняя, высшая стадия проявления в мире вечного Логоса; и вот, главным врагом истины на всем протяжении ее развития были демоны. Они поднялись уже против первого провозвестника Логоса — Сократа; не кто иной, как демоны, возбудили процесс против греческого философа, и они же погубили его. И в настоящее время демоническая сила окружает христиан своими полчищами, мешает распространению истинной веры; демоны внушают языческой власти и народной толпе ложные понятия о христианах, они — виновники всей клеветы, всех черных обвинений, которые тяготеют над христианами.

Историка не может не интересовать вопрос: какие могли быть реальные основания для развития и усиления такого мрачного мироощущения, для такого беспокойного состояния умов? Что могло так могущественно повлиять, так потрясти круги образованных людей, читавших по-гречески? И он не может отрешиться от мысли, что общество это, состоявшее частью из эллинизированных иудеев, частью из греков, римлян, египтян, сирийцев, малоазийцев, находившихся под влиянием реформаторского иудейства, испытывало последствия страш-

ного кризиса 20-х—30-х годов II века, находилось под давлением национальной и социальной катастрофы, связанной с восстаниями 117—135 гг., которые сопровождались карательными экспедициями, казнями, избиениями, массовой хаотической эмиграцией. Сколько крайнего возбуждения нервов, сколько душевного расстройства вызвали восстания и последовавшая за ними реакция! Историк едва ли ошибется, если скажет, что одной из причин усиления демонологии, превратившейся в демономанию, были палестинские, сирийские и египетские кровавые события эпохи правления Адриана.

У людей средних, по умственному уровню, обыкновенных потрясение выражалось в утрате душевного равновесия, меланхолии, помрачении рассудка, поражении органов зрения и слуха, параличе рук и ног; у более оригинальных — в повышенной чувствительности, в преувеличенной восторженности, которая вызывала видения, галлюцинации, заставляла произносить бесконечные нервически торопливые монологи; такие люди и сами сознавали себя пророками и на окружающую среду, настроенную с ними в одинаковый тон, производили впечатление вдохновенных божеством провозвестников будущего. Пророки и глоссолалисты выдвинулись в кружковых собраниях на первое место; их несвязная скороговорка, их речи, горевшие возбуждением, их призывные обращения и молитвы к божественному целителю и спасителю готовы были без конца слушать остальные члены общин, пораженные той же нервно-психической болезнью, искавшие удовлетворения в той же самой крайне возбужденной религиозной фантазии.

Между прочим, «Малая апокалипса», которую мы можем отнести к 20—30-м годам II века, отмечает одну характерную черту пророчества своего времени: это — мания искать и находить всюду Христа-избавителя и соответственная претензия многих «одержимых святым духом» считать себя «христами». В «Евангелии Марка» (XIII, 6) об этом повествуется так: «Многие придут под именем моим (так предостерегает Христос учеников. — *P. B.*) и будут говорить, что это — я, и многих прельстят». У Матфея (XXIV, 23—24, 26) картина еще выразительнее: «Тогда, если кто скажет вам — «вот здесь Христос, или там» — не

верьте, ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса... если скажут вам — «вот он в пустыне» — не выходите; «вот он здесь в потаенных местах» — не верьте».

Другая господствующая идея, скорее — беспокойное чувство, в этом водовороте душевных потрясений: *ожидание конца мира*. Эта мысль получила свой главный толчок от самих бурных событий. Сначала это был просто страх непосредственной гибели; но когда люди пережили кризис, выйдя из него хотя поврежденными и обессиленными, все же, однако, с надеждой на избавление, у них ожидание конца мира приняло другую форму: то, что произошло, стало казаться лишь предвестием грядущих еще более грандиозных мировых событий; при этом верили, что то была лишь первая гроза, первые раскаты небесного возмездия, за которыми последует окончательный суд божий.

Пришествие спасителя во славе, борьба Христа с сатанинской силой, разделение человечества на избранных и осужденных, воскресение умерших праведников, вечная жизнь спасенных и окончательная гибель тех, кто предался демонической силе, — вот те яркие представления, которые в бесконечных монологах, диатрибах (публичных речах), причитаниях и молитвах развивали пророки, параклеты и глоссолаллисты. Такого рода предсказаниям и произносившим их пророкам и вещателям придается огромное значение в «Посланиях апостола Павла». Главное содержание «Посланий» — наставления апостола о том, как истинно верующие должны построить свою жизнь для того, чтобы достойно подготовиться к концу мира и войти в число избранных, которым суждена вечная жизнь. На родине паулинизма, в Малой Азии, эсхатологический энтузиазм нашел себе немного позже выражение в монтанизме, в проповеди бывшего жреца Кибелы — Монтана.

Около 140 г., с приездом Маркиона в Рим, столичные круги могли познакомиться с произведениями, отражавшими дух пророчества, который отличал малоазийское сектантство. Эсхатология, склонная к мистицизму, встретила в Италии с более рационалистическим и более реалистическим направлением, которое можно назвать *историзирующей христологией* (знакомой нам по сочинениям Юстина). Первое знало Христа

как мировую силу, как сына божия, принесшего себя в жертву во имя искупления грехов человечества (без обозначения даты этого божественного акта), имеющего придти во славе; второе выдвигало вперед образ утешителя, целителя и учителя, который, согласно иудейским пророчествам, родился в Палестине, как потомок рода Давидова, и который пострадал при Понтии Пилате. Вначале эти два направления не ладили между собою. Примирить то и другое удалось тем искусным организаторам, которым принадлежит составление канона Нового завета. В евангелиях, которые редактированы в этом новом, примирительном духе, мы находим обе концепции в соединении почти только механическом: между галилейской идиллией странствующего с «рыболовами-человеколовцами» великого учителя, милосердного целителя душ, и иерусалимской трагедией страдальца — искупителя грехов человеческих нет прямой органической связи.

18. СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ «ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ»

В изучении документов раннего христианства для историка наиболее важно выяснить их социальное содержание, их социальный смысл.

Эти книги представляют собой увещания и наставления, обращенные к известному кругу верующих. В них поставлены известные моральные и социальные требования и дано оправдание известных форм быта. Это — проповедь и законодательство, собрание правил и сумма утешений. Историк хочет прежде всего узнать, каково отношение религиозных документов к таким фактам социальной жизни, как существование неравенства между людьми, разделение их на классы богатых и бедных, господ и рабов. Спрашивается: были ли выдвинуты христианами в вопросах классового деления новые идеалы, которые бы звали общество к совершенствованию, к реформе? Было ли у христиан основание и право бросать язычникам социальный вызов, обвинять их в социальной отсталости и косности? ¹

Из времен господства властной христианской церкви идет традиция о том, что христианская проповедь внесла новую струю демократических и даже социалистических идей. По-

¹ В советской литературе по вопросу о социальных идеях раннего христианства, в частности, — по вопросу об отношении новозаветных писателей к рабам и рабству, — имеются в последнее время суждения и характеристики таких выдающихся, критически мыслящих ученых, как В. С. Сергеев (Очерки истории древнего Рима, часть II, глава XX — «Христианство», Москва, 1936) и А. Б. Ранович (Очерк истории раннехристианской церкви, глава 2 — «Возникновение христианства», Москва, 1941), которые ставили своей целью объяснение религиозного движения I и II вв. н. э. с точки зрения социально-экономических отношений эпохи.

