

М. М. КУБЛАНОВ

# ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

**Социальные и идейные истоки**

**Начальный этап**

**Структура и мировоззрение  
раннехристианских общин**

**Тенденции развития**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**  
**Научно-атеистическая серия**

**М. М. КУБЛАНОВ**

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ  
ХРИСТИАНСТВА**

**ЭПОХА. ИДЕИ. ИСКАНИЯ**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»**

**Москва 1974**

В книге на широком фоне общественной жизни эпохи, ее социальных идей и духовных исканий рассматривается начальный и наиболее неясный этап возникновения христианства и тенденции его исторического развития, приведшие впоследствии к превращению его в государственную религию.

Каковы внутренние пружины процесса становления новой религии? Где проходит водораздел между «дохристианством» и христианством? В чем специфика социальной психологии общества, в котором оно возникло? Эти и другие вопросы получают в книге разностороннее освещение. Специальный раздел посвящен истории становления марксистской методологии истории христианства.

Ответственный редактор

доктор исторических наук

И. С. СВЕНЦИЦКАЯ

## ВВЕДЕНИЕ

Почти два тысячелетия отделяют нас от времени возникновения христианства. За этот период в истории человечества сменились три общественные формации — рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, каждая из которых несла свой способ производства, свои социальные проблемы, свои комплексы взглядов на мир и отношения в этом мире людей. Эти взгляды коренным образом отличались друг от друга и в масштабах формации и в пределах больших человеческих общностей — стран и государств. Но христианство, возникшее в первой антагонистической формации — рабовладельческой, гибко применяясь к новым условиям, удерживалось и в последующих.

Отмечая эти черты приспособительности, Гегель писал, что «ведомые крестом» испанцы, не отвергая христианского тезиса всеобщей любви, уничтожили целые поколения американских индейцев, англичане, опустошая Индию, пели христианские благодарственные гимны, а в Европе «наиболее угнетаемые» крепостные и угнетающие их господа ходят в одну и ту же церковь. Примеры такого рода, заимствованные из разных эпох, в том числе из последних десятилетий этого века, могут быть умножены.

Все это делает историю христианства и поныне актуальной темой. Новое осмысление старых фактов и научный анализ новых приобретают не только академический интерес. Человечество утверждает себя в настоящем, критически препарируя свое прошлое. Это в особенности приложимо к такой форме общественного сознания, как религия, где научное препарирование ее истории становится существенным элементом утверждения марксистского миропонимания.

Всматриваясь в причины выживаемости христианства в разных антагонистических формациях, исследователи находят некий общий ключ в самой истории становления этой религии и особенно в том исходном сюжете, которому христианство отвело в вероучении стержневое место. Если вынуть этот стержень из всей массы вероучительных

разработок и деталей, то им окажется человек и его место в мире, смысл его жизни, конечность его дней, возможность воскресения — темы, в определенной мере имеющие «сквозную» — проходящую сквозь века актуальность. Спиритуализовав общественные отношения и самого человека, христианство еще более усилило эту идею вневременного характера своего учения. И поскольку, по верному определению советского историка и социолога Л. Н. Митрохина, «христианство воплощает лишь некоторые абстрактные, наиболее общие реакции и внутренние состояния людей, которые не связаны жестко с исторически изменчивыми условиями»<sup>1</sup>, оно оказывалось способным примениться к этим «сквозным» аспектам психологии антагонистических формаций — состоянию несвободы, подавленности, «несчастливого сознания», ощущению человека «не в форме», человека, нуждающегося в спасении, — вызываемым хотя и разными в различные исторические эпохи обстоятельствами, но одинаково свойственными всякому классовому обществу.

Как известно, время формирования христианства приходится на эпоху Римской империи, которая явилась заключительным этапом социально-политического и духовного развития античности. В области социально-экономической этот этап знаменуется разложением и кризисом рабовладельческого способа производства. В политическом отношении — отмиранием демократических и республиканских форм правления и становлением монархии. В области духовной — это эпоха весьма противоречивых религиозно-философских исканий, происходивших на всех общественных уровнях, и принципиальных переоценок почти всей «шкалы» старых ценностных установок.

Новейшие исследования показывают, что существенная и в определенных аспектах революционная роль в этом процессе «переоценки ценностей» принадлежала (хотя и не однозначно) социальным низам.

Внимательное изучение таких явлений, в целом знаменующих собой, по выражению Маркса, крах античных мировых порядков, позволяет рассмотреть некие общие линии развития общественной мысли данного времени, являющиеся и фоном и субстратом возникающего христианства. Это эсхатология и мессианизм, представления о не-

<sup>1</sup> Л. Н. Митрохин. Научно-технический прогресс и современное христианство. — «Вопросы философии», 1972, № 11, стр. 60.

обходимой всеобщей гибели мира, завершающей старый цикл развития, и появление божественного «спасителя», с которого начинается новый. Этот ожидаемый новый этап — «золотой век», эпоха всеобщей гармонии и благоденствия, где извечное противостояние и противоборство антагонистических сил в мире — Добра и Зла, Правды и Кривды — преодолено, отрицательные начала повержены и противоречия в обществе и природе устранены.

Локальные особенности развития таких идей в разных районах древнего мира не могут укрыть от нас определенную всеобщность этой концепции. Эсхатология и мессианизм оказываются, таким образом, опрокинутым в религиозное сознание, спиритуализованным выражением некоторых наиболее общих социальных мечтаний эпохи. Христианство, сделав их краеугольным основанием своего вероучения, сумело наиболее полно отдалиться мироощущению времени и его потребности в религиозном утешении.

Среди определений, даваемых Марксом религии, в данном случае наше внимание привлекает его замечание о том, что религия, являясь порождением «превратного мира», есть «общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум... его всеобщее основание для утешения и оправдания»<sup>2</sup>. Христианское вероучение как раз и представляет собой такой компендиум превратных представлений о мире человека и его месте в этом мире, оформлявшихся в первые века новой эры как следствие чрезвычайно сложных социальных и духовных процессов.

Мир по этому учению состоит из двух начал — материи и духа. То, что стоит «над всем», высшая надмировая сущность, бог — духовное начало. Мир и человек сотворены богом. Центральной пружиной исторического процесса является «первородный грех» и его фатальные последствия — унаследованная человечеством всеобщая греховность. Другое следствие «первородного греха» — смертность индивида. Христианство, которое декларируется как богоданное учение, включает в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий. Первый этап на этом пути, и с него начинается сама новая религия, — нисхождение на землю бога-сына и его казнь на кресте — искупительная жертва, символизирующая идею спасительности страданий. Заключительный акт, тайные сроки

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

которого представлялись первохристианам близкими, — второе пришествие бога, всеобщий страшный суд, гибель старого мира и чудесное возникновение на его развалинах нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида.

В этой выстраивавшейся христианством общей схеме мироздания нетрудно усмотреть противоречивые начала. Тем не менее как раз они наиболее полно отвечали обстоятельствам времени, выражая и формируя его потребности и психологию. С одной стороны, человек и в обыденном сознании, и в новой религии — «червь», «сосуд греха», «божий раб», слабое и униженное существо, безличная игрушка тех естественных и общественных сил, которые господствовали над ним в неустойчивом повседневном бытии рабовладельческого мира. Такое мировосприятие, такая эмоциональная пастросенность, рождавшаяся поначалу в определенных категориях социальных пизов, в дальнейшем наблюдается и на других общественных уровнях.

С другой стороны, новая религия делает человека из категории «малых мира сего» центром всего мирового процесса. Весь космос, все надприродные силы исполнены одной цели — его «спасения» и обретения им бессмертия, и евангельская мифология и повозаветные этико-нравственные максимы вертятся вокруг этой задачи.

Как общественное движение и как вероучение христианство с самого начала несло в себе и другие противоречивые моменты. Проповедуя антисобственнические, антигосударственные, уравнивательные принципы, выражая ненависть к великой рабовладельческой Империи, отвергая «мудрость века» — многие старые этико-религиозные и социальные устои, возвещая равенство всех людей, первоначальное христианство отображает в категориях веры «горячие участки» самосознания и мироощущения социальных низов. Несомненно это имел в виду Энгельс, когда говорил о первохристианстве как о революционном элементе в истории человеческого духа древности<sup>3</sup>. Сходным образом оценивал эту сторону новой религии В. И. Ленин, подчеркнувший «революционно-демократический дух» и социальные «наивности» ее первого этапа<sup>4</sup>.

Однако эти «стыки» христианства с социальной конъю-

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 478.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 33, стр. 43.

юнктурой породившего его общества не должны заслонить и другой его стороны, вытекающей из самой природы такой формы сознания, как религия, которая интерпретирует связи и реальности мира в мистических категориях трансцендентных сущностей. В первоначальном христианстве это выразилось в том, что реализация его социальных упований выпосится по «ту сторону» реального бытия, перелagается на плечи иррациональных божественных сил. Воздаяние, возмездие, царство всеобщей справедливости «проектируется» в «будущем» мире, а социальные мечтания о равенстве людей переводятся на уровень верочительного равенства в грехе перед богом.

Противоречивость рассмотренных здесь слагаемых идеологии новой религии таила в себе уже с самого начала «гены» последующей трансформации первохристианства — отказ от исходных социальных «наивностей» и примирение с рабовладельческим государством.

Таким образом, марксизм, исходя из своего общего понимания исторического процесса, рассматривает возникновение христианства как закономерный поступательный этап в развитии религиозного сознания древнего мира. Новая религия была обусловлена всем ходом социального и духовного развития рабовладельческого общества. Она возникла как продукт его распада и как иллюзорный выход из неразрешимых общественных противоречий. В своем развитии христианство претерпело существенную эволюцию. Возникнув как религия низов — рабов, вольноотпущенников, бедноты, оно поначалу усвоило некоторые социальные принципы, порождаемые мировосприятием этой среды и подрывавшие идеологию, этико-нравственные устои и ценностные установки разлагающегося мира.

В дальнейшем, в условиях углубления общего кризиса рабовладельческой формации, существенно меняется социальный состав христианских общин и сами их социальные принципы. «Забыв», по выражению В. И. Ленина, о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом<sup>5</sup>, оно теперь оправдывает рабство, освящает частную собственность, становится на путь превращения в государственную религию. Заключительный этап этого пути приходится на начало IV в. — время правления римского императора Константина. Как

<sup>5</sup> Там же.



раз здесь Энгельс усматривает принципиальный водораздел между ранним христианством, обнимающим три столетия его существования, и «мировой религией императора Константина, формулированной Никейским собором»<sup>6</sup>, когда она вступила в союз с рабовладельческим государством, которому некогда предрекала близкую гибель и которое расценивала как олицетворение мирового зла.

Внутри этих первых трех веков, обозначаемых в историографии как раннее христианство, могут быть намечены и некоторые дифференцирующие общую картину внутренние рубежи, из которых наиболее зримым представляется время, когда, с одной стороны, многие элементы вероучения стабилизируются в последних редакциях новозаветных произведений, а с другой — происходит нарастающее изменение социального состава раннехристианских общин и соответственно изменение нигилистического отношения к «плотскому» началу — к внешнему миру. Для этого периода характерно широкое развитие оппозиционных течений, ересей внутри самого христианства.

По степени своей изученности эти первые в двухтысячелетней истории христианства этапы его развития существенно различаются. Довольно хорошо представлено источниками и изучено христианство эпохи Константина. Относительно полно разработаны проблемы предшествующего ему раздела. Но самый начальный период, охватывающий первый век христианства, период, когда происходил основополагающий процесс «плавки» из разных социальных, философских, религиозных компонентов первой религиозной системы, ввиду недостаточности исторических свидетельств оказался наименее раскрытым.

Последние три десятилетия изменили положение. Ряд крупных научных открытий и находок, сделанных в этой области, а также новые исследования отдельных аспектов темы открыли возможность более глубокого освещения и этого начального периода. Вместе с тем назрела необходимость анализа и систематизации тех общих концепций, которые, складываясь и сменяя друг друга на протяжении веков, в конечном счете являлись выражением насущной необходимости для этого раздела науки, — создания общей теории возникновения христианства.

Эти вопросы и составляют содержание книги.

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 476.

## ЭПОХА ФОРМИРОВАНИЯ ХРИСТИАНСТВА. СОЦИАЛЬНЫЕ, ИДЕЙНЫЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие.

*Ф. Энгельс*

Трижды на протяжении примерно полутысячелетия в одном и том же районе возникали мировые державы, державы-гиганты, силой оружия собиравшие в единый политический организм множество разрозненных народов и государств. Древнейшая из них — персидская монархия, простершаяся в период наивысшего могущества (конец VI в. до н. э.) от Бактрии, Согдианы, Вавилонии на востоке до Греции и Египта на западе. Другая — огромная монархия Александра Македонского (30-е годы IV в. до н. э.), которая протянулась от Македонии и Египта на западе до пределов Индостана на востоке. Третья — Римская держава, имея исходной точкой Апеннинский полуостров, подчинила своей власти безмерное множество народов и государств от Египта и верхней части Месопотамии на востоке до британских и испанских берегов Атлантического океана на западе, так что Средиземное море и почти все Черное море стали своего рода внутренними озерами этого сверхгигантского политического организма.

Последствия этих событий для истории древнего мира огромны и разносторонни. Они в известной степени определили исторический путь Средиземноморья на многие столетия. И одной из существенных черт этого пути оказывается синкретизм и синтез — смешение и более органичное соединение многих элементов общественного бытия Востока с греко-римским миром. Разнородные формы и уровни цивилизаций, социально-экономических укладов,

общественных установлений, политических устройств, религий вступали здесь, в этих государствах-гигантах, в сложные отношения противостояния и взаимосвязи, отрицания и заимствования. Эти противоречивые тенденции явились мощным катализатором происходивших здесь процессов сплавления локальных культур и цивилизаций, с их ограниченными горизонтом и задачами, в более всеобъемлющие и широкие культурно-исторические образования.

Римская мировая держава — определенный этап на этом пути. Ко времени, которое можно непосредственно назвать эпохой формирования христианства, римское общество в определенном отношении находилось на повороте истории. В ореоле социальных и политических битв — восстания рабов под руководством Спартака, заговора Катилины, «пробных» диктатур Суллы, Цезаря, Антония — заканчивала свое существование римская Республика. Наступил период Империи<sup>1</sup>.

Эта смена форм государственности знаменовала собой новую ступень в развитии общественных отношений.

Как известно, римское общество было рабовладельческим. Это определение включает в себе довольно сложную картину «социальных рангов и градаций»<sup>2</sup>, в которой отношение индивида к производству оказалось осложненным еще и его изначальным правовым статусом. Таким образом, положение, занимаемое человеком на социальной лестнице, определялось разными факторами — его отношением к средствам производства, обладанием имуществом, сословной принадлежностью и вытекающими отсюда юридическими правами. К концу эпохи Республики это привело к известной многогранности и «спутанности» отношений. Единое в более ранний период понятие «раб» сейчас дифференцируется, распадается на множество категорий, оказывающихся на разных общественных уровнях. Рабы, занятые в сельском хозяйстве, стоят на более низкой социальной ступени, чем городские рабы, занятые в ремесле; рабы, занятые в городской администрации, осознают себя неизмеримо выше тех, кто прислуживает своим

<sup>1</sup> С. Л. Утченко. Кризис и падение Римской республики. М., 1965; Н. А. Машкин. Принципат Августа. М.—Л., 1949; А. Г. Вокшанин. Социальный кризис Римской империи в I в. до н. э. М., 1954.

<sup>2</sup> С. Л. Утченко, И. М. Дьяконов. Социальная стратификация древнего общества (XIII Международный конгресс исторических наук). М., 1970.

хозяевам. Раб, которому его господин выделяет на определенных условиях мастерскую или земельный участок для самостоятельного ведения дела (пекулий), нередко сам использует при этом рабов и, являясь в одном отношении эксплуатируемым, в другом оказывается эксплуатирующим<sup>3</sup>. Картина вовлечения рабов в общественную жизнь конца Республики весьма впечатляюща. Помимо перечисленных категорий, участвовавших в производстве, рабы занимали должности в государственном аппарате, были высококвалифицированными мастерами в разных сферах ремесла, составляли существенную прослойку интеллигентных профессий — писцов, чтецов, библиотекарей, актеров, врачей, поэтов, педагогов.

Многие рабы отличались своей деловой сметкой и, выкупившись на волю и став владельцами торговых предприятий, мастерских, ростовщических контор, активно участвовали в деловой жизни. При всем этом по своему сословному статусу все категории рабов были юридически бесправны. Ни фактически имевшиеся у них семьи, ни имущество не признавались законом.

Многосложны были и общественные градации среди категории свободных. Здесь высшим сословием в конце Республики оставалось сенаторское сословие, восходящее к старой родовитой рабовладельческой знати. Другой привилегированной группой были так называемые всадники — денежная аристократия, которой недостаток родовитости заменяло финансовое могущество. Третья категория, именуемая плебсом, распадалась на множество групп, различающихся по своему имущественному и общественному положению, месту в производстве. Но в целом это категория мелких свободных производителей.

В последний период Республики очень четко определялись две группы плебса — сельский и городской. Сельский плебс помимо мелких землевладельцев состоял и из их разорившейся части — арендаторов, поденщиков и др. Городской плебс в свою очередь представлял собой довольно пестрое явление. Помимо многочисленных объединенных в коллегии групп свободных ремесленников — медников, шерстобитов — здесь складывался многочисленный слой деклассированных люмпен-пролетарских элементов,

<sup>3</sup> Е. М. Штаерман. Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике. М., 1964, стр. 155—159.