В данной главе я постараюсь показать, что на пути разрешения вышеназванных вопросов нашей науке предстоит еще немало критико-аналитической работы.

добного рода абстрактные рассуждения остаются недоказанными и останутся таковыми до тех пор, пока источники религиозной мысли не будут подвергнуты самому тщательному анализу и проверке со стороны их социального содержания, пока не будут выяснены развернутые в этих документах принципы. А документы говорят языком весьма различным, смотря по тому, из какой они происходят социальной среды и обстановки, каким классовым интересам они отвечают. Тут нельзя установить какое-либо единообразие, привести все к одному знаменателю, и поэтому нельзя говорить о социальном влиянии христианства вообще; надо различать эпохи, страны, классовые и профессиональные группировки.

Исторический вопрос, который я ставлю на очередь и предлагаю вниманию исследователей, чрезвычайно сложен, и я ограничусь сейчас лишь немногими общими замечаниями, представляющими выводы из сделанных мною наблюдений.

Среди изложенных мною документов сделаем прежде всего различие по периодам времени, отделим век предшественников христианства от новозаветного христианства, будем различать I век н. э. от II века.

В документах I века («Пастыре» Гермы и «Учении двенадцати апостолов») выдаются следующие положения, важные в смысле характеристики социальных отношений (повторю здесь вкратце сказанное выше, в главах 3 и 4 первой части моего исследования).

1. В главе IV, 7 «Учения двенадцати апостолов» приглашение к щедрой раздаче помощи бедным выражено в «филантропически» звучащей формуле: «Не уставай давать, но, давая, не возмни о себе и не отстраняй нуждающегося; во всех делах соединяйся в тесное сообщество (*κοινωνία*) с братом твоим и не спрашивай, что кому в отдельности принадлежит. Если вы — сотоварищи в области вечности, то насколько же больше вы должны быть таковыми в делах человеческих».

Это требование надо понимать в моральном смысле, в виде идеала, но не в смысле учреждений; *койнония* здесь есть общение в вере и тесном согласии, но не означает отмены частной собственности.

Если мы встречаем далее в «Дидахе» и в «Пастыре» осуждение богатства, как греховного соблазна, и прославление бед-

ности, как состояния святости, близости к небесному блаженству, то и здесь мы должны видеть только требование морали; грех, заключенный в жажде обогащения, может быть искуплен широкой помощью бедным; рекомендуется филантропия — нечто такое, что не имеет ничего общего ни с коммунизмом, ни с социализмом, которые, впрочем, и вообще были совершенно невозможны в рабовладельческом обществе.

2. В главе IX «Учения двенадцати апостолов» мы встречаем замечательное, выдающееся во всей эпохе конца античного мира требование *трудовой повинности*, обязательной для всех членов церковной общины. Требование это существует в определенной классовой и профессиональной среде — мелких ремесленников; нормой считается здесь физический труд, ручная техника, тогда как умственная работа не принимается в расчет, ее представители — учителя, проповедники, пророки — должны знать какое-нибудь ремесло; на этом основании и объявляется социальная заповедь: «Кто не хочет работать, того не должно и кормить».

3. Произведения предшественников христианства (I века н. э.) открывают нам факт существенной перемены, происходящей в сектантских кругах в отношении господ к вопросу о *положении рабов*. В «Учении двенадцати апостолов» заметна тенденция к облегчению участи рабов, проблеск мысли об уравнивании домашних рабов с младшими членами семьи; в «Пастыре» видно внимание к их тяжелому труду, забота о справедливом их вознаграждении, и дальше ставится на очередь вопрос об освобождении рабов по инициативе господ. Герма доходит в своей благожелательности до идеализации самих носителей рабского труда: сам бог всевышний, символизированный в виде богатого владельца, поручает свой виноградник (род человеческий) рабу, за его усердие решает его вознаградить не только отпущением на волю, но и передачей ему власти над виноградником, обращением освобожденного раба в своего наследника, о чем и советуется со своим сыном, вечным своим сотрудником. В другой версии, находящейся в «Пастыре», автор идет еще дальше: раб, которому поручен виноградник, и есть посланный на землю для спасения людей сын божий; таким образом, сын божий *появляется и пребывает временно в рабском образе*.

Таковы социальные идеи писателей I века, мыслителей, появившихся на почве реформаторского иудейского сектантства и предшествовавших эпохе больших иудейских восстаний 66—135 гг.

Посмотрим теперь, каковы были социальные настроения и тенденции новозаветного христианства, которое вырастает после катастрофы как продолжение иудейского сектантства, но развивается на другой почве, на более широкой арене, в связи с нравами и понятиями греко-римского общества. Рассмотрим их соответственно тем трем пунктам, которые мы только что отметили в иудейском сектантстве I века.

1. Что касается широко-филантропической формулы как знака объединения всех верующих, то она воспроизводится в «Деяниях апостолов», самом позднем из произведений Нового завета, преследующем по преимуществу цели компромисса между разными направлениями христианства.

Тут при описании идеальной общины, созданной после вознесения Христа апостолом Петром, сказано: «Все же верующие были вместе и имели все общее и продавали имущества и всякую собственность и разделяли всем, смотря по нужде каждого, и каждый день пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в великой простоте сердца» (II, 44—6). И дальше: «Множество же уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто из имущества своего ничего не называл своим, но все у них было общее; не было между ними никого нуждающегося, ибо которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, кто в чем имел нужду» (IV, 32, 34).

Далее рассказывается реальный случай, когда благочестивый Иосий, прозванный Варнавой, продал свой участок земли и положил деньги к ногам апостолов (IV, 36—37); еще дальше изображается жестокая кара, постигшая Ана니아 и Сапфиру за то, что эта чета укрывала от апостола часть вырученных денег (V, 1—11). Несмотря на эти конкретные подробности, «филантропическую» формулу, данную в «Деяниях апостолов», надо понимать в идеальном смысле, как прославление безусловного, подобного божественному, авторитета великого апостола, на котором, как на скале (*pétra*—*Péτρος*),

спаситель мира обещал построить церковь. Формула «Деяний» имеет ту же цену, как и требование в «Учении двенадцати апостолов» тесной койнонии верующих во имя их небесного единения. Социальный строй и социальные понятия конкретной действительности остаются в полной силе, как мы это сейчас увидим при анализе другого документа, составленного тем же автором — «Евангелия от Луки». Таким образом, в смысле социальных отношений в быту сектантов за те 100—150 лет, которые отделяют Новый завет от «Учения двенадцати апостолов», не произошло никаких изменений; создатели канона священных книг, работавшие во второй половине II века, ограничились повторением уравнительной, благожелательной в отношении бедных формулы тесного сообщества верующих (*κοινωνία*).

2. По вопросу о трудовой повинности сравнение новозаветных сочинений с предшественниками христианства дает иные результаты. Как я уже старался показать при анализе «Учения двенадцати апостолов», проведение обязательной повинности ручного труда вытекало из понятий и потребностей узкой, замкнутой среды небольших разрозненных общин мелких ремесленников. В другой классовой обстановке, в среде богатых собственников, владельцев земли, домов, движимого имущества, денег и массы рабов, заповедь неустанного труда, разумеется, утрачивает свое жизненное значение и остается только правилом приличия, красивым жестом. В каноне священных книг она занимает самое скромное место: исследователь находит ее в одном из второстепенных — «неподлинных», по выражению теологов, т. е. позднее вставленных «Посланий апостола Павла» — во «Втором послании к Фессалоникийцам» (III, 6—10), где она мотивирована не жизненными потребностями религиозной общины, а личным примером неутомимо деятельного апостола, выдвинутым с его стороны для подражания верующим (*πὼς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς*).

3. По вопросу о положении рабов, об отношении к ним рабовладельцев, об улучшении участи рабов и приближении их к эмансипации мы отметили у предшественников христианства известную благожелательность, некоторые обещания и предвестия реформы. Но этому движению вперед не суждено было продолжаться и осуществиться в более значительных

размерах. В той, хотя и слабой, социальной реформе, которую предпринимает языческая правительственная власть II века н. э., христианская церковь, слагавшаяся в центре, не принимает участия, — хуже того — становится на реакционную точку зрения сурового неподвижного рабовладельческого права.

Для иллюстрации этих фактов социальной истории я обращаюсь к анализу социальных понятий, отразившихся в сочинении третьего из так называемых синоптиков (т. е. евангелистов, схожих по основному содержанию и порядку рассказа), — «Евангелии от Луки». Выбираю этот документ потому, что «Евангелие от Луки» слывет и в теологических и в не зависящих от религиозного направления кругах как наиболее демократическое. Я попытаюсь рассеять это заблуждение. Мне кажется, я в праве сказать, что этот любопытнейший документ до сих пор не изучался со стороны его классового характера, его социальной физиогномии.

Отметим сначала некоторые особенности «Евангелия от Луки», которыми оно отделяется от других евангелий.

В так называемых «заповедях блаженства», прославляющих бедных и угнетенных, которым принадлежит царство небесное, мы читаем у Луки вариант: «Блаженны нищие» (*μακάριοι οἱ πτωχοί*). В данном случае он отличается от Матфея, провозглашающего: «блаженны нищие духом», что имеет совсем другой смысл, представляя собой прославление юродства, простоватости, духовного смирения, детской наивности.

Далее, Луке принадлежит угроза по адресу богачей, помещенная после прославления нищих, голодных и нуждающихся: «Горе вам, богатые, ибо вы отстранили обращенный к вам призыв» (*τῆ παρακλήσει ἄρῳ*), VI, 24). С той же поучительной целью, для того чтобы осудить богатых за их глухоту к призыву пророков, приводит Лука и притчу о богаче и Лазаре (XVI, 20—31), встречающуюся единственно в его евангелии и ставшую потом столь знаменитой.

В рассказе, заимствованном, как похоже, из старинной иудейской хрестоматии, высказывается не какая-либо новая моральная истина, а давнишнее традиционное предостережение богатым людям. Беспечный, жесткий к бедным богач попадает в ад; лежавший у порога его дворца нищий, увечный Лазарь — в рай, прямо в лоно Авраамово. Объятый адским пламенем,

богач молит Авраама послать к нему Лазаря — смочить ему пальцем высохшие губы, а главное, отправить преобразенного в святые бывшего нищего к его братьям, продолжающим грешную жизнь. В ответ на эту просьбу Авраам напоминает, что у них есть Моисей и пророки, которых богатые люди не слушают и совершенно забыли.

Оригинальность автора «Евангелия от Луки» выразилась лишь в том, что в подходящем, как ему казалось, месте он вставил красивый старинный анекдот.

К числу благоприятных в отношении бедноты советов, которые даются богатым людям, можно отнести такие выражения, как в главе XII, 32—33: «Не бойся, что тебе принадлежит малое стадо (ποιμνιον), потому что отец обещал вам дать царство (разумеется — небесное царство), продавайте имущество свое и раздавайте милостыню».

Отметим еще совет со стороны Христа: «Когда устраиваешь хорошее угощение, не зови своих друзей и своих братьев, родственников и богатых соседей, в ожидании, что они ответят тебе приглашением со своей стороны и ты будешь вознагражден. Но когда устраиваешь пиршество, зови бедных, увечных, слепых, хромых, и блажен будешь, что не могут воздать тебе; и воздастся тебе в воскресении праведных» (XIV, 12—14).

Если мы прибавим к этим присущим единственно «Евангелию от Луки» формулам и рассказам еще повторяемый автором, наравне с другими евангелистами, эпизод о богатом юноше, огорчившемся, когда Иисус предложил ему продать все свое имущество и раздать деньги нищим, то этим будут исчерпаны все «демократические», вернее сказать, социально-филантропические мотивы разбираемого евангелия.

Этим немногим разрозненным светлым пятнам совершенно противоречит общий тон социальной картины, заключающей в себе не только оправдание богатства, но и прославление его, если оно служит благочестивым целям. За исключением наивного юноши, которого Иисус срезал внезапным требованием аскетизма, сам-то направляясь со своими учениками на пиршество к богатому мытарю, никому владеть и пользоваться имуществом, как бы оно ни было велико, не возбраняется.

Когда Иисус призывает в число апостолов мытаря Левия, тот, правда, немедленно встает от своего делового стола (те-

λῶνιον — контора обмена денег и взимания пошлин) и следует за великим учителем, но это вовсе не означает, что он должен отказаться от своих богатств; в тот же вечер он устраивает пиршество для Иисуса и его учеников. Угощение здесь очень обильно, так как к нему приходит множество мытарей (ὄχλος τελωνῶν πολὺς). Это сборище вызывает ропот фарисеев, указывающих на несовместимость пророческого достоинства учителя с его «возлежанием вместе с грешниками».

Очень своеобразно разработана в «Евангелии от Луки» тема о добродетельном богаче Закхее — другом, уже самостоятельно примыкающем к Иисусу ученике. Рассказ (XIX, 1—10) следует почти непосредственно за беседой Иисуса с апостолами, в которой он развивал ту мысль, что богатому человеку очень трудно войти в царство небесное. Встреча с Закхеем, «начальником мытарей» (ἀρχιτελώνης) и очень богатым человеком, как бы опрокидывает только что развитую теорию и указывает очень удобный обходный путь для оправдания богатства и спасения души богатого.

Сцена происходит в Иерихоне. Иисус через головы тесно его окружающей толпы усматривает влезшего на дерево малолетнего Закхея и сам напрашивается к нему в гости. Как уже раньше бывало, противники поднимают ропот и обвинение в том, что учитель истины идет к грешникам. На этот упрек отвечает сам Закхей, как бы по вдохновению свыше называя Иисуса господом и объявляя во всеуслышание, что отдает половину своего имущества бедным, а если кого обидел на суде, вознаграждает вчетверо. Иисус, в свою очередь, считая эту финансовую программу богача исполнением его собственной божественной воли, отвечает в торжественном тоне: «Сегодня объявилось спасение дому сему, потому что ты сам стал сыном Авраамовым».