вынавших по разным причинам из сферы производства и ведших по существу паразитический образ жизни. Древние люмпен-пролетарии пополюлись за счет хлынувших в города обезземеленных разорившихся крестьян, а также и некоторой части городского населения. Они жили случайными заработками, среди которых продажа своих голосов на выборах и определенным образом вознаграждаемые доносы занимали в бурные годы римской истории не последнее место. Но главным и регулярным источником их существования были раздачи хлеба, организуемые правительством в Риме, и разного рода «даяния», идущие от магистратов городов и патронов. О размерах этой прослойки городского плебса можно судить по тому, что в одном Риме к концу Республики хлебными раздачами пользовались от 200 до 300 тыс. семей. Для этой категории, как и для городского плебса в целом, приобретавшего все большее значение в политической борьбе последнего периода Республики, правящие верхи, делающие карьеру политические деятели, должностные лица ради завоевания популярности давали пышные театрализованные представления, среди которых зрелища кровавых схваток между гладиаторами и бои на аренах цирка с хищными зверями вызывали особый интерес. Клич «Хлеба и зрелищ!» стал содержанием жизненной программы значительной части городского плебса.

Еще одну категорию, значение которой стремительно возрастало, составляли профессиональные солдаты. После того как в последний век Республики был введен новый порядок набора в армию и в солдаты стали принимать независимо от имущественного ценза, сам характер этой важнейшей общественной группы коренным образом изменился. Армия стала профессиональной. Она в основном состояла из людей пеннущих, и военная служба, длившаяся в дальнейшем непрерывно 15—20 лет и более, сделалась профессией и источником дохода. В таких условиях к концу эпохи Республики чрезвычайно возрастает роль полководца.

Забываясь о нуждах своих солдат, обеспечивая их военной добычей, щедрыми наградами, а после окончания длительной службы земельными наделами, удачливый полководец мог рассчитывать найти в них мощную политическую опору. Таким образом, армия становилась социальной группой, значение которой все более возрастало.

Можно назвать еще одну категорию. Это либертины, вольноотпущенники. Освободившись тем или иным законным способом от рабского состояния, они получали гражданские права, но не становились равноправными гражданами. Тавро их рабского происхождения всегда довлело над ними. И не только в психологии общества, но и в его юрисдикции, хотя позднее многие либертины добивались весьма заметного экономического и общественного положения.

Такова сложная схема социальной структуры римского рабовладельческого общества конца Республики. Как и всякая схема, она, разумеется, в какой-то степени упрощает подлинную жизнь, но все же дает нам о ней определенное представление. И хотя в различных провинциях римской державы могли иметь место существенные отличия от намеченного здесь деления, оно позволяет верно уяснить и социальный лик эпохи, и характер тех взрывных классовых сил, которые дали новое направление развитию римского общества и его государственности.

\* \* \*

В 29 г. до н. э., завершив военные походы, на юге Италии высадился Гай Юлий Цезарь Октавиан, приемный сын убитого диктатора Цезаря. Тройной триумф, данный в честь Октавиана, молебствия, пышные игры, приветствия многочисленных делегаций отразили подлинную значительность момента. Закончилась гражданская война. Огромная, пестрая, сбита силой оружия держава, десятилетия разоряемая кровавыми междоусобицами, омраченная страхом, опустошенная духовно, жаждала «сладкого мира»<sup>4</sup>. «Ни львы, ни волки так нигде не злобствуют, враждуя лишь с другим зверьем», — писал Гораций о жестокостях междоусобной войны. То, что не могли сделать ни «ярость Спартака», ни «непобедимый Ганнибал», ни «синеокая орда» германцев, то сделала гражданская война. «Рим своей же силой разрушается»<sup>5</sup>.

И вот наконец наступил час мира. В лаконичных словах префекта города Рима и историка Веллея Патеркула в определенной степени отразилась оценка этого события современниками. Наконец, писал он, гражданские раздоры

<sup>4</sup> Тацит. *Анналы*, I, 1. Перевод А. С. Вобовича.

<sup>5</sup> Гораций. *Эпюды*, 7, 16. Перевод А. П. Семенова-Тяншанского.

потушены, внешняя война погребена, мир восстановлен, безумство оружия всюду приглушено, законам возвращена сила, судьям — авторитет, сенату — величие<sup>6</sup>.

Расчетливый, осторожный, малоталантливый в военном отношении, но одаренный тончайшим политическим чутьем, почти безукоризненный, по остроумному замечанию одного исследователя, «политический... робот»<sup>7</sup>, Октавиан благополучно обошел все подводные камни междоусобиц и, в целом не отличаясь в политических устремлениях от своих противников, тем не менее одержал над ними верх. Сенат оставляет в его руках почти всю полноту диктаторской власти. Для него изобретается наименование Август — податель благ, священный, — приобретающее определенное сакральное значение. Не без поуждения поэты превозносят его как бога и призывают часто поливать его алтарь кровью приносимых в жертву ягнят. С его именем связываются мечтания о грядущем благополучии. Он тот, говорит Вергилий, кто «снова век золотой вернет на латинские пашни, где древле сам Сатурн был царем»<sup>8</sup>.

Одной из удивительных исторических несообразностей эпохи является почти всеобщее мнение современников, что Октавиан вернул римскому народу свободу и старые республиканские формы правления. Возможно, и сам Октавиан уверовал в это, когда предпринимал некоторые действия по реставрации пришедших в упадок установлений старого времени. Во всяком случае в так называемой Анкирской надписи, своего рода политическом завещании, составленном в конце жизни «божественного Августа» и кратко излагающем его деяния, он утверждает, что вернул государству свободу, узурпированную предшественниками. Свои же действия он оценивает как законные, совершившиеся с согласия сената и отвечавшие римской конституции.

Однако уже римский историк Тацит признавал сущность происшедших перемен. Он писал, что Август «сначала покорила своими щедротами воинов, раздачами хлеба — толпу и всех вместе — сладостными благами мира, а затем, набираясь мало-помалу силы, начал подменять собою сенат, магистратов и законы, не встречая в этом противодейст-

<sup>6</sup> *Веллей Патеркул*. II, 89.

<sup>7</sup> С. Л. Утченко. Древний Рим. События. Люди. Идеи. М., 1969, стр. 195.

<sup>8</sup> *Вергилий*. Энеида, кн. 6, 792--794. Перевод С. Ошерова.

вия, так как наиболее непримиримые пали в сражениях и от проскрипций<sup>9</sup>, а остальные из знати, осыпанные им в меру их готовности к раболопию богатством и почестями и возвысившиеся благодаря новым порядкам, предпочитали безопасное настоящее исполненному опасностей прошлому... Итак, — заключает Тацит, — основы государственного порядка претерпели глубокое изменение, и от общественных установлений старого времени нигде ничего не осталось»<sup>10</sup>.

С эпохи Августа (наименование, данное сенатом Октавиану, в дальнейшем заменило имя) Республика прекратила свое существование. Те социальные силы, которые в свое время обусловили ее расцвет, к рубежу новой эры изжили себя, усугубив старые общественные противоречия и породив новые. Антагонизм между рабовладельцами и рабами, между имущими слоями свободного населения и свободной беднотой, между полноправными римскими гражданами и провинциалами, между сенаторским сословием (отпрысками старой римской знати) и экономически могущественным, но неродовитым всадничеством — эти факторы привели к ломке старых республиканских устоев и рождению новых. Следует также иметь в виду, что каждая из сложившихся социальных групп в свою очередь дробилась на множество более мелких общностей, отличающихся по своему положению, социальным запросам, уровню духовного развития. И даже такие категории, как рабы, плебс и люмпен-пролетарские элементы плебса, имели свои различия и противоречия.

Такая социальная атомизация, порожденная внутренними закономерностями развития римского рабовладельческого общества, заключала в себе множество существенных общеисторических последствий, и одним из них явилось крушение Республики.

Государственностроительные замыслы Августа, поскольку они отражали эти закономерности в общих своих направлениях, не отличаются от того, к чему шли его предшественники Цезарь и Антоний. Можно сказать, что эти последние, как олицетворение хода истории, лишь ступени на пути к становлению римского варианта мировой монархии, своего рода «пробные» модели этого варианта.

<sup>9</sup> Прокрипции — списки лиц, объявленных вне закона.

<sup>10</sup> Тацит. *Анналы*, I, 2, 4.



Современная историография делит период Империи на два этапа: принципат и доминат. Первый этап — это время, когда по существу самодержавная (хотя и с некоторыми ограничениями) власть императора еще прикрывается одеждой республиканских установлений и магистратур. Этот этап, который принято исчислять со времени Октавиана Августа, длится первые три столетия и, постепенно трансформируясь, приводит к доминату, второму и последнему этапу в истории Империи, характеризующемуся, в частности, переходом к неприкрытым монархическим формам правления. Примечательно, что императором, с которого начинается этот второй период, сделался сын вольноотпущенника.

Эпоха зарождения и формирования первоначального христианства как целостной религиозной системы приходится в целом на время принципата. Само это название происходит от латинского слова «*princeps*», что означает первый в списке сенаторов, первый гражданин. В этом качестве Август сосредоточил в своих руках высшие государственные должности, которые в республиканские времена замещались непрерывно сменяемыми выборными лицами. Он сделался постоянным верховным командующим — императором, набирал солдат, заботился об их содержании, выполнял дипломатические функции, единолично управлял частью провинций. Он обладал полномочиями народного трибуна и почитался как защитник плебса и республиканско-демократических устоев. По годам его правления велся календарный отсчет лет.

Сенат продолжал существовать, и внешне император с ним считался. Однако, имея возможность изменять по своему произволу состав сената и самостоятельно издавать эдикты, принцепс сделал зависимым от себя и этот республиканский орган. Как цензор (одна из должностей, которую он также порой принимал) принцепс осуществлял надзор за общественными работами. Как эдил — обеспечивал столицу Империи продовольствием. Он обладал исключительным правом чеканить золотую и серебряную монету, осуществлял в качестве верховного понтифика (жреца) надзор за культом. Юрисдикция, финансовое управление, поддержание порядка в столице — множество разнообразных функций и полномочий концентрировалось в руках принцепса.

Такое сосредоточение функций управления государством в одних руках требовало создания подчиненного непосредственно императору огромного чиновничье-бюрократического аппарата. И по мере развития приципата и этот аппарат создавался во многом из людей новых, неименитых, вплоть до рабов и вольноотпущенников, которые нередко игрой случая оказывались вознесенными высоко над своими прежними господами. Такой государственный аппарат находился всецело во власти принцепса и в полной от него зависимости.

В свете изложенного вполне очевидно, что постулируемое Августом (через разнообразные каналы пропаганды — официальные рескрипты, посвятительные надписи, художественную литературу, живопись, монетное дело) утверждение, что введенный им государственный строй есть восстановление республики и возвращение республиканских свобод, не соответствовало действительности. По оценке советского исследователя С. Л. Утченко, «принципат Августа — едва ли не первый в истории пример режима, основанного на политическом лицемерии... Это — государственная система, которая совершенно сознательно и цинично выдавалась официальной пропагандой вовсе не за то, чем она была на самом деле»<sup>11</sup>.

С установлением Империи существенно изменился статус тех огромных территорий, которые Рим завоевал в ходе почти непрерывных (на протяжении нескольких столетий) войн. По мере их завоевания они навсегда утрачивали свою политическую самостоятельность, свою государственность и в значительной степени самобытность общественной жизни, превращаясь в подвластные римской администрации территориальные владения — провинции. Даже к концу эпохи Республики, хотя уже намечаются и иные тенденции, провинции рассматриваются как «поместья римского народа» и в таком качестве оказываются объектом безудержной и почти неконтролируемой эксплуатации. Злоупотребления наместников провинций и произвол откупщиков налогов разрушительно влияли на развитие производительных сил этих стран, подрывали экономику, истощали их ресурсы. Уже Цезарь предпринял некоторые меры к ограничению злоупотреблений. Эти тенденции получили дальнейшее развитие в Империи. Крылатая фраза

<sup>11</sup> С. Л. Утченко. Древний Рим, стр. 210.

(приписываемая императору Тиберию) о том, что умный пастух должен стричь своих овец, но не сдирать с них шкуру, несомненно, отражает общую политику ранней Империи в отношении провинций. Управление ими приобретает более организованный и государственный характер. Налоги взимаются достаточно тяжелые, однако с учетом экономических возможностей. Постепенно провинции начинают рассматриваться как равноправные элементы единого государственного организма, поставляющие Империи не только налоги и товары, но и должностных лиц, солдат, сенаторов, полководцев и даже самих императоров. Провинциям теперь оставляются некоторые возможности самоуправления, строго контролируемого центральной властью, однако создающего иллюзию известной самостоятельности.

Разумеется, римские провинции существенно отличались друг от друга не только в этническом отношении, в отношении языка, географо-климатических особенностей, но и по своему социальному и духовному строю. Образно говоря, они, подобно детям разного возраста, собранным в одной общности, наглядно иллюстрируют, насколько различны были ступени и уровни общественного развития территорий, составлявших Римскую империю.

Западные и северо-западные провинции Рима, в значительной, хотя и разной степени романизованные к этому времени, знают у себя развитое рабство. Но наряду с этим во многих районах еще сохраняется общественный уклад, свойственный первобытнообщинному родовому строю. Восточные же провинции — Малая Азия, Сирия, Египет и другие компоненты тех политических образований, которые здесь возникли задолго до того, как Рим вышел на мировую арену, являют несколько иное социальное и общественное лицо. Здесь развитые рабовладельческие отношения в определенной мере переплелись с социально-экономическими формами и общественным укладом эллинистического и древневосточного мира. В отличие от западной части, где господствующим (помимо местных) стал латинский язык, здесь, в восточных пределах Империи, языком официальным (и вместе с тем литературным) явился греческий.

Весьма существенной является роль восточных провинций в развитии духовной жизни ранней Империи. В течение продолжительного времени они оказывались своего

рода генератором религиозных идей и систем, растекавшихся отсюда по всему Средиземноморью (культ Исиды, Митры, Яхве и др.). Из восточных провинций Империи вышло и христианство.

\* \* \*

44 года у руля правления Римской империи стоял Август, первый из плеяды ранних римских императоров. При нем Империя, которая незаметно «вкралась» в Республику, продолжала укрепляться. Придворные поэты, отливая в пышные художественные образы идейно-политические установки самого императора, утверждают, что нынешний ход событий предопределен еще в незапамятные времена и что Августу свыше предначертано расширить власть Рима до крайних «пределов вселенной». «Римлянин! — возглашается в «Энеиде» Вергилия. — Ты научись пародами править державно. В этом искусство твое! — палатать условия мира, милость покорным являть и смирять войною надменных!»<sup>12</sup>

Установление Империи, таким образом, не было случайностью и не определялось субъективными устремлениями того или иного политического деятеля, но явилось реализацией объективных закономерностей исторического процесса. И если бы в гражданской войне победил не Октавиан, а Антоний, общее развитие римской государственности пошло бы по тому же пути. Однако конкретно-историческое претворение этих общих закономерностей, несомненно, несет на себе влияние частных, личностных свойств и черт тех исторических персонажей, которые стояли у кормила правления.

Империя как форма государственности несла самовластье. И это было детерминировано ходом истории этого района и объективно необходимо. Но обратной стороной здесь явилось огромное влияние личности императора, его характера, психического склада не только на общественную, но и на частную жизнь. Эти объективно вторичные (хотя тоже детерминированные) факторы для современников составляли существенную сторону их бытия. Они влияли на их психологию, этико-нравственные постулаты, религиозные поиски, эстетические потребности. Уместно

<sup>12</sup> Вергилий. Энеида, кн. 6, 851—854.

заметить, что на разных социальных уровнях общества эти факторы влияли по-разному.

Обожествление римских императоров, возведение для них храмов, алтарей, приписание им как богам жертвенных животных (это раньше всего началось в восточных провинциях, где культ царя отправлялся издревле) определенным образом перестраивали общественную психологию. Вознесенный в силу своего положения в государстве высоко над людьми, император получал теперь и небесную санкцию на это. Вокруг его имени начиналась создаваться своего рода мифология. Уже при жизни Августа стали твориться легенды о его родстве с богом Аполлоном, о его «двуединой» природе, обусловленной соитием его матери со священным змеем, об изначальной предначертанности в книге мироздания его появления и роли, что открылось еще во времена его младенчества в чудесных знамениях. Рим был полон рассказов такого рода, и с каждым новым императором в сознании падких на такие вещи римлян множились эти знамения и предречения.

Все это порождало колорит суеверного почитания и официального энтузиазма, которые так ярко отобразились в исторической и художественной литературе того времени. «Если держаться на некотором расстоянии, — писал, суммируя эти материалы известный французский историк Буассье, — и прислушиваться к тому, что делалось в Риме, то слышишь один хор похвал. Все государи, самые худшие, как и самые лучшие, получали неизменно одинаковые почести. Вергилий, поместивший Августа заживо среди небесных созвездий, говорит, что Скорпиону (созвездие Скорпиона. — М. К.) приходится несколько посторониться, чтобы дать место новому светилу. Лукан рекомендует Нерону, когда он будет богом, расположиться в самой середине неба, иначе, если он будет давить слишком на одну сторону небесного свода, ось мира согнется под тяжестью такого великого государя и равновесие вещей будет нарушено. Марциал самым серьезным образом вопрошает, был ли Рим когда-либо так славен и так свободен, как при Домициане»<sup>13</sup>.

Оборотная сторона этой столь верно схваченной картины состоит в том, что неизменными здесь и другие римские императоры, являясь в ряде случаев крупными

<sup>13</sup> Г. Буассье. Картины римской жизни времен Цезарей. М., 6 г., стр. 48—49.

государственными деятелями, предстают в анналах истории как творцы бесконечного ряда преступлений, изощренной жестокости, безправственных актов, вытекающих как из самой природы монархической власти, так и из их частных личностных свойств. Сочинения их современников — Плутарха, Тацита, Светония и других — переполнены свидетельствами такого рода. Пасынок Августа Тиберий, второй по счету император, страпась к концу правления заговоров, пачинает на основе закона об «оскорблении величия» бесконечные судебные процессы против истинных и мнимых заговорщиков, кончавшиеся казнями или одалой. Среди других последствий эти процессы, нагнетавшие страх, вызвали расцвет профессии доносчика. Появились целые группы людей, которые на этом составили себе состояние, поскольку четвертая часть имущества оговоренного переходила к обвинителю. Страх, изощренная жестокость, подозрительность, боязнь грядущего, вероломство стали отныне психологическим фоном жизни нескольких поколений римлян.

После смерти Тиберия на императорский престол преторианской гвардией был возведен внук Тиберия Гай по прозвищу Калигула. Четырехлетнее его правление, закончившееся заговором и убийством императора, было озаменовано казнями, конфискациями, пестрыми оргиями, безудержным расточительством. «Чтобы не вдаваться в подробности, — пишет Светоний, — достаточно сказать, что огромные состояния и среди них все наследство Тиберия Цезаря — два миллиарда семьсот миллионов сестерциев — он промотал меньше, чем в год»<sup>14</sup>.

Родственник Калигулы Клавдий, сделанный преторианцами императором при случайных и трагикомических обстоятельствах, оказался довольно значительным государственным деятелем. При нем террор и произвол были несколько умерены. Однако он сам, став жертвой придворных и семейных интриг, погиб, возможно, от руки своих близких.

Следующим императором преторианцы провозгласили пасынка Клавдия семнадцатилетнего Нерона. При нем политический террор, перемежаемый «простыми» убийствами и невероятным произволом, получил новый размах.

---

<sup>14</sup> Светоний. Жизнь 12 цезарей. Гай Калигула. 36—37. Перевод М. Л. Гаспарова.

Расточительство, распущенность, безмерная жестокость, проявившиеся в убийстве ряда близких ему людей — жены, матери, воспитателя (известного философа Сенеки) и других, — стали обычным явлением. Тацит, приводя длинный перечень подобных деяний, рассказывает, с каким холодным коварством Нерон подстроил убийство своей матери Агриппины, распустив при этом слух, что она, будучи изобличена в покушении на сына, покончила с собой. И хотя, говорит Тацит, едва ли нашелся хоть кто-нибудь «столь тупоумный», чтобы поверить этому, римская знать «с поразительным соревнованием в раболепии» делает вид, что верит. «Тогда же, — пишет Тацит, и это хорошо рисует духовный облик его времени, — произошло много знамений, не имевших, однако, последствий: одна женщина родила змею, другая на супружеском ложе была умерщвлена молнией; внезапно затмилось солнце. Но боги были ко всему этому непричастны, и многие годы Нерон продолжал властвовать и беспренятственно творить злодеяния»<sup>15</sup>.

На исходе 14-го года его правления мятеж, поднятый против императора легатами Галлии и Испании, привел к гибели Нерона. «Он, — писал в своей «Римской истории» Дион Кассий, — правил 13 лет и 8 месяцев. Вместе с ним кончился род Энея и Августа. Событие это незадолго до того предвещали увядшие лавры, некогда посаженные Ливией, и смерть белых кур»<sup>16</sup>. Изодренный, владевший немалыми естественнонаучными знаниями, но отягченный страхом и неуверенностью век усматривал мистическую связь между смертью белых кур, некогда разведенных (по легенде) родоначальницей династии, и гибелью очередного императора.

Падение Нерона обнаружило «тайну императорской власти», состоящую в том, что императором можно сделаться не только в Риме и не только состоя в родстве с зачателем Империи Августом.

После ожесточенной борьбы, в ходе которой выдвигали, а сенат покорно утверждал одного за другим трех императоров, победителем вышел четвертый — Тит Флавий Веспасиан. Веспасиана избрали легионы, дислоцированные на Востоке.

<sup>15</sup> Тацит. *Анналы*, XIV, 12.

<sup>16</sup> Дион Кассий, LXVIII, 29.

Разумеется, вскоре «выяснилось», что масса предзнаменований уже давно предвещала это событие: мощно разросшаяся ветвь на родовом дубе, появившаяся в момент рождения Веспасиана, человеческая рука — символ власти, которую бродячая собака однажды бросила ему под стол, взбесившийся бык, который, разогнав слуг, вломился в столовую и склонил шею перед ложем будущего императора, статуя Юлия Цезаря, сама по себе повернувшаяся во время заседания сената на восток, где в это время находился герой этих знамений.

Веспасиан и его старший сын Тит — единственные императоры этого времени, окончившие свои дни естественным образом. При Веспасиане политика террора была отставлена. Он сосредоточился на приведении в порядок государственных дел, в первую очередь на восстановлении казны. Это к нему восходит приобретенный впоследствии другой оттенок афоризм «деньги не пахнут», брошенный им в связи с введением налога на общественные уборные. Отказ от террора и сопутствующих ему явлений поразил уже привыкших к этому современников, и Светоний не упускает случая отметить в своем жизнеописании цезарей, что Веспасиан отменил даже обыскивание тех, кто по утрам приходил приветствовать его, — штрих, достаточно ярко передающий колорит эпохи<sup>17</sup>.

Следующий император, второй сын Веспасиана Домициан, вскоре, однако, вернулся к прежним формам и начал, по фразеологии современника и очевидца Тацита, уже не «с роздыхами и передышками», а с неослабной силой и как бы «не разжимая рук» душить римское государство<sup>18</sup>.

Это Тацит писал уже после смерти Домициана, погибшего в результате заговора. Но при жизни свирепого императора он, как и другие, делал карьеру и, пользуясь благосклонностью Домициана, занимал высшие магистратуры. Эта двойная жизнь верхов — служение императору и тайное осуждение его — тоже характерная черта времени. Вступая в век Антонинов, немолодой уже Тацит с большим драматизмом подытоживал мироощущение своего сословия при террористическом режиме Домициана<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Светоний. Жизнь 12 цезарей. Божественный Веспасиан, 5, 12.

<sup>18</sup> Тацит. Жизнеописание Юлия Агриколы, 46. Перевод А. С. Бобовича.

<sup>19</sup> Там же, 3.



Новая династия Антонинов, придя к власти на рубеже I и II вв., находилась у кормила правления целое столетие. Это столетие в общем отличается известной стабильностью и внутренним успокоением. Уже при первом императоре Нерве были прекращены судебные процессы об «оскорблении величия», многие из осужденных освобождены, доносчики наказаны. В век Антонинов была сформулирована концепция царской государственной власти, которая в зависимости от ее характера может быть благодетельной для общества или вредоносной. Известный ритор Дион Хризостом, подвергшийся преследованиям при Домициане, различает две категории такой власти — тираническую и монархическую. Примером тирана для современников служил Домициан. Он безразличен, жесток, алчен, приносит подданным бедствия и, хотя окружает себя стражей, живет в страхе. «Истинная» же царская власть — монархия — лучшая форма правления, и подлинный монарх — высшее олицетворение государственности. Он — образец общественного служения. Он справедлив, честен, доступен, прост. Ему покровительствует Юпитер и возносит хвалу народ.

Альтернатива, которая вставала перед общественной мыслью начала Империи — республиканская или монархическая форма правления, — теперь полностью снималась. Монархия стала пезыблемой реальностью, и проблема заключалась лишь в том, чтобы во главе государства стояли «хорошие» монархи. Этому в сознании определенных слоев общества соответствовали императоры династии Антонинов. И лишь последний из них, Коммод, воскресив некоторые черты правления Калигулы и Нерона и за это убитый заговорщиками, открыл новый ряд «плохих» императоров, правивших уже в III в.

Первый век Империи существенно изменил соотношение социальных сил. Старая римско-италийская аристократия, необычайно влиятельная и могущественная как экономически, так и своими сословными привилегиями, почти полностью исчезла. Новые люди и целые сословия выносятся колесом Фортуны наверх. По преимуществу это были средние, наиболее жизнеспособные сословия рабовладельческого общества. Плебс ничего не приобрел, и его люмпен-пролетарское крыло и в эпоху Империи кормится подачками со стола императора или честолюбивых патროнов. Роль провинций в экономической и политической

ской жизни Империи непрерывно возрастает. Почти столетняя борьба Империи против сената коренным образом изменила его состав и характер. Старая аристократия почти полностью вымерла. Ее заменила новая знать, среди которой значительное место заняли провинциалы. Возрастала и роль армии как социальной и политической силы, и нередко сами императоры становились игрушкой в ее руках.

Несмотря на все внутренние потрясения, ранняя Римская империя продолжала неуклонно расширять свои пределы. При Августе было закончено завоевание Испании, велись военные действия на Дунае, где были образованы провинции Норик, Реция, Паннония. Северная граница Империи прошла по верхнему и среднему Дунаю. Велись, хотя менее успешно, действия в прирейнских областях. При Клавдии была присоединена значительная часть Британии, Мавритания, часть Фракии. При Нероне введены гарнизоны в южную часть Таврического полуострова (Крым) и присоединено вассальное царство Понт в южном Причерноморье. При императорах династии Флавиев были захвачены территории по среднему и нижнему Рейну на западе и Малая Армения и Коммагена на востоке. Траян присоединил Дакию на Дунае, укрепил влияние Рима в Боспорском царстве, захватил земли по рекам Тигру и Евфрату и, завоевав столицу Парфии Ктесифон, вышел к Персидскому заливу. Римская империя достигла своего апогея. С ее границ «просматривались» два океана — Атлантический и Индийский. Три моря — все Средиземное, значительная часть Черного и южная оконечность Каспийского — и две величайшие реки — Нил и Дунай — разместились в ее пределах. Римская империя приобрела в глазах современников вселенский характер. «Пределы вашей державы, — говорил знаменитый философ Элий Аристид в речи, обращенной к императору Марку Аврелию, — широко раздвинулись, и нельзя измерить то, что они обнимают. Все подчинено вам: все города, народы, гавани, местности... И Красное море, и водопады Нила, и Меотидское озеро, о которых прежде говорили как о пределах земли, теперь для вашего города как бы забор для двора. Так велика и пространна ваша держава»<sup>20</sup>. В устах панегиристов весь населенный мир превращен ра-

<sup>20</sup> Элий Аристид, XXVI, 28.

бовладельческим Римом в «единый город» и единое сообщество, где всякий «достойный доверия» может стать членом этой огромной всечеловеческой семьи.

\* \* \*

«... При беспристрастном отношении к источникам нетрудно заметить, что именно при Империи политические деятели, юристы, философы, писатели уделяют рабам и рабству гораздо больше внимания, чем при Республике... Несмотря на крупнейшие рабские восстания II—I вв. до н. э., римские деятели того времени еще не задумывались особенно глубоко над проблемой рабства, принимая и самое рабство и рабские восстания как само собой разумеющиеся... При Империи, хотя значительные рабские движения отсутствуют, положение меняется. Пожалуй, мы не найдем ни одного писателя того времени, который так или иначе, прямо или косвенно не коснулся вопроса о рабах. С I по III в. «рабский вопрос» не сходил с повестки дня»<sup>21</sup>. Это существенное изменение, подмеченное советским исследователем Е. М. Штаерман на основе проработки огромного числа исторических источников, вводит нас в круг сложных социальных и психологических явлений эпохи<sup>22</sup>.

Одно из них — общее отношение к труду. Высшие сословия рабовладельческого класса устами своих идеологов выражают презрение к тем (не только рабам, но и свободным), кто вынужден добывать себе пропитание подобным образом. Шерстобиты, сукповалы, сапожники, медники оказываются объектом высокомерного презрения. Их невежество, легковерие, готовность следовать за любым шарлатаном воспринимаются как следствие их занятий низменным, оупляющим трудом. В одном из своих произведений Лукиан так характеризует ремесленника: «... ты будешь жить в неизвестности, имея небольшой и недостойный заработок. Ты будешь недалек умом, будешь держаться простовато. Друзья не станут искать твоего общества, враги не будут бояться тебя, сограждане — за-

<sup>21</sup> Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971, стр. 167.

<sup>22</sup> Сведения о жизни и укладе разных социальных групп римского общества содержатся в глубоких и увлекательных работах М. Е. Сергеевко: «Простые люди Италии» (М., 1964), «Ремесленники древнего Рима» (Л., 1968), «Жизнь древнего Рима» (М.—Л., 1964), «Помпеи» (М.—Л., 1949).

видовать. Ты будешь только ремесленником, каких много среди простого народа...»<sup>23</sup>

Такое отношение верхов общества к представителям трудовых профессий характерно не только для западной части Империи, но и для восточной. Уместно вспомнить, что еще во II в. до н. э. в апокрифической книге Бен Сиры сформулировано положение о том, что тот, чье «сердце» занято проведением борозд на пашне, кто погоняет волов и думает о корме для телят, кто вертит гончарный круг или имеет дело с пылающим горном, не может претендовать на удел с мудрыми<sup>24</sup>. Можно полагать, что такие взгляды удержались среди верхов иудейского общества и в более позднюю пору.

Это пренебрежение, имеющее определенную социальную окраску, еще более углубляется, когда дело идет о «проказливых» рабах, которые падеялись, помимо перечисленных выше, еще множеством других низменных качеств, вытекавших, по мнению идеологов рабовладения, из самого рабского состояния.

Итак, несмотря на отсутствие в эпоху ранней Империи крупных восстаний рабов, антагонизм между рабами и их хозяевами в целом усилился. В сочинениях древних авторов приводятся многочисленные рассказы такого рода. Описывается строптивость рабов, их враждебность господам, их готовность бежать, нанести им ущерб, учинить донос, даже убить, рискуя при этом собственной жизнью. В одном из писем Сенека, утешая своего корреспондента по поводу бегства его рабов, замечает, что это еще не самое плохое, что могло случиться. «... Мои рабы разбежались». Что за беда? — пишет он. — Есть люди, которых они ограбили, на кого донесли, кого убили, предали, над кем падглумились, кого отравили, оклеветали. То, на что ты жалуешься, все уже случилось со многими»<sup>25</sup>. В письме к некоему Ацилию Плиний Младший описывает «страшное дело», которое претерпел от своих рабов некий разбогатевший вольноотпущенник Ларций Македон. «Он мылся у себя в форманской усадьбе, — рассказывает Плиний. — Вдруг его обступили рабы, один схватил за горло, другой стал бить по лицу, третий стал колотить по

<sup>23</sup> Лукриан. Сповідання, или Жизнь Лукриана, 9, 13. Перевод Э. В. Дьял.

<sup>24</sup> И. Д. Амосин. Эллинистический идеолог рабства. — «Вестник древней истории», 1954, № 1, стр. 144—145.

<sup>25</sup> Сенека. Письма к Луцилию. 107.

груди и по животу... Сочтя его уже бездыханным, они бросили его в раскаленное подполье... Видишь, скольким опасностям, скольким обидам, скольким издевательствам мы подвергаемся! Никто не может быть спокоен, потому что он снисходителен и мягок: господ убивают не по размышлению, а по злобности»<sup>26</sup>.

С другой стороны, острая ненависть к «грязной черни» и «худшим из рабов» как выражение общего классового антагонизма определяет позицию значительных групп рабовладельческого общества. Жестокие физические наказания — плети, пытки, заковывание в кандалы и не менее тяжелые нравственные страдания, причиняемые рабу всем укладом жизни, составляют еще в целом норму этой эпохи. Упомянутый Ларций Македон, на которого подняли руку его рабы, по оценке самого Плиния, был человеком «гордым и жестоким». Ювенал рисует облик другого персонажа, хозяина «дрожащего дома», для которого процесс клеймения раба и пытки — приятное времяпрепровождение, а свист бича — музыка<sup>27</sup>. В связи с напущенным во второй половине I в. н. э. убийством префекта города Рима Педания Секунда, которое совершили рабы его городской фамилии, в сенатской речи сенатор Гай Кассий так выразил отношение своего сословия к «рабскому вопросу»: «Предкам нашим, — заявил он, — расположение умов рабов всегда казалось подозрительным, хотя бы они родились на тех же полях и в тех же домах и немедленно встречали любовь господ. А теперь, когда наши фамилии состоят из людей (чуждых) племен с совершенно другими обычаями, другими верованиями или не имеющими никаких (верований), то такую пеструю толпу можно удержать только страхом»<sup>28</sup>.

Таким образом, в эпоху Империи движение рабов принимает иной, по сравнению с Республикой, характер. Нет крупных восстаний, но каждая фамилия потенциально таит в себе рабскую угрозу, и вопрос, поставленный упомянутым Гаем Кассием относительно того, как жить «одним» господам среди «более многочисленных» враждебных рабов, из частной и внутренней проблемы фамилии становится общегосударственным вопросом. Государство решало

<sup>26</sup> Плиний Младший. Письма, III, 14. Перевод М. Е. Сергеевко.

<sup>27</sup> Ювенал. Сатиры, XIV, 15—25.

<sup>28</sup> Тацит. Анналы, XIV, 44.

его двояким образом<sup>29</sup>. С одной стороны, оно принимало на себя карательные функции, которые раньше по обычаю (если не считать крупных движений рабов) были исключительной прерогативой главы фамилии и не регулировались законами государства. Одним из наиболее ярких законодательных актов этого рода явился принятый в первые десятилетия принципата и сохранившийся еще в III в. так называемый Силанианский сенатусконсультум, по которому рабы каждой фамилии несли своего рода круговую поруку за безопасность господ. В случае убийства господина все рабы, находившиеся под одной крышей с убитым, независимо от степени их причастности к этому, подвергались казни. Наиболее впечатляющей реализацией этого закона явилась казнь четырехсот рабов (не исключая женщин и детей) фамилии упомянутого выше Педания Секунда.

Это сенатское определение в дальнейшем совершенствовалось отнюдь не в пользу рабов. Так, при Траяне круг людей, попадавших под его действие, существенно расширился<sup>30</sup>: не только рабы, которым убитый завещал свободу и, следовательно, сдвали враждебные ему, но и вольноотпущенники, дава им освобожденные и даже такие высокие их категории, как получившие «право кольца». Это право ношения золотого кольца, дарованное наиболее состоятельным вольноотпущенникам еще Августом и в дальнейшем получившее распространение, открывало им путь к занятию видных должностей и освобождало почти от всех обязанностей по отношению к своим бывшим владельцам. Теперь и они оказались в губительной сфере действия Силанианского декрета.

Многие другие установления эпохи Империи содержат карательные санкции против рабов<sup>31</sup>. Раб должен безопасность господина ставить выше собственной и, не считаясь с собой, прийти ему под страхом наказания на помощь. Раб, пытающийся обманным путем попасть на военную службу, карался смертью<sup>32</sup>; раб, «гадавший» о жизни хозяина, что рассматривалось как акт вредоносной магии, приговаривался к распятию; раб, оскорбивший свободного

<sup>29</sup> Детально этот вопрос раскрывается в кн.: *Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения. . .*, стр. 195.