Лучшего оправдания богатства, при условии ограничения пользования им для филантропических целей, нельзя было и придумать. Впоследствии для пуритан и квекеров, банкиров и ростовщиков, это место служило драгоценнейшей цитатой, возвеличивавшей именно их, богатейших финансистов, на степень излюбленных сынов божиих.

Особенно красноречив в смысле прославления богатства язык притч. У Луки есть притчи, общие с другими евангели-

стами, но есть и свои особые притчи, и все они, как на подбор, претендуют на внимание финансовых магнатов, крупных землевладельцев, ростовщиков, обладателей огромных денежных сумм и сокровищ. Тут маленькому человеку и даже обладателю среднего достатка не над чем задуматься, не из чего извлечь для себя поучение или утешение.

Своеобразна сама манера преподнесения моральных правил. В главе XII (15 и сл.) говорится: «Берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения». В качестве предостережения рассказывается притча о богаче, пришедшем в восторг от обильного урожая на своей земле и решившем сломать свои житницы, построить новые, гораздо бо́льшие по размерам, собрать в них весь хлеб и все свое добро и сказать самому себе: «Душа, много добра лежит у тебя на многие годы; покойся, ешь, пей, веселись». Все прекрасные надежды богача обрываются грозным окриком бога: «Безумный, в эту ночь душу твою возьмут у тебя; кому же останется то, что ты приготовил?».

Нельзя не заметить, что здесь пример обезумевшего от стихийной удачи богача выбран для усиления эффекта, что притча носит характер иронии, насмешки над чванством и беспечностью только некоторой группы богатых людей, а вовсе не целого класса таковых. Этим конкретным случаем автор отнюдь не хочет иллюстрировать бесплодность, ненужность богатства вообще; нет, он говорит только о бестолковом обладателе земных благ. В других притчах, и притом притчах особенно веских и внушительных, говорится с почтительностью об архибогатых, властных, умелых в делах, предусмотрительных и требовательных к должникам и к своим подчиненным, обладателях крупного имущества и огромных денежных сумм. Эти финансовые аристократы — верх разумности и могущества — ставятся в образец всему свету.

Таков магнат, изображенный в знаменитой притче о расчете с рабами, которым при отъезде господина были поручены денежные суммы (у Луки XIX, 12—27 розданы мины серебра, у Матфея XXV, 14—30 — таланты; притча пользуется популярностью в варианте Матфея, где неверный раб зарывает данный ему талант в землю). В этой притче интересно не только общее

моральное заключение, но и отдельные детальные выражения бытового и технического характера.

Уезжает «добывать себе царство (βασιλείαν)» человек высокого рода (ἐδγενής). Он призывает своих десятерых рабов и дает им десять мин, с приказом пускать деньги в оборот (πραγματεύεσθαι), пока он не вернется. Но его сограждане ненавидели (ἐμίσηον) его и отправили вслед за ним посольство, сказавши: «Не хотим, чтобы он царствовал над нами». И когда он возвратился, получив царство, то велел позвать рабов, тех, которым дал серебро (ἀργύριον), чтобы узнать, кто сколько приобрел в оборотах (τίς τί διεπραγματεύεσθαι). Пришел первый и сказал: «Господин, твоя мина принесла десять мин». И сказал ему: «Хорошо, добрый раб (ἀγαθὸν δοῦλε)! За то, что ты в малом был верен, возьми в управление десять городов». Подошел второй со словами: «Господин, твоя мина принесла пять мин». Сказал и этому: «И ты будь над пятью городами». Пришел третий и сказал: «Господин, вот твоя мина, которую я хранил завернутой в платок (ἐν σουδαρίῳ), ибо я боялся тебя, потому что ты человек жестокий (ἀυστηρός), берешь, чего не клал, и жнешь, чего не сеял». Господин сказал ему: «Твоими устами буду судить тебя, поганый раб (πονηρὸν δοῦλε); ты знал, что я — человек жестокий, беру, чего не клал, и жну, чего не сеял. Отчего же ты не отдал моего серебра менялам в оборот (τὸ ἀργύριον ἐπὶ τῇ τράπεζαν), чтобы я, пришед, получил его с прибылью (σὺν τόκῳ ἃν ἔπραξα αὐτό). И сказал окружающим: «Возьмите у него мину и дайте имеющему десять мин». Ему сказали: «Господин, у того уже есть десять мин». А он на это: «Говорю вам, что *всякому имеющему дано будет, а у имеющего отнимется и то, что имеет*; врагов же моих, тех, которые не хотели, чтобы я царствовал, приведите сюда и избеите предо мною».

Богатый хозяин вырастает здесь в грозного судью, регулирующего социальный порядок и экономические отношения, притом в духе безграничного деспотизма.

Очень характерно изображение того богача (XVI, 1—8), который хочет отставить оклеветанного перед ним управляющего (οἰκονόμος); поведение дворецкого, испуганного предстоящим лишением заработка и заставляющего должников писать ложные расписки, показывает, что главный доход господина со-

стоял в отдаче денег под проценты, — следовательно, что он был ростовщиком.

Притча в главе VII (41—43) определенно называет главное действующее лицо заимодавцем (*δανειστής*), который готов простить своим должникам (*χρεωφειλόταις*) — одному 500, другому 50 денариев. *Δανειστής, χρεωφειλόται* — технические термины.

Сам господь бог характеризуется как крупный собственник, отдающий большой виноградник свой землеробам (*γεωργοῖς*) и посылающий для получения с него доходов своих рабов, одного за другим.

Как нельзя более ясна та классовая среда, из быта которой выбирает Лука свои примеры; ясно, каких деятелей, представителей какой профессии ставит он в образец своим читателям. Христианская церковь за долгое время своего господства до такой степени приучила видеть в притчах «духовный» смысл, толковать «зарывание таланта в землю» как неиспользование дарованных богом способностей, что нам и сейчас трудно переменить точку зрения и оценить заключенные в притчах советы и наставления в их реальном, бытовом значении. А между тем это совершенно необходимо сделать.

Евангелия (Матфея так же, как Луки) говорят о самых настоящих займах, об отдаче денег в рост, об операциях у меняльного стола, о соглашениях кредиторов с должниками, о взыскании с подчиненных рабов порученных им сумм, о наказании неверных или неисправных делопроизводителей, — и говорят потому, что обращаются с увещаниями к заинтересованным во всех этих делах лицам, потому что хотят утвердить их владельческое право, создавая этому праву новые гарантии в виде филантропических уступок.

Автор «Евангелия от Луки» вполне сознает, что финансовая аристократия не пользуется симпатиями широких общественных кругов, не любима и своими подчиненными. Восседая в качестве судьи над рабами, господин сам признает свою жестокость и несправедливость. Образцовые дельцы являются и *самыми суровыми рабовладельцами*. Во всем «Евангелии от Луки» нет ни единого слова сочувствия к участи рабов, ни малейшего призыва к мягкому с ними обращению. Различаются только рабы верные и неверные; единственной добродетелью раба признается его исполнительность, покорность воле гос-

подяна: ни о спасении души, ни о материальной участи рабов проповедник нового вероучения совершенно не заботится.