<sup>30</sup> *Дигесты*, XXIX, 5, 10, 1; 5, 11.

<sup>31</sup> Там же, 5, 1, 28.

<sup>32</sup> Там же, XLIX, 16, 11.

человека, наказывался оковами, плетью, ссылкой на рудники.

Бегство рабов, являвшееся одной из существенных проблем этой эпохи, всячески пресекалось<sup>33</sup>. Беглым считается не только тот, кто бежал, но и тот, кто имел намерение это сделать. Поиски беглого становятся делом не только владельца, но и государства. К ним привлекались и должностные лица.

Виновные в укрывательстве наказывались. Поиски разрешалось вести в любой вилле, не исключая и императорских владений.

При Антонинах государство отказалось от использования свидетельских показаний раба против господина. Доносы этих «домашних обвинителей», на которые современники смотрели как на своего рода «рабскую войну», связанную при террористических режимах некоторых прежних императоров, сейчас были признаны неправопособными. Этим, по словам Плиния Младшего, рабы были снова возвращены к повиновению и страху<sup>34</sup>.

Время от времени рабовладельческое общество напоминало и вольноотпущенникам про их рабское прошлое. Помимо аристократического пренебрежения к ним имели место попытки получения патронами права возвращать своих вольноотпущенников к прежнему состоянию. Иногда императоры предпринимали такие санкции против отдельных лиц. Отпущенник, осмелившийся жепиться на своей бывшей владелице, жене патрона или его дочери, подвергался отправке на рудники.

Но наряду с карательными функциями государства, направленными против рабов, уже с самого начала Империи получают развитие тенденции ограничения жестокости рабовладельцев и ослабления их всевластия в фамилии, этой первичной клетке рабовладельческого организма, где немногие господа и более многочисленные рабы составляли внутренне противоречивое единое сообщество.

Эти тенденции по мере развития империи как формы государственной власти развиваются. В «Дигестах» — сборнике цитат из сочинений римских юристов и другой дошедшей до нас юридической литературе встречается немало сведений о регулировании отношений между рабами

<sup>33</sup> Дигесты XXI, 1, 7, 1; XI, 4, 1, 1—2.

<sup>34</sup> Плиний Младший. Панегирик, 42.

и их владельцами. Эти разрозненные и порой противоречивые акты стихийно выражают объективные веления времени. «Повиновение рабов, — говорится в рескрипте императора Антонина Пия, адресованном одному из своих корреспондентов, — следует обеспечивать не только властью, но и умеренностью и достаточным содержанием, и справедливостью в требованиях работы. Таким образом, ты и сам должен заботиться о рабах и обходиться с ними умеренно и справедливо, чтобы ты мог их легко успокоить. Если же окажется, что ты не способен нести расходы (по их содержанию) или что ты осуществляешь свое господство с чрезмерной жестокостью, проконсул будет вынужден от моего имени заставить тебя их продать, дабы они не učinили против тебя чего-либо еще более мятежного»<sup>35</sup>.

Помимо таких соображений стремление ограничить «безмерное свирепствование» господ было вызвано и тем, что рабы и вольноотпущенники стали играть значительную роль во всех сферах жизни рабовладельческого государства. Невозможно представить себе римское общество без этих огромных масс деятельных, предприимчивых, закаленных тяготами своего рабского бытия людей, овладевших всеми профессиями, пропикших во все сферы производства, занимавших места почти во всех звеньях государственного аппарата (исключая только армию). Поэтому вторжение государства в отношения основной ячейки общества — фамилии, вздревле являвшейся твердыней всевластия господина над рабом, надо рассматривать не как субъективный акт того или иного императора, а как выражение объективного хода исторического процесса. •

На протяжении первых веков новой эры ограничивается применение пыток, законодательно преследуется превышение «меры» при пытке, запрещается без суда убивать рабов, продавать их для сражений с дикими зверями, для превращения в гладиаторов, держать их пожизненно в оковах<sup>36</sup>. На более позднем этапе известны случаи законодательного ограждения раба от безосновательных оскорблений со стороны чужих господ. Рядом актов постепенно укрепляются имущественные права рабов, выведенных на

<sup>35</sup> Цит. по: Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения. . . , стр. 213.

<sup>36</sup> Digestы, XLVIII, 18, 1, 8; XLVII, 10, 15, 42; XLVIII, 8, 11, 1-2; XLVIII, 19, 35.



пекулий, и в пределах их производственной и предпринимательской деятельности за ними признается некоторая правоспособность<sup>37</sup>. Юристы того времени хорошо различают разрыв между гражданским правом, по которому раб «не может владеть», и «естественным правом», по которому он фактически «владеет», и отдают предпочтение последнему<sup>38</sup>.

Определенные сдвиги наблюдаются и в отношении матримониальных дел. Хотя семейные отношения рабов по-прежнему рассматривались не как узаконенный брак, а лишь как сожитительство, возникавшие при этом в реальной жизни имущественные и иные казусы требовали юридического регулирования. Эта потребность оказывалась особенно настоятельной, когда дело касалось жилищных рабов, владевших имуществом, рабами и находившихся в деловых отношениях с различными социальными группами общества. Ряд юридических актов того времени регулирует эти вопросы.

В некоторые периоды этой эпохи рабы привлекались и к отпращиванию культа. Так, при Августе учрежденные им культы Ларов перекрестка и Гения императора, культы, по преимуществу предназначенные для свободных пизов общества, обслуживались также вольноотпущенниками и рабами. По оценке Е. М. Штаерман, при Августе и его ближайших преемниках эти категории составляли здесь подавляющее большинство<sup>39</sup>.

Сходные тенденции наблюдаются и в политике государства по отношению к вольноотпущенникам. Наряду с актами аристократической неприязни и пренебрежения к этим низкородным «выскочкам»<sup>40</sup> в целом положение для этой категории складывалось благоприятно. Они занимали значительные позиции в ремесле, торговле, экономике в целом, располагаясь в соответствии со своим имущественным положением и способностями на разных ступенях общественной лестницы, иногда добираясь до самых верхних ступеней. В стихотворении Стация, посвященном императорскому вольноотпущеннику Клавдию Этруску,

<sup>37</sup> Digestы, XII, 2, 20; XV, 1, 7, 5; XLV, 1, 38, 7—8; XLIV, 7, 14; XXXVIII, 8, 6, 7.

<sup>38</sup> Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения..., стр. 220.

<sup>39</sup> Там же, стр. 197.

<sup>40</sup> Светоний. Жизнь 12 цезарей. Клавдий, 25; Тацит. Анналы, II, 85.

так обрисовывается круг его государственных занятий: «Ты управляешь достоянием нашего священного владыки. В твоём ведении богатства, которые посылают все народы, и подати, которые платит обширный мир... Легче пересчитать листья в лесу и капли зимних ливней, чем нести твою работу. Ты быстро подсчитываешь, какие суммы требуются для римских войск, стоящих под разным небом; какие нужны для наших трев и храмов, для углубления рек, для плотин, ограждающих от наводнений; для дорог, протянувшихся длинной цепью. Ты думаешь о том, сколько золота должно сверкать в обширных подвалах нашего повелителя, сколько кусков руды должно быть переплавлено на статуи богов и сколько металла громко зазвенит, приняв чеканку италийской монеты. Тебе редко удастся отдохнуть; твоё сердце закрыто для удовольствий; твоя пища скудна, и никогда глоток вина не ослабляет твоего усердия»<sup>41</sup>.

Несмотря на апологетический тон, этот отрывок хорошо очерчивает круг общеперских дел, лежавших на этом вольноотпущеннике. Он — правая рука императора и к нему сходятся важнейшие нити управления огромным государством.

Разумеется, такие взлёты либертинов до положения крупнейших чиновников государства явление исключительное. Но и другие, проявляя большую жизнеспособность, успешно выбивались «в люди» — обзаводились своим «делом» — красильнями, хлебопекарнями, сукновальными, гончарными, сапожными, ювелирными мастерскими, торговыми лавками, тавернами — достигали имущественного благосостояния, сами обзаводились рабами и в некоторых случаях прибывались к высшим сословиям<sup>42</sup>.

Так, в процессе развития рабовладельческого способа производства и его производительных сил, сквозь противоречия и случайности разнородных императорских установлений и деяний просматриваются некие объективные закономерности хода истории. Одна из них — своего рода «деформация» традиционных сословий и «перетекание» значительных людских масс из одних социальных общностей в другие. Вольноотпущенники и потенциальные вольноотпущенники — состоятельные рабы в процессе измене-

<sup>41</sup> Цит. по: М. Е. Сергеенко. Жизнь древнего Рима, стр. 332.

<sup>42</sup> Там же, стр. 276—294.

ния их отношений к средствам производства фактически переливаются в класс рабовладельцев. С другой стороны, свободные нищие, разорившиеся низы общества различными путями оказываются в сословии рабов. При династии Антонинов это получает и некоторое законодательное выражение: свободный римлянин вопреки прежним установлениям мог теперь законно продать себя в рабство<sup>48</sup>.

\* \* \*

Очерченные выше процессы определили и характер духовной жизни эпохи формирования христианства. Ее мышление, мировоззрение, категории ценностей, этико-правственные и моральные постулаты в конечном счете были обусловлены социальными факторами.

Для римского общества, раздираемого глубокими социальными и сословными противоречиями, в течение многих десятилетий испытывавшего тяжчайшие последствия гражданских войн и террористических режимов, законы движения истории переставали быть абстракцией. На каждом общественном уровне так или иначе вставал вопрос о движущих силах, управляющих миром, о причинности явлений каждодневного бытия. Чем определяется течение жизни отдельного человека и целых сообществ? Что лежит в основе их благополучия и несчастий, их взлетов и падений — рок, «непреклонная необходимость», случайность?

«... Среди величайших мыслителей древности и их учеников и последователей, — размышляет на эту тему Тацит, — можно обнаружить приверженцев противоположных взглядов, и многие твердо держатся мнения, что богам нет ни малейшего дела ни до нашего возникновения, ни до нашего конца, ни вообще до смертных; вот почему так часто жизнь хороших людей безрадостна, а счастье выпадает в удел дурным. Другие, напротив, считают, что жизненные обстоятельства предсказаны роком, но не вследствие движения звезд, а в силу оснований и взаимосвязи естественных причин; при этом, однако, они полагают, что мы свободны в выборе образа жизни, который, будучи единожды избран, влечет за собой определенную последовательность событий. И отнюдь не то зло и благо, что признается таковыми толпой; многие, одолеваемые,

<sup>48</sup> Дигесты, XL, 5, 24, 6.

как мы себе представляем, невзгодами, счастливы, тогда как иные, хотя и живут в богатстве и изобилии, влечат жалкое существование, ибо первые стойко переносят свою тяжелую участь, а вторые неразумно пользуются своей удачливой судьбой. Но большинство смертных считает, что будущее предопределено с их рождения»<sup>44</sup>.

Эта идея предопределенности всего происходящего простиралась не только на отдельного человека, но и на жизнь целого государства. В «Энеиде» Вергилия само возникновение Рима и его последующее превращение в мировую державу, признанную «народами править державно», предначертано в отдаленнейшие времена. Это его удел, его мистическая доля, и в таком смысле ее реализация столь же исторически неизбежна, как и необходима. Более того, эта необходимость, проявляющаяся как роковая необходимость, как частица мирового правопорядка, тем самым приобретает оттенок справедливого миропорядка<sup>45</sup>. И факторы, мешающие реализации этой «справедливой» необходимости, становятся лишь фоном, который тем резче очерчивает непреложность велений рока. Это в полной мере относится и к персонажам, через которых такие веления претворяются в истории. Сам Август и его роль предопределены задолго до его рождения. Судьбы других деятелей также предопределены, и противиться этим высшим велениям невозможно. «*Volentem ducunt fata, polentem trahunt*» («Желающего подчиниться судьба ведет, нежелающего — тащит») — в этой стоической сентенции хорошо передано господствующее воззрение эпохи, главенствующее и в вульгаризованной философии, и в обыденном сознании. Суеверия пронизывают все стороны жизни. События и явления, ничем друг с другом не связанные, сплетаются в некие мистические ряды. Все хотят знать предначертания судьбы, все с трепетом внимают предречениям бродячих пророков, таинственным оракулам сивилл. Появление кометы в небе, рождение теленка о двух головах, сильные грозы, извержения вулканов, сновидения, полет птиц, положение внутренностей жертвенного животного — все приобретает вещий характер и толкуется как подлежащие разгадке знамения. И в этом отношении «низкая чернь» и сановные верхи общества мало различались.

<sup>44</sup> Тацит. *Анналы*, VI, 22.

<sup>45</sup> Ср. С. А. Ошеров. *История, судьба, человек в «Энеиде» Вергилия*. — Сб. «Античность и современность». М., 1972, стр. 318.

Просвещенные и утонченные Тацит, Светоний, Плутарх с тщательностью архивариусов фиксируют в своих сочинениях такого рода «факты» и верят в их истинность<sup>46</sup>. «Это было время, — писал Энгельс в своей работе «К истории первоначального христианства», — когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно нескритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха»<sup>47</sup>.

По-видимому, у многих народов древности в «смутные», наполненные потрясениями периоды их истории возникал сходный психологический феномен — надежда на чудесное избавление. В древневосточных цивилизациях это вылилось в системы сложных сотерологических и мессианских идей, в целом сводящихся к ожиданию спасителя. Характер выражения идей отличался локальными особенностями и носил на себе специфические черты данного народа и эпохи. Но общее, что сближает образы спасителей, складывавшиеся у разных народов, это их сверхприродные «связи» — их близость к божеству, реализация ими воли божества или олицетворение его самого. Такие идеи, по образному выражению одного исследователя, словно разряды электрической энергии, пронизывали всю атмосферу древнего Востока<sup>48</sup>. И еще за два тысячелетия до возникновения христианства мы встречаем их в некоторых древнеегипетских текстах, затем в древней Вавилонии, в иранской религии зороастризма, в древнем иудаизме, в религиозных исканиях эпохи эллинизма<sup>49</sup>, в распространившемся на рубеже новой эры митраизме, в религиозно-философских воззрениях кумранской общины<sup>50</sup>, стоящей непосредственно у истоков христиан-

<sup>46</sup> Тацит. *Анналы*, VI, 22.

<sup>47</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.*, т. 22, стр. 475.

<sup>48</sup> E. Norden. *Die Geburt des Kindes*. Leipzig—Berlin, 1924, S. 56.

<sup>49</sup> Ср. И. А. Машкин. Эсхатология и мессианизм в последний период римской республики. — «Изв. АН СССР», серия истории и философии, 1946, т. III, № 5, стр. 441—443.

<sup>50</sup> «Тексты Кумрана», вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского и комментарий И. Д. Амусина. М., 1971, стр. 22, 100 и др.

ства, и в некоторых других идейных движениях древности.

С идеей мессанизма тесно связана эсхатология — мистическое учение о конце мира, о его predetermined закате и последующем обновлении, основанное на выработанном древностью представлении о циклах развития живой и неживой природы. В эсхатологии это не очень последовательно приобретает еще и этико-правственный и социальный аспекты — порча нравов, греховность, несправедливое судейство, обиды, папосимые «сироте и вдове». Закат или гибель мира оказывается в этих представлениях внутренне необходимым завершением цикла, своего рода чертой, подводящей итог предшествующему ходу истории и открывающей новый цикл. Этот новый этап во всех эсхатологических системах оказывается своего рода золотым веком, временем господства правды, справедливости, блаженной жизни, устройством которой является божий посланец, мессия. «И почиет на нем дух господен, — живописует иудейский пророк Исая деяния грядущего мессии, — дух премудрости и разума, дух света и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом господним исполнится и будет судить не по взгляду очей своих и не по слуху ушей своих решать дела. Он будет судить бедных по правде и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст своих поразит землю, и духом уст своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл его правда и препоясанием бедр его истина. Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... Не будут делать зла и вреда на всей святой горе моей...» (11, 2—6, 9). В этой ирреальной картине будущего золотого века нетрудно рассмотреть и некоторые черты социальных утопий древности.

Спустя семь столетий в другом «углу» Средиземноморья римский поэт Вергилий, оценивавший события своего времени также как переломный момент и поворот к «благодатному веку» Сатурна, вводит сходные фантастические образы и идеи. Мир, «что плывет под громадою выгнутой свода», кардинально преобразится: «Почва не будет страдать от мотыг, от серпа виноградник; освободит и волов от ярма хлебопашец могучий». В обновленном, счастливом грядущем мире презрешный для верхов римского общества труд отпадет: земля будет родить сама, и козы

сами понесут домой «молоком отягченное вымя». Исчезнут людские пороки, а с ними и «несчастный» страх. Грозные львы не будут вредить стадам, а змея — олицетворение злого начала в мире — «сгилет навеки»<sup>51</sup>. Исайя «тему змеи» решает иначе. У него она в царстве будущего просто утратит свою «змеиную» сущность — перестанет творить зло (11, 8—9).

Сходные утопические картины будущего занимали, насколько мы можем судить, значительное место в общественной жизни древнего мира. Фантастические «острова Солнца», описанные греческим писателем Ямбулом, где нет рабов и господ, где все люди живут в согласии и сама природа, подчиняясь этой социальной гармонии, обильно кормит блаженных островитян<sup>52</sup>, или картины грядущей счастливой жизни без труда и забот в обстановке дарованной небесами справедливости, законности, всеобщего согласия и любви из пророчеств Сивиллы<sup>53</sup> и другие дают яркое представление о мессианском характере социальных мечтаний эпохи.