Раб не такой человек, как другие — свободные: его назначение — вечная, безысходная работа. В главе XVII, 7—10 мы читаем: «Кто из вас, имея раба пащего или пасущего, по возвращении с поля скажет: поди скорее, садись за стол? Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам? Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю. Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы, рабы, ничего не стоящие, потому что сделали то, что должны были сделать».

Эти жесткие слова вложены в уста самому Иисусу; тут равенство идет не от свободного к рабу, а от раба к свободному; раб всегда стоит на последнем месте, даже в глазах спасителя душ. На вопрос апостола Петра, как должно готовиться к приходу сына человеческого и наступлению царства небесного, Иисус не находит лучшего ответа, чем сравнение с усердием рабов, которые все время на ногах, не знают ни сна, ни отдыха, чтобы не упустить малейшей прихоти господина. Мы читаем в главе XII, 36—38: «Будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина с брачного пиршества, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему. Блаженны рабы те, которых господин, пришед, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, [раб] препояшется и посадит [господина] и, подходя, станет служить ему, и если придет во вторую стражу и в третью стражу придет и найдет их так, то блаженны рабы».

Тему о рабе неусыпно бодрствующем Иисус развивает без конца, предостерегая рабов от нарушения своих обязанностей угрозой тяжкого наказания. Мы читаем (там же, 42—48): «Кто верный и благоразумный домоправитель (πιότης οἰκονόμος καὶ φρόνιμος), которого господин поставил над слугами раздавать им в свое время меру хлеба? Блажен тот, которого господин его, пришед, найдет поступающим так; истинно говорю вам, что над всем имением поставит его. Если же раб тот скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, и начнет бить слуг и служанок, есть и пить и напиваться, то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который он не думает, и *рассечет* (διχοτομήσει) его и подвергнет его одной участи

с неверными. Раб же тот, который знал волю господина своего и не был готов и не делал по воле его, *бит будет много*, а который не знал и сделал достойное наказания, *бит будет меньше*. И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше и взыщется».

По поводу последней фразы, которая пользуется большой популярностью, нельзя не заметить, что она мало вяжется с предшествующим содержанием и как бы случайно пристегнута к рассуждению о неизбывных обязанностях рабов. Этот прием дает понятие о компиляторской манере составителя евангелия. У него был подбор звучных изречений, красивых формул, которые он старался во что бы то ни стало разместить по страницам своего произведения, что, однако, не всегда делалось удачно.

Необходимо еще раз напомнить, что в «Евангелии от Луки» идет речь о *самом суровом, ничем не смягченном рабовладельческом праве*. Сколько бы ни читали рабу таких красноречивых страниц о его священных обязанностях, утешения они не могли ему принести никакого. Все нравоучения, все примеры отвечают мировоззрению людей богатых, никогда и ни в чем не нуждающихся. Мораль евангелия опирается на незыблемое право частной собственности.

Внимательно прочитав весь текст этого произведения, вдумавшись в общий смысл изображенной в нем бытовой картины, приходишь к пониманию тех немногих «демократических» строчек, которые там и сям вставлены в основную структуру сочинения. Возглас о блаженстве нищих, перенесение в рай бедного Лазаря, упреки по адресу богачей, пренебрегающих раздачей милостыни, — все это крохи с роскошного стола, уступки общественному мнению, которое в ту пору было увлечено филантропической модой. Это даже не угрозы богатым, а скорее наставление их в том, как надо всего разумнее пользоваться своими сокровищами, как застраховать себя от зависти толпы, от жажды обездоленных.

Таким образом, в определении социальной физиогномии, классового характера «Евангелия от Луки» у нас не должно быть никаких сомнений. Это — руководство для владельческой, преимущественно денежной аристократии. Но оно замечательно еще тем, что дает материал для определения ближайшей специфической профессии своих читателей.

Мы должны посмотреть на «Евангелие от Луки», как на произведение текущей литературы. Сопоставление с Юстином, написавшим около 160 г. «Разговор с Трифоном иудеем», позволяет нам определить момент, когда было составлено и занимающее нас евангелие. Это было время, когда происходил окончательный разрыв бывшей иудейской секты с традиционным иудейством, не покинувшим еще мечты о восстановлении храма, когда гремела полемика религиозных партий. «Евангелие от Луки» можно назвать наиболее антииудейским из сочинений, принятых в канон Нового завета: вражда к иудейству, насмешка над иудейством в нем выражена еще резче, чем у Юстина.

Традиционное иудейство, с которым спорят ученики и последователи Иисуса, воплощено в фигурах *фарисеев* и тесно с ними связанных *книжников* (γραμματεῖς); им противопоставлен новый народ божий, новые избранники, которых евангелист демонстративно называет *мытарями* и *грешниками* (τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί). Иисус бросает вызов первым: он пришел, чтобы звать к покаянию, исцелять и спасать не праведников, а грешников. Обозначение фарисеев и книжников праведниками надо, конечно, понимать в смысле злой иронии. В другом месте евангелия фарисеи на ваны сребролюбцами (XVI, 14); о чванстве и корыстолюбии книжников мы читаем: «Остерегайтесь книжников, которые любят ходить в длинных одеждах и любят приветствия в народных собраниях, председания в синагогах и предвозлежания на пиршествах, которые поедают дома вдовьи и лицемерно долго молятся, они примут тем большее осуждение» (XX, 46—47).

Таким же полемическим задором и намеренным преувеличением звучит и знаменитая притча о фарисее и мытаре (XVIII, 10—13). Здесь напыщенный гордостью фарисей благодарит господа бога за то, что он сотворил его непохожим на остальных людей — грабителей, творящих неправду, прелюбодеев; непохож он и на этого вот мытаря, тогда как он, праведник, постится два раза в неделю и платит десятину со всех своих доходов. В это время стоящий в уголку мытарь, смиренно понурив голову, признает себя грешником и молит бога лишь о прощении ему грехов.

На нас теперь эта картинка производит впечатление карикатуры, соединенной с дружественным шаржем. Да это и

в свое время было карикатурным преувеличением; оно свидетельствует о крайнем раздражении религиозных партий, оно как бы выхвачено из самой гущи жизни, из ожесточенных столкновений. Мы стоим в самом центре актуальности 50-х и 60-х годов II века. По этому поводу я хочу напомнить, в какой мере ошибались представители рационалистической школы, когда пользовались данными евангелий для восстановления исторической действительности 30-х годов I века, куда помещали деятельность Иисуса.

Автор «Евангелия от Луки», правда, более всех писателей Нового завета озабочен установлением исторических дат к жизни Иисуса, но в данном случае он позволяет себе недопустимый анахронизм, заставляя великого учителя возвращаться в среде мытарей, т. е. сборщиков податей, менял, ростовщиков, служивших интересам римской администрации и вызывавших презрение и ненависть со стороны патристически и националистически настроенных иудеев. В эпоху, предшествующую восстанию 66 г., когда большинство населения Иудеи горело негодованием против иноземных притеснителей — римлян и их палестинских пособников, — поведение Иисуса, как оно представлено в евангелии, его нападки на фарисеев, возглавлявших патристическую партию, его дружба с предателями отечества была бы бесцельной, необдуманной бравадой.