Таким образом, в истории общественной мысли древнего мира эсхатология и мессианизм прежде всего предстают как существенные элементы некоей общей для целой эпохи религиозно-философской концепции исторического процесса. Эта концепция различным образом трактовалась на востоке Средиземноморья и на западе. В Риме превалирует идея предопределения, и обновление миропорядка обуславливается уже самим циклическим ходом истории. Это наиболее четко выражено в IV эклоге Вергилия. В мессианских же представлениях, выработавшихся на Востоке, элемент конечной роковой предопределенности гибели мира и установления нового царства несколько смягчается: человек наделяется промежуточной свободой выбора этико-нравственного поведения, что будет иметь определенные последствия в «конечные времена». Это довольно ясно выражено в Уставе кумранской общины, где говорится, что до определенного «назначенного» тайного срока в «конце дней», когда произойдет предопределенное сражение между воинствами духа

<sup>51</sup> Вергилий. Буколики, Эклога IV. Перевод С. Шервинского.

<sup>52</sup> В. П. Волгин. Предшественники современного социализма в отрывках из их произведений. М., 1928, стр. 30.

<sup>53</sup> J. Geffken. Die Oracula Sybyllina. Leipzig, 1962 (например, стр. 66, III, 355 сл.).

света и духа тьмы, до этого времени «сердце мужа», находящееся на распутье между этими двумя началами, обладает возможностью выбора<sup>54</sup>.

Энгельсу принадлежит важная мысль о парастании роли духовного фактора в общественном сознании эпохи формирования христианства, что в конечном счете было обусловлено социальными причинами. Большой исторический материал, накопленный за последнее столетие, открывает возможность некоторой конкретизации этого положения.

Новая монархическая форма государственности и новые аспекты «рабского вопроса», который, как мы видели, стал играть роль все более активного фермента во всей жизни Империи, обусловили новые взгляды на проблемы соотношения общества и личности, личностной ценности индивида, духовной свободы. Если при Республике значение личности (поскольку речь идет о высших сословиях) определялось ее общественными функциями и набором определенных узаконенных традиций «добродетелей», то в процессе становления Империи и распада старых общественных связей все это претерпевает существенные изменения.

Старые нормы общественной морали, твердое следование «нравам предков», древним религиозным установлениям, семейному домострою, старым нормам отношения с государством и общиной, старым критериям добра и зла и вытекающим из этого понятиям о доблести, чести — весь этот нравственно-психологический комплекс, выросший на почве Республики, разумеется, не исчез бесследно с установлением Империи. Однако новые времена формировали иные общественно значимые типы личности, и столкновение одного с другим определило весь дальнейший ход развития духовной жизни.

В работе советского исследователя Г. С. Кнабе, содержащей глубокий социально-психологический анализ этих явлений, обрисован такой новый тип личности на высшей ступени общественно-политической лестницы — в сенате<sup>55</sup>. В отличие от «честных», по характеристике Тацита, людей большинства сената, играющих там, однако, лишь номинальную роль, эти «новые» вышедшие откуда

<sup>54</sup> Устав кумранской общины, IV. Перевод К. Б. Старковой.

<sup>55</sup> Г. С. Кнабе. «Multi bonique» и «pauci et validi» в римском сенате эпохи Нерона и Флавиев. — «Вестник древней истории», 1970, № 3, стр. 61—85.



попало люди — реальные деятели, располагающие реальной властью. Их этико-правственный и духовный облик многосложен. Они обладали огромной жизненной энергией, талантами администраторов, полководцев, государственных деятелей, политической и житейской ловкостью, благодаря которой и оказывались на гребне политической жизни Империи. Этим «выскачкам» были чужды консерватизм, цепляние за старые устои. Их характеру скорее импонировала ломка традиций. В известной мере они были людьми «сегодняшнего дня», и, стремительно вознесенные богиней Фортуной, они не стеснялись в средствах, чтобы взять от жизни все, что предоставляет Случай. В сочинениях Тацита, Светония, Плиния и других содержится множество рассказов такого рода. Эти люди составляют себе состояние, не брезгуя вымогательствами завещаний, доносами (посредством которых часть имущества обвиненного достается доносчику), взятками. Они не стыдятся «недозволенного» и в личном и на общественном поприще. Алчность, изворотливость, авантюризм, хищное отношение к жизни — существенная черта этих «новых» людей.

Для обыденного сознания современников, исполненного старых норм общественной морали, такие черты могущественных временщиков, вершителей судеб и отдельного человека и целых народов, не могли не преломиться как зримое торжество злого начала в мире, как победа темных сил, что во многих религиозных и философских системах (в стоицизме, в религии Митры, в оракулах Сивиллы и др.) связывалось с издревле предопределенным концом света, мировым пожаром, чудовищными катаклизмами. То обстоятельство, что сквозь противоречивые тенденции и действия как раз этих людей пробивались ростки новых, исторически прогрессивных общественных отношений, в обыденном, каждодневном течении жизни современниками едва ли могло быть осознано.

Обрисованный выше общественно-психологический тип складывался не только в сенате. Он формировался на разных социальных уровнях. Исполненный идеей эгоистического практицизма, жажды личного преуспевания, стремления любыми средствами пробиться вверх по ступеням общественной лестницы, такой средний «новый» человек также едва ли дорожил тем набором представлений о доблести и морали, которые некогда составляли правствен-

ный кодекс высших сословий аристократической республики.

Как уже отмечалось, принципы новых людей, в особенности тех, кто так или иначе стоял близко к государственной власти, воспринимались не адаптировавшимся к ним общественным сознанием как олицетворение сил зла и в будничной повседневности, в частных проявлениях и действиях и были злом. Старые же добродетели в силу своей анахроничности оборачивались в новых условиях также злом<sup>56</sup>. Все это породило разрыв между «словом» и «делом», реалиями живой непринужденной жизни и их идеологическим облачением. Шел процесс становления монархии, но в официальной терминологии это именовалось восстановлением республики. Императорские прерогативы все более обретали черты полного самовластия, но внешне оно подавалось как набор дарованных сенатом республиканских магистратур. Чем более угасала вера в официальных «отчих» богов, тем пышнее отправляли их культ, и жрецы, с ригористической пунктуальностью совершавшие обряд, внутренне могли во все это не верить. «Две сферы действительности», два наполнения жизни, подобные ситуации андерсеновской сказки о новых одеждах короля не могли не действовать разрушающе на всю систему ценностей, создавая определенный идеологический вакуум. «Разрыв, — пишет Г. С. Кнабе, — между эмпирией общественного развития и консервативной нравственной нормой не является отличительной чертой сенатской идеологии. Напротив того, этот разрыв представляет собой лишь одно, концентрированное выражение господствующих идейных, социально-психологических и художественных тенденций времени... Непонятное убеждение в существовании двух сфер действительности... поддерживалось в римском гражданине всем его непосредственным жизненным опытом. Его окружала величественная полупопытная архаика постоянных обрядов и церемоний. Понтифик убивал жертвенное животное каменным молотом, как поступали много веков назад, до распространения металлов. По улицам в страшной пляске двигались жрецы салии, распевая гимны, бесконечно

<sup>56</sup> Ср. Г. С. Кнабе. «Multi homines» . . ., стр. 77, а также Г. С. Кнабе. Жизнеописание Апполония Тианского, βασιλεὺς χριστός и Корнелий Тацит. — «Вестник древней истории», 1972, № 3, стр. 51.

древний язык которых был непонятен уже Горацию. Центр города был заполнен статуями древних героев и историческими зданиями. Триумф, во время которого солдаты, идя за колесницей полководца, пели о нем непристойные насмешливые песенки, был в то же время культовым действием с приписанием в жертву побежденных врагов и обрядовой трапезой»<sup>57</sup>.

Колоссальные сооружения, такие, как Колизей, дворцы Нерона в Риме, еще ныне стоящие гигантские акведуки, — все это парадное олицетворение величия и «счастья» мировой державы своей будничной стороной оборачивалось тесными и опасными из-за обвалов многоквартирными жилищными постройками, узкими, наполненными грохотом повозок улочками, нищенским существованием огромных толп, живущих добродетельными подаяниями патронов и государственными кормлениями. В художественной литературе первых веков ярко отображается эта нищая, убогая, в значительной степени бездуховная жизнь больших общественных групп. Процесс формирования идеологии и этических моральных ценностей исторически жизнеспособных сословий только начинался.

В этих условиях идеологическую «пустоту» по-прежнему заполняют омертвелые и уже ничего не стоящие формулы былых ценностных категорий или полное пренебрежение этическими-нравственными «условностями». «Когда Марциал, — пишет Г. С. Кнабе, — хочет дать нравственную оценку событию, единственное, на что он может опереться, подчас в полном противоречии со своими исходными взглядами, это на те же самые представления, которые столько раз выявляли свою устарелость и мертвенность. . . Похвалить друга — значит сказать, что он «вроде друзей, о каких древность предание хранит» (I, 39). Для доказательства своего превосходства над собеседником Марциал вдруг вспоминает, что он трибун и сидит на всаднических местах в театре, что у него есть почетное право трех детей (III, 95). Он знает всему этому цену, знает, что стал трибуном, ни разу не вступив в военный лагерь, а «отцом трех детей», не будучи женатым. Но едва заходит речь об общественном положении человека, вокруг всех этих титулов начинает проступать освященный традицией ореол. . .»<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Г. С. Кнабе. «Multi bonique» . . . , стр. 79.

<sup>58</sup> Там же, стр. 82.

«Трудно сатир не писать, — восклицает Ювенал, раскрывая другую сторону этого же процесса, — когда женится еввух раскисший», когда плутоватый юрист вступает в сговор с «быстро хватающим» добычу доносчиком, когда «за ночь» получают наследство и «услуженье» богатой старушке оплачивается соответственно «силе мужчины». Вот шестеро носильщиков носят «на шее» склоненного к ложу величавого мужа, смахивающего на покровителя искусств Мецената, а это всего лишь подделыватель подписей, составивший себе «влажной печатью» на подложных завещаниях и известность и состояние. Вот знатная матрона — отравительница мужа. Вот игрок, который подходит к игральным костям не с кошельком, а с сундуком денег. «Есть ли безумие хуже, — чем бросить сто тысяч сестерций и не давать на одежду рабу, что от холода дрогнет?»<sup>59</sup>

В таких условиях среди ппзов римского рабовладельческого общества — определенных категорий ремесленников, вольноотпущенников, рабов — стали формироваться свои критерии оценок этико-нравственных и религиозных ценностей. Они далеко не однолинейны и нередко противоречивы, что является прямым следствием неоднородности и противоречивости самого бытия и психологии разнородных малых общностей внутри этой социальной категории. Но в целом они несли в себе зерна тех этических учений, которые утвердившееся христианство, соединив в некие системы и спиритуализовав, осватило в качестве божественных установлений.

Идеология и мораль угнетенных сословий лишь в малой степени нашли отражение в сочинениях известных античных авторов этой поры. Однако они оказались довольно широко представленными в своего рода произведениях малых форм — сентенциях, баснях, поговорках, разного рода эпиграфических памятниках, в частности в многочисленных надписях на надгробных стелах — эпитафиях. В таких лаконичных и несложных безымянных творениях, в ряде случаев запечатлевших непосредственные чувства и надежды простых людей того времени, отобразились многие черты духовных исканий этих социальных групп.

<sup>59</sup> Ювенал. Сатиры, I, 37—93. Перевод Д. С. Недовича и Ф. А. Петровского.

Собственно говоря, во всех этих материалах ставятся или даются ответы на один из самых животрепещущих вопросов эпохи: как жить? Как «маленькому» человеку, бьющемуся за свое существование в этом полном опасностей, жестоком, социально враждебном мире, выбрать правильную линию поведения, чтобы выжить и избежать страданий? Жить безропотно или роптать? Сопротивляться или находить выход в непротивлении? Искать дружбы с сильными мира или избегать с ними контактов? Стремиться к власти, богатству, внешнему почету — этим традиционным ценностным категориям рабовладельческого мира или, отвергнув их, усматривать ценности в неких противостоящих нравственных максимах, более доступных для маленького человека?

Опубликованные в последние десятилетия монографии, посвященные этому вопросу<sup>60</sup>, приоткрыли существенные черты духовного мира социальных низов, позволяющие угадать идейные истоки многих вероучительных положений христианского «священного писания».

В многочисленных эпитафиях социальных низов — рабов, отпущенников, солдат, ремесленников — надежды на достойное место в загробном мире связываются с трудолюбием, добротой, мастерством, бедностью. Так, раб, управляющий именем, ставит себе в заслугу то, что не копил неправедно богатства и оставил своих детей бедными. Некая жрица похваляется своими родителями вольноотпущенниками, которые были бедны, но свободны духом. Даже люди, судя по всему, среднего достатка нередко стремятся в эпитафиях либо причислить себя к беднякам, либо приписать себе добродетели бедняков: кротость, милосердие, бескорыстие, которые, очевидно, признаются в их среде существенными нравственными ценностями. Очень популярны «простодушие», «невинность». Авторы многих эпитафий уверены, что эти добродетели не могут не быть вознаграждены божественными силами и что они останутся в памяти в веках. «Простодушие» и «немудрствование» — своего рода нравственный девиз этих групп. В обыденном сознании укореняется мысль, что люди низкого положения, обладавшие указанными добродетелями

<sup>60</sup> Е. М. Штаерман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961; М. А. Гаспаров. Античная литературная басня. М., 1971; Fr. Bomer. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Wiesbaden, 1958.

на земле, вправе рассчитывать на лучшую долю в загробном мире. В эпитафии мальчику, который в жизни занимал самое жалкое место — был рабом раба и тем не менее отличался прилежанием, добротой, выражается убеждение, что он, умерев, пользуется заслуженной наградой в загробном мире. Эпитафия вольноотпущеннику Понтиану свидетельствует, что своим «простодушием» он добился того, что его душа местожительствует с богами. В некоторых надписях высказывается мысль, что умерший сам может стать богом или приобщиться к богу и к потустороннему блаженству. При этом путь к нему лежит не через богатство и славу, но через отмеченные выше добродетели.

Темы товарищества и равенства маленьких людей, их отношения к труду, к власти имущим, обидчикам широко представлены в памятниках этого круга. В басне Авиана о льве и четырех быках рассказывается, что лев не мог напасть на находившихся в дружбе быков, но когда ему удалось подорвать их дружбу, он легко справился с каждым в отдельности. В поговорках, афоризмах проводится та мысль, что для «маленьких» людей прибежищем в беде являются согласие, верность, общность. «Союз душ — самое большое родство». Вместе с тем очерчивается пропасть между ними и господами. «Не может быть дружбы между рабом и господином». «Могущественный, когда просит, — принуждает»<sup>61</sup>.

Представляет интерес вопрос о поведении обижаемого по отношению к обидчику. Одни из ответов — обидчику надо воздать тем же. С людьми, лишенными совести, глупо поступать благородно. Прощая обиду, ты вдохновляешь обидчика на новые поступки такого рода и этим наносишь вред не только себе, но и другим. Кротость в данном случае осуждается как неприемлемое для этих групп духовное рабство. «Кроткие живут в безопасности, — говорится в одной сентенции, — но зато они рабы».

Но наряду с такими вольнолюбивыми поучениями формируются и противоположные идеи: покорности, смирения, непротивления злу, прощения врагов. «Лекарство против всех обид — прощение». «Лекарство от несчастья — терпение». «Хорошо и к врагу обращаться

<sup>61</sup> Здесь и далее цит. по: Е. М. Штаерман. Мораль и религия. . . , стр. 87, 92 и др.

с добрыми словами». Многие поговорки посвящены теме страха, разъедающего жизнь человека и делающего нередко смерть желанным пришельцем. «Если хочешь ничего не опасаться — бойся всего». «Печально состариться, живя в страхе». «Смерть — величайшее благо, когда вся жизнь — сплошной страх».

Уместно отметить, что несмотря на локальные особенности сходные социальные условия порождали аналогичные поучения и в восточных пределах Римского государства. «Люби труд, — говорится в одном иудейском афоризме, — презирай господство и не води знакомство с властью». «Не делай твоему товарищу того, что тебе нежелательно в отношении самого себя».

Таким образом, среди некоторых групп социальных низов формировались идеи, совершенно необычные с точки зрения высших классов: ни богатство, ни происхождение, ни высокое положение не ведут к загробному блаженству. Путь к нему лежит через такие добродетели, как бедность, доброта, бескорыстие, простодушие, и обладателями этих черт оказывались рабы, вольноотпущенники, ремесленники — все те, кого господствующие слои общества рассматривали как людей низшего порядка, а нарождавшееся христианство нарекло «солью» мира и поселяло в грядущее «божье царство».

Духовный вакуум затронул в рабовладельческом Риме сферу не только этики, но и религии. Параллельно с безудержным распространением различных суеверий идет сложный процесс внутреннего охлаждения и верхов и низов общества к «отчим», издревле почитавшимся греко-римским богам, хотя внешне приверженность к ним продолжает оставаться одним из официальных признаков благочестия и лояльности по отношению к государственной власти. Это охлаждение, разумеется, не следует рассматривать как ничем не детерминированное волеизъявление отдельных личностей или групп. Оно было обусловлено теми существенными изменениями, которые постепенно происходили в жизни греко-римского мира. Старые боги, скроенные по узкой мерке города-государства (полиса) — социально-политического организма, утратившего к этому времени свое былое значение, перестали удовлетворять изменившимся потребностям религиозного сознания общества. Вызванные всем этим мистико-религиозные искания привели к разнородным

последствиям. В некоторых слоях греко-римской элиты укореняется довольно непоследовательный скептицизм. «Много ведь попадаетея такого и смущает так, — говорит один из персонажей Цицерона, — что иногда кажется, что совершенно нет таких богов»<sup>62</sup>. Гораздо более обширным было увлечение мистериальными и оргиастическими культами Востока (Египта, Малой Азии, Ирана и др.), обряды и мифология которых несли неофитам иллюзии мистического слияния с божеством и возможности пропикновения в тайны «потустороннего». Весьма показательным также является возвышение в это время многих местных «низших» богов, которые в религиозном сознании социальных низов наделяются чертами великих охранителей благополучия как раз этих общественных групп<sup>63</sup>.

Таким образом, вопросы духовной жизни, общественной морали, идеологии в целом стали злободневными вопросами эпохи формирования христианства и поиски ответов — важным элементом общественной мысли того времени. Одним из выражений этого сделалась мода на стоицизм. Стоицизм этой поры — поздний этап в развитии этого философского направления. Он не стремится к «стерильности», к строгому отграничению своих доктрин от других философских направлений. В сущности различия между философскими школами этой поры становятся все более призрачными, поскольку все они приобретают морализующий характер и так или иначе сосредоточиваются вокруг этико-нравственных проблем, рассматриваемых как важнейшее условие счастливого бытия индивида. При этом идет постепенный процесс вульгаризации философских учений, нарастания элементов суеверия и мистицизма, все более тесное смыкание их с народными культами.

По учению стоиков, говорит Сенека, в создании вещей участвуют два элемента: материя и причина. Материя — низшее, низменное начало. Она инертна и мертва. Она бесформенна и беспредметна. То, что делает предмет предметом, что дает ему жизнь и определяет его назначение, — это разум, который есть бог — причина всех вещей. Он же и судьба, он же и провидение. Бесплезно спорить с судьбой. Ничья мольба его не услышана, ничьи страда-

<sup>62</sup> Цицерон. О природе богов, I, 22.

<sup>63</sup> Подробнее об этом см.: Е. М. Штаерман. Мораль и религия. . . , стр. 105—161.



ния ее не трогают. Она идет своим «невозвратным путем», и того, кто подчиняется ей, ведет, а того, кто сопротивляется, тащит. Разум человека, его дух — это частица, «искорка» божьего духа, внедренная в материальное тело<sup>64</sup>. Наше тело — скелет, мышцы, кожа, лицо, руки и другие члены — это «оковы духа и тьма». Они подавляют, затемняют, уводят от истины, навязывают ложь. Душа, заключенная в своей мрачной темнице, в теле, всеми силами стремится на волю. Поэтому мудрец спокойно относится как к жизни, так и к смерти. Земные блага — дети, почести, богатство, обширные владения, обилие клиентов, славное имя, красивая жена — все это ничто перед лицом переменчивой судьбы. Всем этим можно пользоваться, пока оно есть, и не печалиться, когда его нет. Ибо подлинная ценность не в «мгновениях смертной жизни». Жизнь лишь прелюдия. Она вынашивает нас для другого мира, и в промежутке между младенчеством и старостью мы созреваем для этого «нового рождения». Смерть, таким образом, касается только тела, но не души. Отсюда проистекало, что для будущей жизни не имеет значения, пребывает ли душа в теле привилегированного римского всадника, вольноотпущенника или раба. «Подняться на небо можно из любого закоулка»<sup>65</sup>.

Учение Сенеки (и других философов) о душе индивида как частице общей мировой души, частице мирового Логоса (божественного Разума), признавало человеческий род единым в этой духовной божественной сущности. Со словные же и экономические различия, разметавшие людей на разные социальные ступени, несущественны.

Все люди одинаковы по существу, все одинаковы по рождению, знатнее тот, кто честен по природе. У всех общий родитель — мир: к нему восходит род каждого, независимо от того, прошел ли он по «блестящим» или «грязным» ступеням общественной лестницы. «Природа, — писал Сенека, — повелевает мне приносить пользу людям, а рабы ли они или свободные, благородного ли происхождения или вольноотпущенники, дарована ли свобода с соблюдением надлежащих формальностей или в кругу друзей, совершенно безразлично»<sup>66</sup>. Рабство — это состо-

<sup>64</sup> Сенека. Письма к Луцилию, 65, 66.

<sup>65</sup> Там же, 31.

<sup>66</sup> Сенека. О блаженной жизни, 24. Перевод С. Ц. Янушевского.

яние тела, но не души. По природе раб равен всем остальным. В нем заложены те же чувства человеческого достоинства, то же мужество, добродетельность, и нередко господя стоят в этом отношении ниже своих рабов: этот богач — раб корыстной жадности, этот — раб развращенной похоти, этот — раб лъстивого пресмыкания перед сильными мира сего. Нет рабства более позорного, чем рабство духа<sup>67</sup>.

В учении поздних стоиков и близких к ним философских школ значительный интерес проявляется к проблеме свободы<sup>68</sup> как необходимого компонента мечтаний о «блаженной жизни». Рабовладельческий строй Империи, где несвобода в различных ее проявлениях и градациях составляла основу общественного бытия, диалектически порождал проблему ее антипода — свободы и в сфере повседневной практики и в области теории. Стоики — Сенека, Эпиктет изымают это понятие из сферы социально-экономических реалий своего времени, перенося целиком в мир духа индивида. Свобода подлинная, стабильная, не подверженная превратностям изменчивых жизненных обстоятельств, — это духовная свобода. Она достигается самососредоточением на внутреннем мире, где человек волен в выборе и обладает независимостью. Несвободным человека делают страх и жажда — страх смерти, рабских оков, потери материальных благ; жажда богатства, почестей, телесных удовольствий. Эти ценности внешнего мира делают человека несвободным, если он даже формально свободен. И, наоборот, отказ от них делает свободным и раба, открывает путь к подлинной внутренней свободе<sup>69</sup>. Этот призыв к пренебрежению внешним, погрязшим в пороках и несправедливости миром и уходу во внутренний мир отражает обобщенный кризис идеологии эпохи формирования христианства и кризис общепринятых этико-социальных норм и ценностей рабовладельческого общества.

Эти идеи стоиков, перемешанные со сходными поучениями эпикуров и других философских течений, опроценные до уровня понимания низов, разносились безы-

<sup>67</sup> Сенека. Письма к Луцилию, 47.

<sup>68</sup> Е. М. Штаерман. Эволюция идеи свободы в древнем Риме. — «Вестник древней истории», 1972, № 2, стр. 41.

<sup>69</sup> Сенека. Письма к Луцилию, 26, 51, 65, 75, 107.

мянными странствующими нищими философами по всем пределам Империи. В «Жизнеописании Аполлония Тианского» Филострата и в новелле Лукиана «О кончине Перегрина» выведены исторически реальные персонажи, являющие такой тип бродячего философа-проповедника. Закутанный в плащ, с ниспадающими длинными волосами, с сумой через плечо и суковатой палкой в руках, экзальтированный и трагический Перегрин Лукиана производил немалое впечатление на толпу необразованных людей, сбегавшихся послушать его речи. Такие безымянные проповедники, одержимые правотой своего дела, переходили из города в город, нередко со свитой бродячих поклонников, и на площадях, перед толпами, изобличали общественные пороки и, пропагандируя такие эклектические учения, сопровождали это нередко демонстрацией чудес и ловких фокусов.

Таким образом, идеи добродетельности, честной бедности, скромной жизни, трудолюбия, нестяжательства, идеи бессмертия души, единства божественного начала, равенства между людьми в духе, идея аскезы как формы нравственного совершенствования и многие другие элементы практической морали, постулируемые этими учениями, получали широкий резонанс. Смешиваясь с эллинистическим опытом, с религиозно-этическими идеями, выработавшимися на Востоке, они создавали по всей территории Империи в общем сходный во многом духовный настрой.

Александрийский философ Филон также рассматривает тело как темницу души, а душу как блеск божественного Логоса. И он формулирует идеал аскета, который такой ценой достигает общения с богом. Иудейская секта ессеев, как это явствует из свидетельства Иосифа Флавия и рукописей Мертвого моря, во внутреннем нравственном совершенствовании видит путь к спасению «в конце дней». И они отвергают телесные наслаждения, проповедуют аскезу, презирают стяжательство, рассматривают тело как темницу бессмертной души<sup>70</sup>. Фарисеи верят в бессмертие души, и, по оценке Иосифа Флавия, учение этой секты близко к учению стоекков<sup>71</sup>. Конечно,

<sup>70</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 8, 2—13, 6, 120, 122, 138—141, 152—155.

<sup>71</sup> Иосиф Флавий. Автобиография, II, 12.

во всех этих схождениях немало и существенных различий. Однако общая для всей Империи тенденция просматривается вполне определенно. Сложные и противоречивые процессы развития социально-экономических отношений ранней Империи вызвали у множества людей стремление к уходу из «внешнего мира», от насущных проблем и неустойчивости общественного бытия во внутренний, недоступный социальным потрясениям мир индивида, приобретающий все более иррациональные и мистические черты.

Можно отметить еще одну общую линию. Религиозно-философская мысль Империи все более обращается к идее единобожия. Помимо иудейского монотеизма, где бог — творец всего сущего, помимо философских конструкций Филона и Сенеки, можно указать на «карьеру» египетской богини Исиды, сосредоточившей в своих руках функции владычицы космоса, божества культурных достижений человечества, творца его этических установлений. Плутарх, отражая эту тенденцию эпохи, писал: «Не существует разных богов у народов северных и южных, не существует богов варваров и богов греков. Но, как солнце, луна, небо, земля и море, они едины для всех людей. Несмотря на множество разнообразных имен, которыми их называют, также есть только единый Логос, который царствует над всем миром, есть единое провидение, управляющее миром. Повсюду действуют одни и те же силы, а изменяются лишь их имена и обряды культов, и те символы, которые возносят душу к божеству, бывают иногда ясны, иногда темпы»<sup>72</sup>.

Так, в необычайно сложных линиях взаимосвязи и противоборства социальных, политических, духовных сил, в сочетании значительных естественнонаучных знаний и грубейших суеверий, рафинированной учености и крайнего невежества выступает перед нами эпоха формирования христианства. Образующие при этом «параллелограммы» (Энгельс) общественных сил едва ли могут быть сейчас рассортированы и обозначены. Они могут быть поняты лишь по своим последствиям, по тем историческим образованиям, которые ими порождены. Одним из этих образований, поначалу почти неразличимым в масштабе Империи, было христианство.

<sup>72</sup> Плутарх. Об Исиде и Осирисе, XVII.

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА. ПРОБЛЕМА РУБЕЖА

Одно зерно кучи не составляет; прибавив еще одно зерно, кучи не получишь; как же получить кучу, прибавляя каждый раз по одному зерну, из которых ни одно не составляет кучи?

*Эвбулид*

Парадокс древнегреческого философа Эвбулида, состоящий в том, что если одно зерно не составляет кучи и два, и три не образуют кучи, то с какого зерна она начинается, в известном смысле составляет проблему и этой главы. С какого «зерна» новых (или модифицированных) социальных этического-нравственных, философских, религиозных идей, вызревавших в недрах дохристианского мира, эти идеи становятся «кучей», некоей слитной, качественно новой системой постулатов, составляющих христианство?

Энгельс в одной из своих работ вскользь заметил, что христианство возникло в Палестине неизвестно каким образом, «стихийно»<sup>1</sup>. В другом месте он говорит, что «новая мировая религия, христианство, уже возникла в тиши из смеси обобщенной, восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии»<sup>2</sup>. Эти фразы надо понимать в том смысле, что историк не находит в истоках христианства сколько-нибудь крупных внешних событий, какого-нибудь внешнего первотолчка, одноактного «взрыва», с которого все началось. «Плавка» новой религии происходила исподволь, задолго до того, как ее главные постулаты были «сформованы» в собрание новозаветных произведений. И «пиктой» (если продолжить этот образ) здесь оказалась вся совокупность социально-эконо-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 8—9.

<sup>2</sup> Там же, стр. 313.

мических, политических и духовных новообразований, сопровождавших ломку Республики и становление Империи. В этом как раз состоит кардинальное методологическое отличие марксистского подхода к проблеме происхождения христианства от богословского.

Поскольку современный советский читатель лишь в самой общей форме знаком с богословской трактовкой вопроса, здесь уместно изложить ее более подробно. В Новом завете, в первую очередь в четырех евангелиях и Деяниях апостолов, содержится ряд не всегда согласующихся рассказов<sup>3</sup>, которые в совокупности следующим образом излагают историю возникновения христианства.

Как это было predeterminedено «прежде веков» и возведено издревле через ветхозаветных пророков, у «не знавшей мужа» еврейской девушки из города Вифлеема в Палестине родился сын, нареченный Иисусом. Этот Иисус, как вскоре стало ясно, был богом, воплотившимся через простую женщину в человека и явившимся на землю, чтобы проповедовать новую религию спасения. Когда он возрос, «укрепился духом», принял крещение в водах Иордана, он выбрал себе из простолюдинов 12 учеников-апостолов — Петра, Иоанна, Матфея, Филиппа, Фому, Иакова и других — и, совершая обход земель Иудеи, Галилеи, Десятиградья и сопредельных районов, начал призывать народ к покаянию. Он возвестил, что «время близко», что еще в пределах жизни его поколения (Марк 13, 30) наступит конец света, сопровождаемый мировыми катаклизмами. Померкнет солнце, спадут звезды с неба, поколеблются «небесные силы». На земле возникнут землетрясения, болезни, «смятение». Прокатятся войны. Народ восстанет на парод и царство на царство, дети на родителей и брат на брата. И когда эти силы разрушения достигнут своего апогея, тогда бог отберет из «гумна» своего «пшеницу» — праведников, сожжет неугасимым огнем «солому» — грешников и на развалинах греховного мира построит божье царство.

Далее в евангелиях повествуется, что проповедническая деятельность Иисуса привела его к конфликту с первосвященниками Иерусалимского храма, которые не соглашались признать в нем мессию. В конце концов он

<sup>3</sup> Историко-критический анализ новозаветных произведений см.: М. М. Кубланов. Новый завет. Иисус и находки. М., 1968.

был схвачен, передан для суда римскому прокуратору Иудеи Понтию Пилату и осужден на казнь через распятие на кресте. Эта казнь, которая тоже была predeterminedена на небесах, сопровождалась чудесами: в тот самый момент, когда он, «возоизив громким голосом, испустил дух», завеса в Иерусалимском храме разодралась надвое, началось землетрясение, отверзлись гробы и некоторые умершие воскресли, вошли в Иерусалим «и явились многим». На третий день после казни, когда Мария Магдалина и другие почитательницы Иисуса пришли навестить его, гроб оказался пустым, и сидевший на нем в белоспешных одеждах ангел возвестил, что Иисус воскрес. Правда, первосвященники Иерусалимского храма пустили слух, что он не воскресал, а исчезновение тела объясняется тем, что его ночью выкрали ученики. Однако Иисус после того несколько раз чудесным образом являлся своим апостолам и приверженцам то в виде духа, то материализовавшись в свое прежнее обличье и, изъясняя Писание, преломлял с ними хлеб, ел печеную рыбу и, чтобы побороть сомнения неверующего в его воскресение апостола Фомы, вставлял его персты в свои ребра и раны. По прошествии сорока дней он вознесся на облаке на небо, завещая своим ученикам идти и научить все народы новой вере и обещая вернуться в predeterminedенные, но тайные сроки второго пришествия. Эсхатологические ожидания близкого конца света и установления божьего царства, таким образом, откладывались.

Так (в общих чертах) евангелия изображают возникновение христианства. Один из ранних отцов церкви, карфагесский епископ Тертуллиан в начале III в. н. э. следующим образом формулирует символ христианской веры: «Мы веруем, — писал он, — что существует единый бог, творец мира, извлекший его из ничего. Словом своим (Логос), рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что Слово сие есть сын божий, многократно являвшийся патриархам под именем бога, одушевлявший пророков, снишедший по наитию бога духа святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный от нее; что Слово это есть господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царства небесного. Мы веруем, что Иисус Христос сотворил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную отца своего; что он вместо себя послал

духа святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею; что в конце концов он придет с великой славой даровать своим святым жизнь вечную и неизреченное блаженство и осудить злых людей на огонь вечный, воскресив тела как наши, так и других людей»<sup>4</sup>.

Научное марксистское понимание исторического процесса, разумеется, не допускает такого объяснения возникновения и становления христианства. И не только потому, что оно не «стыкуется» с естественнонаучными представлениями современного человека о космосе, природе и самом себе. И не потому, что мифологическое «наполнение» новозаветных произведений представляется сейчас безнадежным анахронизмом. Дело еще и в том, что, даже если отсечь евангельские мифы, само представление о христианстве как творении одиноко возвышающейся над своим веком выдающейся личности, которая вне связи со всем многосложным сплетением общественных сил создает из собственной духовной «глубины» новую религию, которая в готовом виде преподносится миру, — глубоко ошибочная, методологически порочная, идеалистическая конструкция.

Новозаветные произведения, в которых в известной мере запечатлелся дух и настроения первохристиан, содержат в себе и определенные элементы самооценки. Новая религия рассматривается как событие, сразу же нашедшее глобальный отклик. Весь мир будто бы так или иначе реагирует на ее появление: царь Ирод пытается предотвратить самое возникновение христианства, охотясь за только что появившимся на свет его родоначальником, младенцем Иисусом (Матф. 2, 3—8, 12, 16). Восточные волхвы, узнавшие о его рождении по строю звездного неба, наоборот, свершают далекий вояж, чтобы ему поклониться (Матф. 2, 1—2, 9—11). В дело втянуты не только люди, но и сама природа, которая, как обычно у евангелистов, реагирует на это землетрясениями, солнечными затмениями и другими знаменами этого рода.

Однако то, что эгоцентрическое мироощущение первохристиан представило нам таким образом, в исторической действительности вырисовывается по-другому. Район, с которым новозаветные авторы связывают возникновение

<sup>4</sup> Тертуллиан. О возражении еретикам, 19. Перевод Е. Кариева.



христианства, маленькая римская провинция Иудея, на рубеже новой эры являл собой очаг острых социальных и политических противоречий. Как известно, во II—I вв. до н. э. Рим, умело используя внутренние затруднения и военную слабость государств восточного Средиземноморья, активно внедряется и в этот район. Одним из объектов римского завоевания сделалась Иудея. В 63 г. до н. э. римский полководец Помпей, захватив Иерусалим, превратил правящую династию этой страны в римских вассалов, а спустя несколько десятилетий, в 6 г. н. э., Иудея стала римской провинцией третьего класса, управляемой прокуратором из всаднического сословия.

Острая социальная борьба различных общественных групп, непрестанно осложнявшаяся изменчивой конъюнктурой взаимоотношений с римской администрацией, оказывалась здесь сплетенной с различными мистико-религиозными движениями, в которых при всем различии трактовок эсхатологии и мессианизму отводилось первенствующее место.