Евангелист или не представлял себе вовсе исторической действительности первой половины I века, или не хотел считаться с подлинными фактами этого времени, будучи занят только своей антииудейской тенденцией. Так или иначе, он переносил назад на эпоху, отстоявшую от него на 120—130 лет, и объекты спора своего времени и фигуры участников этого спора. Олицетворенному в виде фарисеев и книжников иудейству он противопоставлял олицетворенное под названием мытарей и грешников христианство и заставлял актеров своей драмы разыгрывать эти столкновения на фоне дореволюционной Иудеи.

Из всего сказанного я делаю такое заключение: мы должны раз навсегда отказаться от пользования евангелием, как источником для восстановления исторической действительности I века. Историческая ценность его состоит в том, что оно отражает с необыкновенной отчетливостью идеи и настроения своей

эпохи, т. е. середины II века. Исследователь поставит теперь совсем другие вопросы. Он спросит: в чем же состоял спор между иудейством и христианством, между «отвергнутым свыше» бывшим избранным народом и новыми избранниками божьими? В чем обвиняются фарисеи и книжники, и какую новую мораль проповедует великий учитель?

Согласно изображению евангелия, они не пошли на первый призыв к покаянию, исходивший еще от проповедника пустыни Иоанна Крестителя; не хотят они и теперь принести покаяние, замыкаясь в гордом сознании своей праведности, тогда как смиренные грешники открывают свою душу пришедшему исцелять людей спасителю. Вина их в том, что они цепляются за обрядность, за формализм, за сухой, безжизненный этикет.

В столкновениях с фарисеями и книжниками видное место занимает вопрос о том, следует ли соблюдать и субботу. С особенным ударением совершает Иисус чудеса исцеления именно по субботам, чтобы иметь случай сказать, что добрые дела милосердия, помощи страждущим выше, угоднее богу, чем исполнение формального закона, запрещающего в священный праздничный день сдвигаться с места: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть» (XI, 41). Но не только по такому важному поводу, где можно уязвить противника за бездушие и жесткость, нападает Иисус на узких законников — фарисеев и книжников. Он как бы ставит себе целью бить по обрядности во что бы то ни стало, даже там, где исполнение закона сводится к правилу приличия. Так, например, Иисус демонстративно не исполняет обычая умывания рук, когда приходит на обед к фарисею. Получается впечатление, что первый наглядно проводимый принцип новой морали, проповедуемой великим учителем, состоит в том, чтобы выйти из рамок стеснительного закона, отрешиться от внешних, чисто формальных обрядов и вести жизнь свободную, не загороженную пустыми церемониями, посвященную выполнению добрых порывов души.

Естественно, что такая интерпретация борьбы с обрядностью, буквоедством и законничеством вызывает со стороны противника обвинение Иисуса и его учеников в потворстве беззаботной вольной жизни, далекой от всякого покаяния и опасной для добродетели. Иисусу и его последователям

противопоставляют истинного аскета Иоанна, который проповедовал отречение от материальных благ. Иисус ссылается на общераспространенные разговоры: «Вот пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет; и говорите: в нем бес. Пришел сын человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (VII, 4). Иисус не может, да и не старается отстранить это обвинение: он говорит с известным задором: «Можете ли вы заставить сынов чертога брачного поститься, когда с ними жених?» (Лук. V, 31).

Все эти пререкания, собственно говоря, только цветы полемики и не стоят на высоте серьезных моральных тем. Это только протест против формализма, узкого законничества, это и сама по себе только мелочная внешняя придирчивость.

В беседе с юношей, который хочет сделаться его последователем, Иисус сам формулирует мораль Моисеевых скрижалей (XVIII, 20): «Ты ведь знаешь заповеди — не прелюбодействуй, не убий, не укради, не лжесвидетельствуй, чти отца твоего и мать твою» (у Матфея XIX, 19 к этому прибавлено: «*Люби ближнего, как самого себя*»). Эта заповедь приписана, таким образом, Ветхому завету, вопреки общераспространенному мнению, будто христианство впервые подняло призыв любви к ближнему). Что же противопоставляет Иисус этой традиционной морали? Если не считать молниеносного, брошенного на ходу наивному юноше требования продать все имущество и раздать в виде милостыни бедным, — требования, которое тотчас же отбрасывается, как необязательное для массы людей, — отличие новой морали от ветхозаветной состоит в советах проявлять наибольшую, какая только возможна, незлобивость и уступчивость, не ожидая взамен никакой благодарности.

В главе VI (27—36) мы читаем: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас. Ударяющему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя давай, и от взявшего твое не требуй назад. И как хотите чтобы с вами поступали, так и вы поступайте с ними». «И если любите любящих вас, какая в том заслуга? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро,

какая в том заслуга? Ибо и грешники то же делают. И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая в том заслуга? Ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших и благотворите и займы давайте, не ожидая ничего, и будет вам награда великая и будете сынами всевышнего, ибо он благ и к неблагодарным и злым (ὅτι αὐτός χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺς). Будьте милосерды, как и отец ваш милосерд».

Эти добрые советы противоречат общей практике жизни, выступающей так ярко во всех отдельных эпизодах, в подборе нравоучительных притч, в практике жестких, беспощадных взысканий, в принуждении подчиненных и рабов к изнурительной непрерывной работе и т. д.

Автор настаивает на том, что целитель душ пришел не к мнящим себя праведниками, а именно к грешникам, что он снисходителен к грехам, только бы встретить со стороны грешников покаяние. Обилие грехов и тяжесть их — только лишний мотив к тому, чтобы проявить всепрощение. Он и самого Всевышнего (Κύριος) готов представить в виде великодушного заимодавца, который прощает двум должникам их долги; Иисус задает своим ученикам по этому поводу почти детский вопрос о том, кто будет более благодарен кредитору — тот ли, который задолжал 500 денариев, или тот, кто занял 50 денариев?

И всюду автор вспоминает в первую голову о любезных его сердцу кредиторах-«мытарях», которые занимают в обществе привилегированное положение. Первое и как бы предварительное покаяние у Иоанна Крестителя изображено в таких словах (VII, 29): «И весь слушавший его народ и *мытари* создали славу богу, крестившись крещением Иоанновым». В покаянии и крещении (III, 7—16) не принимают участия фарисеи и книжники, остальная же масса разделена на социальные категории с определением особых, приходящихся на каждое сословие заповедей. На вопрос *плебеев* (ὄχλος): «что нам делать?» — Иоанн отвечает: «у кого из вас две одежды, тот дай неимущему, у кого есть пища, делай то же самое». Высшим двум сословиям креститель ставит гораздо более умеренные и притом специфические требования. *Мытарям* на тот же вопрос: «что делать» — он отвечает: «ничего не требуйте более определенного вам»;

воинам (στρατευόμενοι) он говорит: «никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем».

Мне кажется, что социальная картина, отразившаяся в «Евангелии от Луки», вполне ясна; ясно и отчетливо выступает и тенденция, которая вдохновляет автора. Это — руководство для денежных людей, образующих правящую группу в больших христианских общинах, притом таких, которые живут в обстановке крупного городского центра, где происходит широкий и непрерывный обмен.