Описывая эти общественные движения, иудейский писатель I в. н. э. Иосиф Флавий выделяет три главные группы — саддукеев, фарисеев и эссенов.

Саддукеи, представлявшие жреческую и, по-видимому, землевладельческую знать, в это время не пользовались популярностью среди широких слоев общества и не имели сколько-нибудь значительной социальной опоры.

Другое течение — фарисеи, состав и социально-политические устремления которых в разные периоды не были однозначными, — имело значительный общественный вес. Вместе с тем в источниках встречаются противоречивые оценки, по-видимому, свидетельствующие о разнородных тенденциях и направлениях внутри фарисейства. Так, если в одних свидетельствах отмечается радикализм этого движения и его влияние на народ, то в других можно встретить указание на враждебность определенных групп к фарисеям-книжникам, которые личиной показного благочестия прикрывают многие этико-правственные пороки — корыстолюбие, приверженность к мирским удовольствиям, лицемерие. Что касается социального состава, то достаточно четких указаний на это в источниках нет. Приписываемые фарисеям этико-социальные принципы обнаруживают немалые расхождения. В целом, однако, можно полагать, что к фарисеям примыкали главным об-

разом средние слои общества — торговцы, землевладельцы, низшее жречество.

Третье течение — ессеи (эссены), разойдясь по ряду религиозно-этических положений с официальным иудаизмом, провозгласили свой путь решения общественных неурядиц, в котором социальные утопии причудливо сплелись с идеей мистического ускорения прихода мессии. Эссеи в некоторых своих ответвлениях провозгласили добродетелью и путем к спасению уход в пустыню, аскетический образ жизни, коллективистский уклад, основанный на общности имущества, личном труде, общем потреблении.

Между этими общественно-религиозными течениями и внутри каждого из них шла глубокая борьба. Но особую остроту всей социально-политической жизни Иудеи этого времени придавало еще одно течение, возникшее к концу I в. до н. э., которое по своему мировоззрению примыкало к фарисеям, но отличалось чрезвычайным радикализмом в своих социально-политических устремлениях и общественной практике. Иосиф Флавий именует их зелотами. Социальную основу зелотов составляли средние и низшие слои общества. Под девизом ревностного соблюдения отчей веры они выступали против римского владычества. Вместе с тем они выступали и против социальных верхов самого иудейского общества.

В дальнейшем в этом движении выделяется еще более радикальное крыло сикариев — «кинжалщиков», которые в кругах римской администрации пользовались дурной славой разбойников. Сикарии, по-видимому, опирались на самые ценные и бесправные слои населения. Иосиф Флавий сообщает об уничтожении ими долговых документов, о привлечении в свои отряды рабов, о кинжальных расправах с римскими ставленниками и собственными богачами<sup>5</sup>.

Таким образом, сложные социально-политические и общественные отношения и связанный с ними эсхатологический и мессианский настрой, издавна накалявшие обстановку в этой стране, еще более обострились со времени превращения Иудеи в римскую провинцию и окрасили собой все стороны общественной и личной жизни.

<sup>5</sup> Иосиф Флавий. Древности, XVIII, 1, 4—6; *оп. же.* Иудейская война, II, 13, 6; 17, 6; IV, 9, 4; VII, 8, 2.

Можно сказать, что в этом маленьком, в известной мере захолустном уголке огромной рабовладельческой державы как бы фокусировались в специфически местных формах общие беды и изъязны римских «мировых порядков», наиболее острые социальные, духовные, религиозные проблемы и искания. Апогеем этого явилось случившееся здесь несколько десятилетий спустя крупнейшее (в масштабах Империи) антиримское восстание, на подавление которого государственной власти понадобилось целых семь лет. Разгром восстания, гибель и угон в рабство десятков тысяч людей, разрушение своего рода фетиша всей духовной жизни Иудеи — Иерусалимского храма, еще более усилили в этой среде эсхатологическое ощущение близости «последних времен».

Итак, борьба за власть в самом Риме, необычайно сложная и запутанная политика на Востоке, опасные интриги при императорском дворе — все это здесь отливало в форме частой смены императорской администрации, террористического режима по отношению к населению, грубого вмешательства в религиозные дела. Бесконечные стычки с римскими властями, кончавшиеся военными экзекуциями, создавали предпосылки для различного рода бунтарских движений, где реальная борьба против внешнего гнета Рима и внутреннего социального порабощения причудливо переплеталась с иллюзорными надеждами на вмешательство небесных сил, обещанное всеми библейскими пророками.

Оценка сложившейся обстановки как свидетельства близости «конца света», фанатичное ожидание мессии, божьего помазанника, с помощью которого только и возможно одолеть грубую силу римских когорт, рождали и бесконечный ряд конкурирующих «мессий». Иосиф Флавий, хорошо знавший обстановку в этом районе, упоминает ряд религиозно-бунтарских движений такого рода. Это были в своем большинстве мелкие движения, легко возникавшие в обстановке экзальтированного ожидания «конца дней» и в большинстве легко распадавшиеся при столкновении с регулярными воинскими отрядами римлян. Вождь одного из таких движений, автор называет его «лживым человеком», «легко влияя во всем на народ», смутил самаритян обещанием чуда и побудил их собраться на священную гору Гаризим. Иосиф отмечает, что повсюду к нему стекались пришельцы, некоторые с ору-

жнем. Прокуратор Иудеи Понтий Пилат, выслав отряды всадников и пехоты, разгромил собравшихся. Несколько позднее некий Февда, объявив себя пророком, собрал большую массу народа и, отправившись к реке Иордан, собирався, подобно ветхозаветному Моисею, приказать воде расступиться и пропустить их. Военные отряды наместника не дали осуществиться этому чуду, и сам Февда был казнен<sup>6</sup>.

Иосиф Флавий сообщает еще об одном более крупном движении, возглавлявшемся неким безымянным «лже пророком» из Египта, который, прослав за небесного посланца, собрал в пустыне множество людей, жаждавших прихода мессии. Вступив с ними на Масляную гору под Иерусалимом, он собирався посредством чуда (по своему «мановению») разрушить крепостные стены города и, захватив его таким способом, править народом<sup>7</sup>. Некоторые из этих сообщений Иосифа Флавия мы находим и в повозаветных произведениях, где они служат иллюстрацией к тезису о лжехристах, появление которых свидетельствует о близости конца света. Примечательно, что современники не улавливали различия между этими движениями и движением первохристиан<sup>8</sup>.

Можно выделить еще одно мессианское движение, синхронное времени, к которому евангелия относят начало проповеднической деятельности Иисуса. Иосиф Флавий сообщает о «праведном человеке» Иоанне (Крестителе), который своими проповедями и предсказанием близости страшного суда привлек к себе толпы народа. Чтобы пресечь движение, представлявшее в глазах Ирода Антипы опасность, как бы его (Иоанна. — М. К.) огромное влияние на людей не привело к какому-нибудь возмущению, Иоанн был казнен<sup>9</sup>. Этому же Иоанну Крестителю посвящают немало сочувственных, хотя и не всегда согласующихся строк и авторы евангелий. Иоанн — аскет. Он живет в пустыне, носит грубую одежду из верблюжьего волоса, кожаный пояс «на чреслах своих» и питается акридами и диким медом (Матф. 3, 4). Аскеза как путь добродетельной жизни — существенный элемент мессианских умонастроений эпохи. Иосиф Флавий рассказывает,

<sup>6</sup> Иосиф Флавий. Древности, XVIII, 4, 1; XX, 5, 1.

<sup>7</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 13, 5; *оп. же.* Древности, XX, 8, 6.

<sup>8</sup> Ср. Деяния апостолов, 5, 34—40.

<sup>9</sup> Иосиф Флавий. Древности, XVIII, 5, 2.

что он сам в юности обрекал себя на многие лишения и даже сделался в течение трех лет ревностным последователем некоего проповедника Баннуса, который жил в пустыне, прикрывался вместо одежды древесной корой, питался дикорастущими растениями и «днем и ночью... совершал очистительные омовения холодной водой»<sup>10</sup>.

Поведение Иоанна Крестителя таково же. Оно обусловлено стремлением аскетической жизнью спрямить «стези» грядущему мессии — ускорить его приход. К крещению, покаянию, праведной жизни зовет Иоанн и своих соотечественников. Ибо, учит он, приблизилось небесное царство и предшествующие ему конец мира и страшный суд. «Уже секира при корне дерев лежит: всякое не приносящее доброго плода дерево срубают и бросают в огонь» (Матф. 3, 10). Метафоры, аллегории, притчи, иносказания — излюбленные приемы проповеднических речений.

В евангелиях улавливается некоторая градация уровней мессии. В этой градации Иоанн ниже Иисуса. Он отождествляется с ветхозаветным пророком Илией, которому, по верованиям иудеев, тоже «должно прийти» (Матф. 11, 14). Однако Ирод, прослышав, по словам евангелиста, об Иисусе, принимает его за воскресшего Иоанна, не усматривая, таким образом, между ними различия. Подобным же образом сформулирован в евангелиях ответ апостолов на вопрос Иисуса о том, за кого его принимают люди. «Они, — пишет Матфеей, — сказали: одни — за Иоанна Крестителя, другие — за Илию, а иные — за Иеремию или за одного из пророков» (Матф. 16, 14). Быстротечные, взаимосменяющие друг друга, по мало различимые между собой мессианские движения этой эпохи в сознании современников не отличаются существенно друг от друга, и стоящие во главе их проповедники оказываются на одно лицо.

Писатель II в. н. э. Цельс, нехристианин, специально изучавший это явление на территории Финикии и Палестины, следующим образом изображает такого проповедника: «Многие безвестные личности, в храмах и вне храмов, — писал он, — некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представ-

<sup>10</sup> Иосиф Флавий, Автобиография, II, 11. Перевод И. Д. Амусина.

ляется случай, начинают держать себя как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: «Я — бог или дух божий, или сын божий. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто меня почит; на всех же прочих я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать; а кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение»<sup>11</sup>. Цельс дал обобщающий образ проповедника, пророка этого экзальтированного, исполненного эсхатологического настроения времени. Нетрудно заметить, что в этот образ равно укладываются и положительные новозаветные персонажи — Иоанн, Иисус (еще не отягченный последующими догматическими напластованиями) и отрицательные — лжемессии, против которых без устали предупреждают евангелия, не приводя, однако, сколько-нибудь определенных отличительных примет.

Таким образом, мессианские движения в Палестине, о которых повествуют и древние авторы и Новый завет, носят, за немногими исключениями, характер мелких, локальных бунтарских движений, и первохристианство на начальном этапе, очевидно, не составляло исключения.

Этим и объясняется скудость наших сведений о начальном периоде, в особенности в нехристианской историографии. Античный мир в лице его историков, писателей, образованной элиты поначалу едва ли всматривался в процесс возникновения на Востоке еще одного религиозного мессианского учения, которое, созидаясь в мелких, яростно спорящих друг с другом сектах, само еще не осознавало себя чем-то единым и цельным. И лишь в тех случаях, когда христиане оказывались в орбите каких-либо крупных событий в истории Империи, некоторые античные авторы вскользь о них упоминают.

Во второй половине XIX и начале XX в., когда в исторической науке получил распространение гиперкритический подход к древним источникам, все эти сообщения были признаны интерполяциями, позднейшими вставками, сделанными в авторский текст христианскими переписчиками и редакторами. Однако последующее развитие методики исследования источника показало неправомерность и гиперкритицизма как направления в целом,

<sup>11</sup> Ориген. Против Цельса, VII, 9. Перевод А. В. Равновича.

и необоснованность ряда его решений в этой сфере<sup>12</sup>. Таким образом, тезис о «молчании века», единодушном будто бы молчании нехристианских авторов этой поры о начальном христианстве, утратил значение, которое ему придавалось, равно как и разнообразные выводы, которые на этом основании делались. Отрывочность и краткость сообщений о христианах, неблагоприятные оценки этому движению, которые дают Тацит, Светоний, Плиний, хорошо отображают историческую перспективу. В первый свой век христианство для высших сословий античного мира в целом оставалось еще одним «зловредным суеверием».

Римский историк Корнелий Тацит дает краткую справку о христианах в связи с грандиозным пожаром в Риме в 64 г. н. э. Город был уничтожен на две трети; распространились слухи, что он был подожжен по распоряжению самого сумасбродного императора. «И вот, — рассказывает Тацит, — Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловредное суеверие стало вновь прорываться наружу и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев»<sup>13</sup>.

Когда происходили описываемые здесь события, Тациту было 8—9 лет, и, таким образом, в некоторой степени он сам и в особенности его источники — современники этих событий. Кроме того, более непосредственно Тацит мог познакомиться с христианством, когда он в течение года был наместником провинции Азии (112—113 или 113—114 гг.). Оценка, данная им христианам, самая отрицательная. Он, правда, не одобряет жестокости Нерона, но в репрессиях видит общественную необходимость.

Другой римский историк, младший современник Тацита Светоний, в «Жизни 12 цезарей», написанных около 120 г., вводит две фразы, имеющие отношение к рассмат-

<sup>12</sup> Критическое рассмотрение аргументов сторонников интерполяций см. в М. М. Кубланов. Иисус Христос — бог, человек, миф? М. 1964, стр. 130—138.

<sup>13</sup> Тацит. *Анналы*, XV, 44.

ривасмому здесь вопросу. Одна из них помещена среди пестрого перечня деяний, совершенных императором Клавдием (41—54 гг). «Иудеев, — писал Светоний, — постоянно волнуемых Хрестом, он изгнал из Рима»<sup>14</sup>. Это имя и само содержание отрывка издавна привлекало к себе внимание и породило множество гипотез. Перед исследователями встал вопрос, тождествен ли светониевский «Хрест» христианскому Христу. Ответы, которые давались, были различны. Многие отвергали возможность связать эти два имени. Но даже те, кто склонялся к положительному ответу, исходили из ошибочных посылок, полагая, что латинское слово «chrestus», означающее в переводе «добрый», легко наложилось на греческое «χριστός», означающее «помазанник» — понятие, чуждое для языческого слуха, — и заменило его<sup>15</sup>. В новейшей работе И. М. Тронского, где эти вопросы рассмотрены заново, автор на основе лингвистического анализа выявил более естественные связи между этими именами. Как он показал, латинские формы «хрестус» (chrestus) и «христианус» (chrestianus) есть закономерный результат передачи греческих звуков в народно-разговорной латыни и, таким образом, являются латинской калькой с греческого «христос» (χριστός) и «христианос» (χριστιάνος)<sup>16</sup>.

Что касается содержания отрывка, то можно заметить, что и сам Светоний не очень ясно представлял себе существо этих событий — волнений, вызванных Хрестом, и зафиксировал лишь конечный результат — высылку иудеев из Рима, что, помимо Светония и Орозия (VII, 6, 15), упоминается и в Деяниях апостолов (18, 2).

Другая светониевская фраза о христианах содержится в жизнеописании Нерона, где тоже среди перечня императорских деяний, отнюдь не связанных с этим сюжетом, — между фразами о запрещении продавать в харчевнях что-либо вареное и об обуздании своеволия цирковых наездников, — вставлено: «Наказаны христиане, приверженцы нового зловредного суеверия»<sup>17</sup>. Надо полагать, что речь идет о том же эпизоде, который описан

<sup>14</sup> Светоний. Жизнь 12 цезарей. Божественный Клавдий, 25, 4.

<sup>15</sup> А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1959, стр. 293.

<sup>16</sup> И. М. Тронский. Chrestiani (Tacit. Ann., XV, 44.2) и Chrestus (Sueton, Div., Claud. 25, 4). — Сб. «Античность и современность». М., 1972, стр. 34—37.

<sup>17</sup> Светоний. Жизнь 12 цезарей. Нерон, 16, 2.



Тацитом, хотя пользовался Светоний не им, по тем же кругом источников, что и этот его старший современник. Интерес этого отрывка в том, что Светоний помещает свое сообщение в ряд не очень существенных событий времени Нерона, выражая тем самым, как можно думать, и свое отношение к новой религии.

Между 111 и 113 гг. наместник Вифинии Плиний Младший обратился с письмом к императору Траяну по поводу христиан его провинции. В этом письме, являющемся ярким сколком эпохи, Плиний пишет, что ему не приходилось бывать на следствиях по делу о христианах и он не знает, какие применять к ним меры наказания, учитывать ли возраст, раскаяние, наконец, состав преступления или «наказывать само имя» — самую принадлежность к христианам.

В своем письме Плиний предстает более лояльным, чем Тацит. Он хотел бы избежать казней и поправить дело «отечески», толкая заблудших к раскаянию. Тем больший интерес представляют его свидетельства о христианах провинции Вифиния на рубеже I и II вв.

Как можно понять, дело началось с анонимного доноса. В ходе следствия список обвиняемых сильно разросся. Среди них оказались люди и «нежного», как пишет Плиний, возраста, и взрослые мужчины и женщины, рабы и свободные, в их числе и владевшие правом римского гражданства. Разбирательство велось сообразно правовому статусу каждого. Рабов допрашивали под пыткой, «безумцев» из числа римских граждан Плиний отправлял для суда в Рим, упорствующих из местных казнил собственной властью, отрекшихся отпускал. «Они утверждали, — пишет Плиний, — что вся их вина или заблуждение состояли в том, что они обычно по определенным дням собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как бога... После этого они обыкновенно расходились и приходили опять для принятия пицци, обычной и певинной... Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся прислужницами, что здесь было правдой, и не обнаружил ничего, кроме безмерно уродливого суеверия... Зараза этого суеверия прошла не только по городам, но и по деревням и поместьям, но, кажется, ее можно остановить и помочь делу»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Плиний. Письма, X, 96.

Это письмо впервые в нехристианской литературе представляет нам сведения о социальном лице раннехристианских общин рубежа I—II вв., о некоторых сторонах их общественного уклада и организации, отдельные психологические зарисовки. Представляет значительный интерес свидетельство Плиния о «множестве» людей всякого возраста и звания, подверженных «заразе этого суеверия». Едва ли здесь можно усматривать преувеличение, поскольку письма к Траяну, в отличие от других его писем, носят деловой и практический характер — государственный чиновник Плиний ждет в ответ конкретных директив императора. Примечательно и «лекарство», которым автор рекомендует лечить недуг — реставрация старых «отчих» культов и определенный либерализм по отношению к колеблющимся христианам<sup>19</sup>.