Автор «Евангелия от Луки», разумея под условным термином *τελῶναι* денежную аристократию, вполне сознает трудность и, так сказать, деликатность своей задачи. Не забывая ни на одну минуту об интересах того класса и той профессии, для которой он пишет руководство, он, однако, считает нужным сделать уступки другим социальным группам, исповедующим иные направления мысли. Так, его возглас «блаженны нищие!» имеет в виду доставить удовлетворение эбионитам, которые прославляли бедность, считали скудость быта состоянием, особенно угодным богу и близким к достижению райского блаженства. Этот афоризм можно понимать и так: «блаженны эбиониты!». Предложение, сделанное архибогатому юноше, — продать все имущество и раздать деньги нищим, — есть уступка направлению еще более крайнему, проповедовавшему полный и последовательный аскетизм, предвещавшему близящееся монашеское движение. Наконец, в «Евангелии от Луки» принято во внимание и настроение группы смиренников, пораженцев, упадочников, отчаявшихся в жизненной борьбе и искавших покоя в бездействии, принявших своим девизом «непротивление злу».

Эти широко распространенные направления нельзя было отстранять; напротив, их нужно было привлечь на свою сторону. Отсюда компромиссный характер «Евангелия от Луки». Отсюда противоречия и нескладности, которые в свое время пропускал без внимания благочестивый читатель, но которые постороннему беспристрастному критику бросаются в глаза. После внимательного анализа документа историку становится понятной композиция евангелия: оно составлялось искусным публицистом, исходившим от интересов влиятельной социальной группы, стремившимся утвердить ее господство,

пользовавшимся *демагогическими* приемами, которые состояли в провозглашении филантропических формул.

* * *

Своеобразие религиозных документов состоит в том, что их авторы, говоря о благах воображаемого потустороннего мира будущего, не могут отрешиться от современных им отношений, от будничных забот, от актуальных запросов, от своей ближайшей обстановки. Они сами рисуют нам свои собственные портреты, открывают свои сокровенные надежды и страхи. Иначе и быть не могло. Ведь прекрасная жизнь в раю обещана как награда за хорошее поведение в здешнем мире. Естественно, что идеализация будущего постоянно сбивается на исправление настоящего, благочестивая проповедь становится всесторонне обдуманном домостроем.

«Евангелие от Луки» ярко рисует нам ту общественную группу, которая образовалась в центре империи и начала слагаться в христианскую церковь, объявившую себя католической, т. е. вселенской. Уже в следующем, III веке она вступила в борьбу с империей. Вызов светскому языческому государству бросила могущественная финансовая сила, денежная аристократия.

Автор «Евангелия от Луки», сам того не подозревая, описал нам программу действий и, до известной степени, изобразил нам первые шаги организации, которая в течение почти двух тысячелетий будет называться смиренно церковью, государством Божиим, общиной не от мира сего, но которая фактически будет обладательницей колоссальных богатств, в первую очередь — денег, золота и серебра, сначала талантов, мин, денариев, потом солидов, флоринов, гульденов и т. д., — богатств, изъятых от пользования государством, изъятых и от действительной помощи бедноте, трудящимся классам общества.

Протестантские историки напрасно предполагали, что церковь «при зарождении своем» была бедной общиной или союзом таких общин и лишь позднее разбогатела, обмирщилась, испортилась. Церковь, если говорить о союзе общин, образовавшихся в центре, была уже в эпоху составления Нового завета крупной денежной силой, глубоко обдуманной финансовой организацией, о чем и свидетельствует разобранное нами «Евангелие от Луки».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мне хотелось бы не столько повторить результаты своего исследования, сколько напомнить читателю о тех методологических путях, по которым я двигался в развитии своей гипотезы.

1. Прежде всего, я присоединяюсь к тем, кто считал необходимым отказаться от того представления, будто христианство сразу зажглось в одном очаге, сразу показалось как некое основное зерно или твердая норма, как учение, заключающее в себе точные директивы для апостолов новой религии. Обычная схема состоит в том, что канон Нового завета представлял такую именно норму, от которой потом начались отклонения в виде ересей (гностицизма, докетизма, монтанизма и т. д.). Я предлагаю, напротив, рассматривать ереси, т. е. различные, сначала обособленные, течения религиозной мысли, как исходные истоки, сливающиеся потом вместе; ереси — не незаконные дети, а родители христианства; христианство составилось из нескольких провинциальных направлений — палестинского, сирийского, египетского, малоазийского, объединившихся в центре империи.

2. Далее, я нахожу, что должно отказаться от традиционной схемы истории христианства, внушенной нам редакторами сборника новозаветных сочинений. Для критики этой схемы и для построения правильной, реальной истории христианства первым, наиболее важным вопросом является разрешение хронологической проблемы: вопрос состоит в том, как разместить произведения раннего христианства по времени их возникновения. Только после того, как мы поставим основные сочинения на надлежащие места, в настоящей последовательности, можно будет оценить их действительное значение и выяснить эволюцию христианских идей. В I веке н. э.

христианства еще не было, христианское учение еще не сформировалось, образа Христа не существовало. Дошедшие до нас сочинения I века — «Учение двенадцати апостолов» и «Пастырь» Гермы, которые по традиционной схеме были относимы к периоду «мужей апостольских», следует признать предшественниками христианства, отражением верований и учений дохристианских сект. При анализе дальнейшего развития христианских идей мы должны также переставить порядок выхода в свет сочинений: признать «Послания апостола Павла» более ранним произведением сравнительно с евангелиями, и притом отметить его «еретическое», сектантское происхождение, следы которого не вполне стерты даже после основательной, сильно изменившей его переработки, исполненной под редакцией организаторов канона Нового завета.

3. За хронологическим вопросом следует вопрос о литературном характере новозаветных сочинений. Здесь надо освободиться от представления о какой-то исключительности, единственности христианских писателей, об отчужденности их от идей, настроений и художественных форм века. Следует проникнуться тем взглядом, что раннехристианские произведения всецело зависят от современной им литературы, и рассматривать их в свою очередь как составную часть этой литературы. Работы христианских авторов не выше и не ниже культурного уровня века; христианская литература органически входит в эволюцию умственной жизни века; в свою очередь, век не может быть понят без включения в его культурный горизонт христианства (так, например, личность и правление Антонина Пия становятся понятны, лишь если мы привлечем для его освещения такой факт, как опубликование Юстином «Апологии»).

4. Применение нового метода в изучении раннехристианской литературы дает нам возможность придти к таким выводам в решении проблемы возникновения христианства, которые расходятся с традиционной схемой. Пока евангелия рассматривались как исторические документы для жизнеописания Иисуса Христа, порядок явлений в эволюции христианства представлялся в таком виде: сначала Иисус Христос как реальная личность, как возвеститель идеальной церкви, потом апостолы, наконец, одна великая церковь как реальная орга-

низация. Но если мы признаем сочинения, вошедшие в Новый завет, произведениями поздними, принадлежащими середине II века, а более раннее отражение принятых христианством идей будем видеть в «Учении двенадцати апостолов» и в «Пастыре» Гермы, то формула развития будет гласить иначе, в обратном порядке: в самых ранних произведениях уже есть представление о всемирной церкви, которая должна будет охватить все народы мира и которая уже осуществляется в рассеянных по всему свету реальных церковных общинах; далее выступают апостолы как связующий элемент между церквями, первый набросок организации. В течение этого периода Иисус — туманный образ божественного покровителя общин (подобно тому как в греческих сектах Орфей, Дионис, Геракл и т. п.). Под влиянием иудейских восстаний и появления воинствующего мессианизма к имени Иисуса присоединяется Христос, и образ принимает новые очертания. Среди событий надвигающейся мировой катастрофы его фигура видоизменяется, вырастает, сливается с образом сына божия; он начинает мыслиться как вождь святых против полчищ сатаны, как судья на суде божием, как правитель в тысячелетнем царстве.

В то же время, однако, под влиянием неудачи революции появляется и другое представление — о страдании божественного вождя и спасителя, о жертве, посредством которой он искупил спасение избранного народа, находящегося под его покровительством. В результате разработки этой темы в литературных и теософских сочинениях середины II века появляется новое представление о *первом*, уже состоявшемся выступлении Иисуса Христа, закончившемся его смертью на кресте и воскресением из мертвых. То, что предшественники христианства, выступавшие в I веке, считали ожидаемым нисхождением с неба сына божия в конце времен, событием единственным, приобретает теперь, в глазах верующих II века, новое значение, становится *вторым пришествием* после первого нисхождения, смерти на кресте и воскресения — *пришествием во славе*.

5. О социальных тенденциях и социальных достижениях раннего христианства писалось очень много учеными всех направлений — от консервативного, строго церковного до самого радикального. Каждое из этих направлений старалось

истолковать по-своему социальное содержание раннехристианских сочинений. Было ли раннее христианство благоприятно улучшению участи бедных классов общества, была ли в нем сильна демократическая тенденция, было ли выражено устремление к освобождению рабов, имелись ли в нем революционные, социалистические элементы?

Ответы на эти вопросы, как они ни были различны, смотря по тому, от какой ученой школы исходили, имели, однако, тот общий недостаток, что скользили по поверхности предмета, носили абстрактный характер, рассматривали христианство как систематическое целое, вне пространства и времени: то делались заключения от преобладавших в течение веков общих принципов, то вырывалась из контекста какая-нибудь звучная формула — «любите врагов своих», «блаженны нищие духом», «нет ни эллина и иудея, ни господина и раба, ни мужчины и женщины, а все едино во Христе» — и на таком изречении односторонне строилась общая оценка.

В своей работе я старался наметить, как мне казалось, наиболее правильный путь к изучению социального содержания раннехристианских сочинений. Остерегаясь сплошных определений и характеристик, следует прежде всего различать эпохи, произвести хронологическое расчленение, затем в пределах отдельных периодов расширить круг исследования путем сопоставления «христианских» памятников с «языческими», наконец, внимательно присмотреться к той социальной среде и обстановке, в которой возник тот или другой религиозный документ.

Предложенное мною разделение раннехристианской литературы на предшественников христианства (I век) и на собственно христианские, или новозаветные, сочинения (II век) я считаю гипотезой, имеющей за себя немало оснований. До тех пор, пока она не будет принята или отвергнута, я нахожу преждевременным составление систематически развернутой социальной истории раннего христианства. Напомню лишь сделанные мною наблюдения над отдельными памятниками христианской литературы.

Мне пришлось заметить у предшественников христианства («Дидахе», Герма) больше демократических мотивов, больше сочувствия бедноте, рабам, чем у позднейших новозаветных

авторов. Далее, я не мог не отметить нейтрального, почти холодного отношения к положению рабов и к вопросу об их освобождении у апостола Павла. Наконец, я нашел отчетливо выраженные рабовладельческие тенденции в том самом новозаветном сочинении («Евангелии от Луки»), которое обычно слывет демократичным по преимуществу благодаря притче о Лазаре и возгласу «блаженны нищие!».

Можно ли отсюда делать выводы более общего характера, заключать, что демократические и филантропические мотивы, столь заметные у предшественников христианства, с образованием во II веке Нового завета и властной организации церкви, вовсе оборвались, замерли, прекратили свою культурно-историческую роль? Нет, конечно. Эти более свободные и широкие социальные идеи сделались достоянием «еретических» сект Древности и Средневековья, ушли в народные низы, стали появляться как призывные возгласы и программы в народных восстаниях. Одновременно с образованием новозаветного канона в Малой Азии поднимается монтанизм, грозящий охватить другие части империи. Формацию Нового завета можно рассматривать до известной степени как крепость, выстроенную руководителями консервативных, владельческих слоев христианского общества против демократического движения, возглавляемого параклетом (утешителем), новым революционным Христом, противоположным миротворцу, изображенному в евангелиях.

Не исчезли, а лишь скрылись с поверхности моральные учения и обрядовые формы, соединявшиеся в замкнутых общинах предшественников христианства с принципами трудовой повинности и веры в спасительное слово странствующих апостолов. Они будут потом еще долго жить прерывистой, полной опасностей жизнью, мелькая в истории под названием павликиан, богомилов, катаров, лионских бедняков, вальденцев, бегардов, лоллардов, сохраняя традиции наиболее ранних религиозных документов начала нашей эры до времен реформаторов — Виклефа, Гуса, Мюнцера.

О Г Л А В Л Е Н И Е

	<i>Стр.</i>
Предисловие	
Часть I. Предшественники христианства	
1. Миф о первоначальном христианстве и его разоблачение . . .	9.
2. Терминология раннехристианских сочинений	16
3. «Пастырь» Гермы	33
4. «Учение двенадцати апостолов»	53
5. Египетские предшественники христианства	79
6. Катастрофа иудейства и отражение ее в апокалипсах . . .	91
7. Послания и евангелия не могли быть составлены раньше 130—140 гг.	119.
Часть II. Возникновение новозаветной литературы	
8. Век филантропии и философско-религиозного просветитель- ства	133
9. Хронология новозаветных сочинений	141
10. «Послание Варнавы»	148
11. Апостол Павел в «Посланиях» и в «Деяниях апостолов» . .	170
12. Литературная судьба «Посланий апостола Павла»	185.
13. Гностицизм, эсхатология и христология «Посланий апостола Павла»	202
14. Моральные и социально-политические идеи в «Посланиях апостола Павла»	216
15. Паулинизм и начало историзации образа Иисуса Христа .	228
16. Плутарх и составители евангелий	236
17. Демонология и дух пророчества	248
18. Социальные идеи «Евангелия от Луки»	262
З а к л ю ч е н и е.	282

Акад. Р. Ю. В И П Ш Е Р — ВОЗНИКНОВЕНИЕ
ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР*

*

Редактор Издательства *Е. И. Кингисепп*
Технический редактор *Н. П. Лузан*
Корректор *О. А. Руднева*
Переплет художника *Л. С. Эрман*

*

РИСО АН СССР 2510 А00263. Издат. № 556
Тип. заказ № 881. Подп. к печ. 8/IV 1946 г.
Формат бум. 60 × 92¹/₁₆. Печ. л. 18
Уч.-издат. 17 Тираж 10000.

Набрано в 1-й Образцовой типографии треста
«Полиграфкнига». Москва, Валовая, 28.

Отпечатано во 2-й типографии Издательства
Академии Наук СССР. Москва, Шубинский, 10