Ответ Траяна интересен в первую очередь тем, что свидетельствует об отсутствии еще в это время сколько-нибудь оформившейся государственной политики в отношении христиан. Они вызывают подозрение властей в первую очередь как тайные общества, организации которых запрещены законом. «Ты, — пишет Траян Плинию, — поступил вполне правильно, произведя следствие о тех, кого обвинили перед тобой в принадлежности к христианству. Установить здесь какое-нибудь общее правило определено невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т. е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и вызывали подозрение. Списки, поданные без подписи составителя, — слегка выговаривает своему заместителю император, — не должны приниматься ни в каком деле. Это дурной пример и не соответствует духу нашего времени»<sup>20</sup>. Непоследовательность рекомендаций Траяна отметил уже раннехристианский апологет Тертуллиан, пи-

<sup>19</sup> Мы не останавливаемся здесь на вопросе о подложности письма Плиния — положении, одно время имевшем хождение в нашей литературе (например: Р. Ю. Виллер. Рим и раннее христианство. М., 1954, стр. 177—185). Эта точка зрения сейчас оставлена как не имеющая под собой сколько-нибудь серьезных филологических и исторических оснований, что не исключает, разумеется, частичных искажений, произведенных на протяжении веков переписчиками. Одним из них, возможно, является фраза о «настоящих христианах».

<sup>20</sup> Плиний. Письма, X, 97.

савший на рубеже II—III вв., что если император осуждает христиан, то почему не велит их разыскивать, а если не разыскивает, то почему все-таки обвиняет случайно попавшихся.

В перечне нехристианских источников видное место занимает еще один фрагмент. Это известный абзац из сочинения иудейского историка Иосифа Флавия. Интерес к этому писателю определяется тем, что он уроженец тех мест, где по евангельской традиции зародилось христианство. Он и современник этих событий — Иосиф Флавий родился в Иерусалиме в 37 г. н. э. Он хорошо знал религиозную жизнь Иудеи этой эпохи и прошел, как отмечалось выше, трехгодичный курс аскезы (по-видимому, у приверженцев эссенского религиозного движения), «проник в суть» и других сект и, наконец, примкнул к фарисеям. Сообщает ли что-нибудь Иосиф Флавий о христианах?

Помимо упоминавшегося в другой связи отрывка, в котором рассказывается о казни Иоанна Крестителя, оцениваемого в Новом завете как предтеча христианства, у Иосифа Флавия имеется еще два фрагмента. Один из них — рассказ о первосвященнике Иерусалимского храма Анане, который, выбрав удобный момент, «собрал синедрион, представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как и несколько других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями»<sup>21</sup>. Это место несколько раз упоминает в одном из своих сочинений раннехристианский писатель Ориген, указывая, что Иосиф Флавий объяснял разрушение Титом Иерусалима в 70 г. актом божественного возмездия за гибель этого праведника<sup>22</sup>. Каких-либо оснований считать это место интерполяцией не имеется.

Иначе обстоит дело с известным абзацем из XVIII книги его «Иудейских древностей». «Около этого времени, — говорится в отрывке, — жил Иисус, человек мудрый, если его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил его

<sup>21</sup> *Иосиф Флавий*. Древности, XX, 9, 1. Перевод Г. Генкеля.

<sup>22</sup> *Ориген*. Против Цельса, I, 47.

к распятию на кресте. Но те, кто раньше любил его, не прекращали этого и теперь. На третий день он вновь явился им жпвой, как об этом и о многих других его чудесных делах предсказали боговдохновенные пророки. И до нынешнего дня существует еще секта христиан, которые от него получили свое имя»<sup>23</sup>.

Нетрудно заметить, что Иосиф Флавий, иудей, примкнувший в свое время к секте фарисеев, фигурирующих в евангелиях как самые ярые противники первохристианского движения, отвергающие мессианскую сущность Иисуса, — этот Иосиф Флавий не мог написать о нем — «то был Христос» (мессия). Не мог он этого сделать еще и по политическим соображениям. Исследователями давно замечено, что в своих исторических трудах, написанных после подавления Веспасианом и Титом первого иудейского восстания, Иосиф, перешедший на их сторону, всячески старался затушевать мессианский и, следовательно, антиримский характер брожений, происходивших в Иудее. В его трактовке, специально предназначенной для Рима, мессией, появление которого здесь предречено ветхозаветными пророками, был сам Веспасиан, родоначальник новой династии Флавиев, который сделался римским императором как раз во время его пребывания в Иудее. Отсюда вытекало, что другие толкования этого предречения ложны<sup>24</sup> и что все претендовавшие на эту роль помимо Веспасиана — лжемессии.

Таким образом, этот фрагмент довольно единодушно признавался христианской интерполяцией, произведенной примерно в начале IV в.

Однако некоторые исследователи заподозрили, что эта интерполяция произведена не на пустом месте и речь должна скорее идти о первоначально другой редакции приведенного выше абзаца, более согласующейся с мировоззрением, духом и политическими устремлениями Иосифа Флавия<sup>25</sup>.

Эта гипотеза получает теперь дополнительную аргументацию в новой версии флавиянского текста, опубли-

<sup>23</sup> Иосиф Флавий. Древности, XVIII, 3, 3.

<sup>24</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, VI, 5, 4.

<sup>25</sup> J. Klausner. Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine. Paris, 1933; R. Eisler. The Messiah Jésus and John the Baptist. N. Y., 1931. Сходная точка зрения приводится в работе М. М. Кубланова «Иисус Христос — бог, человек, миф?» (М., 1964, стр. 33),

кованной в недавно вышедшей монографии С. Пинеса<sup>26</sup>. Эта версия, являющаяся арабским переводом, обнаружена в рукописи египетского епископа Агапия, посвященной всеобщей истории от «начала» до X в. п. э.<sup>27</sup> В соответствующем разделе Агапий приводит подборку цитат древних авторов об Иисусе Христе и среди них — известную цитату из Иосифа Флавия, однако в иной, менее христианизированной, но вполне доброжелательной редакции. «В это время, — говорится там, — был мудрый человек, которого звали Иисус. Весь его образ жизни был безупречным и он был известен своей добродетельностью, и многие люди среди евреев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие и на смерть. Но те, кто стали его учениками, не отказались от его учения. Они рассказывали, что он им явился через три дня после распятия и что он был тогда живым; таким образом, он был, может быть, мессия, о чудесных деяниях которого возвестили пророки»<sup>28</sup>.

Сравнивая традиционный греческий текст с арабским текстом Агапия, нетрудно заметить несколько существенных отличий. В арабском тексте нет ничего об «изумительных деяниях» — чудесах Иисуса; ничего не говорится о роли «влиятельных иудеев» в осуждении Понтием Пилатом Иисуса; о воскресении говорится не как о факте, утверждаемом автором, а только как о рассказе, исходящем от учеников Иисуса; наконец, вопрос о мессианском характере Иисуса сформулирован весьма сдержанно, — «может быть», он был мессией. То обстоятельство, что автор рукописи — христианский епископ, исключает предположение о включении им в свой труд преднамеренно искаженной цитаты.

Поэтому текст, использованный Агапием, представляется версией, ближе стоящей к сочинению Иосифа Флавия, чем традиционная, несомненно христианизиро-

<sup>26</sup> S. Pines. An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications. London, 1971. Одна из первых информации в «La vie catholique», 1972, № 1385, p. 19. В СССР с докладами на эту тему в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР, в Ленинградском университете, на авторско-читательской конференции журнала «Вестник древней истории» выступил И. Д. Амусин (см. «Вестник древней истории», 1973, № 2, стр. 180).

<sup>27</sup> Agapius: Kitab al-Unwan (Agapius Episcopus Mabbugensis: Historia Universalis. Corpus Scriptorum Christianorum: Scriptores Arabici, X), ed. by L. Cheikh. Louvain, 1954.

<sup>28</sup> S. Pines. An Arabic Version, p. 8—10.

ванная редакция. В этой связи уместно вспомнить, что раннехристианский писатель первой половины III в. Ориген оставил заметку, в которой, ссылаясь на ту же XVIII книгу «Иудейских древностей», утверждает, что Иосиф Флавий «не признает Иисуса Христом»<sup>29</sup>, т. е. мессией. Такое замечание он мог сделать лишь в том случае, если располагал какой-то другой редакцией Иосифа Флавия, поскольку в традиционной редакции постулируется обратное.

Можно отметить в качестве необычного для XX в. курьеза следующий факт. Рукопись Агапия была опубликована в Париже тартуским арабистом А. Васильевым более шестидесяти лет назад. Арабскому тексту там придан французский перевод. Интересующая нас цитата из Иосифа Флавия была издателем в примечании правильно идентифицирована. Однако сопоставления текста сделаны не были, никто из исследователей первоначального христианства не обратился к этому источнику, и, таким образом, открытие, сделанное в 1911 г., было как бы перероткрыто в 1971 г.

К середине II в. раннехристианская «апостольская» литература — евангелия, деяния, послания, апокалипсисы — в целом сформировалась. Отдельные произведения приобрели известную стабильность. Сотни сочинений, возвещающих «благие вести» об Иисусе, Эоне, Логосе, божьем царстве, конце мира, во множестве списков потекли по христианским общинам Империи. «Когда это послание прочитано будет у вас, — пишет Павел к колоссянам, — то распорядитесь, чтобы оно было прочитано в Лаодикийской церкви, а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (Колосс. 4, 16). Христианство и его идеология становятся все более известной величиной, заполняя собой духовный вакуум, образуемый рассмотренными выше социальными факторами.

Все это побудило античный мир в лице его образованной элиты более пристально взглянуть на новую религию, изучить ее мировоззрение, мифологию, вероучительные постулаты, социальную приверженность и на аргументированной основе развернуть ее критику. Античный мир, уже давно познакомившийся с еврейской частью Библии — Ветхим заветом (переведенным на греческий

<sup>29</sup> Ориген. Против Цельса, I, 47.

язык еще в III—II вв. до н. э.), теперь получил возможность узнать те группы раннехристианских произведений, из которых вскоре стала составляться ее вторая часть — Новый завет. Всею силой своей рафинированной образованности античные критики христианства обрушиваются на своего оппонента — новую религию. С позиций рационализма, логики, отчасти естественнонаучных знаний они препарируют постулаты, идеи, эτικο-правственные нормы и даже социальные аспекты раннего христианства.

Мы не знаем, много ли было таких сочинений, поскольку помимо естественных утрат, обусловленных самой отдаленностью эпохи, в данном случае имело место еще и преднамеренное их уничтожение победившим христианством. «Мы хотим, чтобы всякие произведения, вызывающие гнев божий, — говорится в Кодексе Юстиниана, — не достигали даже слуха людей»<sup>30</sup>. Тем не менее до нас дошли большие и малые фрагменты произведений такого рода — значительная часть книги римлянина Цельса, сохранившаяся в форме цитат в сочинении христианского писателя Оригена, написанная им, вероятно, в последние десятилетия II в., фрагменты трактата, приписываемого христианским апологетом Минуцием Феликсом некоему Цепилию, фрагменты сочинения более позднего писателя Порфирия и некоторые другие<sup>31</sup>.

С разных философских и нравственных позиций они приходят к общему выводу, что христианство исторически неправомерно, что оно «ниже» отчих религий и что это, помимо нелогичности ее постулатов, подтверждается самим контингентом христианских общин. Кто составляет эти общины? «Простолюдины», низкородные, необразованные, рабы, псевдующие в науках невежды<sup>32</sup>.

Следуя за мыслью Цельса, мы можем сказать, что первохристианство поначалу творилось в «сапожных и валяльных мастерских», в типичных «женских помещениях», в самых низших и в духовном отношении неприметных социальных пластах общества.

Если на основании дошедших до нас отрывков суммировать основные положения наиболее ранних античных критиков христианства, то в самых общих чертах это можно свести к следующему: христианство не имеет

<sup>30</sup> Кодекс Юстиниана, I, 1, 3.

<sup>31</sup> А. Ранович. Античные критики христианства. М., 1935.

<sup>32</sup> Ориген. Против Цельса, I, 27; III, 44, 1; Минуций Феликс. Октавий, 5,

права на самостоятельное существование, потому что оно, по сути «отслоившееся» иудейство, возникло недавно, имеет приверженцами низких, необразованных, легковверных людей, которые слепой вере отдают предпочтение перед разумом и философией, отделяясь фразами вроде «не испытывай, а веруй», «вера твоя спасет тебя», «мудрость в мире зло, а глупость — благо»<sup>33</sup>. Постулаты и чудеса христианства в целом не новы и известны у многих народов. В духе по преимуществу древневосточных представлений античные критики усматривали силу христиан в колдовском знании имен демонов, которыми те творили чудеса. Такова же и природа чудес Иисуса. Небезынтересно отметить, что сходные представления о нем встречаются и в Талмуде (Санг. 107 б; Шаб. 104 б).

Значительное место в их произведениях занимают вопросы идейных истоков христианства и зависимости его мифологии, мировоззрения, вероучительных постулатов от других религиозных и философских учений, в частности от иудаизма. Христианское учение о воплощении противоречит природе неизменяемого, благого и не имеющего прикосновенности к материи бога. Ему не «приличествует» облечься в плоть и терпеть страдания. Христианское учение о посрамлении «мудрости мира сего» заимствовано у Гераклита и Сократа, о непротивлении — у Платона. Учение о божьем царстве есть смешение искаженного учения Платона и персидских магов; учение о дьяволе, противоборствующем богу, — неправильно понятый философский принцип Гераклита о борьбе противоположных начал в природе; учение о божественном откровении заимствовано у стойков.

Раскритиковав христиан за их пренебрежение «отчим» культурами, которые столь многократно проявляли свою роль в истории Римского государства и в жизни отдельных людей, Цельс призывает христиан не уклоняться от гражданских обязанностей. «Надо защищать царя всей силой, — заключает он, — делить с ним справедливо труд, сражаться за него, участвовать в его походах... надо участвовать в управлении отечеством...»<sup>34</sup>

Несомненно, это был существенный вопрос. Уход во внутренний мир, самоотстранение христиан от интересов

<sup>33</sup> Ориген. Против Цельса, I, 9.

<sup>34</sup> Там же, VIII, 73—75.



и проблем общества, частью которого они являлись, пресловутые призывы к отчленению себя как «внутренних» (если пользоваться терминологией апостольских Посланий) от «внешних» — от остального мира, по мере увеличения численности раннехристианских общин, несомненно, становились серьезной государственной проблемой. Призыв Цельса — один из отзвуков этого биения реальной жизни.

Произведения античных критиков христианства, таким образом, приобретают для историка разностороннее значение. Наряду с конкретными материалами рационалистической критики постулатов новой религии они хорошо передают сам колорит эпохи, накал и приемы идейной борьбы вокруг новой религии, идеологию христианских общин, пропущенную сквозь призму воззрений социальных верхов, и идеологию и психологию самих этих верхов. Примечательно, что, несмотря на, казалось бы, неотразимые для своего времени рационалистические доводы Цельса, «Цецилия», Порфирия и других, несмотря на столь же блистательное осмеяние деяний и верований первохристиан «Вольтером классической древности» — Лукианом, омертвевшая идеология высших слоев греко-римского мира не смогла остановить рост новой христианской идеологии, историческая обусловленность которой порождалась самим ходом социального и общественного развития. Мистика, усиливающаяся восприимчивость к суевериям, уход во внутренний, иллюзорный мир как форма бегства из мира реального и связанные с ним аскеза, индифферентность и даже готовность к мучениям и самой смерти все более наслаивались на общественную мысль и духовную жизнь эпохи, создавая благоприятную почву для иррациональных постулатов христианства.

\* \* \*

Приведенные здесь разрозненные материалы можно уподобить рассыпавшимся звеньям псковой единой цепи. Сейчас самой цепи нет, и исследователю приходится по этим случайно доставшимся ему отдельным и нередко сильно разрушенным звеньям устанавливать их последовательность, взаимосвязь, очерчивать и силой исторического чутья попытаться заполнить лакуны и, таким образом, по этим обломкам реконструировать целое. Задача эта, как можно понять, чрезвычайной трудности, и в научном

религиозности непосредственные истоки и начальный этап формирования христианства оставались наименее изученными. Однако удивительные археологические открытия, сделанные в последнюю четверть этого века и приведшие к включению в научный оборот множества новых материалов, создали благоприятные предпосылки для исследования и этих проблем.

В 1947 г. юноша-пастух открыл в одной из пещер Иудейской пустыни (у северо-западного побережья Мертвого моря), района, как известно, упоминаемого в евангелиях, древние рукописи. В дальнейшем было выявлено еще 10 таких пещер. В них некогда была укрыта древняя библиотека, насчитывавшая несколько сот рукописных книг на древнееврейском, арамейском, греческом языках. Ко времени их обнаружения осталось лишь небольшое число относительно целых свитков и десятки тысяч фрагментов.

Неподалеку от пещер с рукописями оказались руины своеобразного по своей планировке поселения Хирбет-Кумран. Другой, несколько иного характера комплекс строений открыт неподалеку в местности Айн Фешха. Рядом с Хирбет-Кумраном выявлен его некрополь<sup>35</sup>.

Как установлено исследованиями, все это — и рукописи, и строительные комплексы, и некрополь — принадлежало некоему сообществу людей, которые из религиозных и мировоззренческих побуждений порвали с обычными для древнего мира нормами социальных отношений, с привычным укладом жизни и предписаниями официального иудаизма, и, удалившись в «пустыню» — полупустынную местность неподалеку от Мертвого моря, образовали общину «сынов света». Как свидетельствует Устав

<sup>35</sup> В советской историографии первые обзоры кумранских материалов даны в следующих работах: К. В. Старкова. Рукописи из окрестностей Мертвого моря. — «Вестник древней истории», 1956, № 1, стр. 87—102; А. П. Каждан. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. — «Вопросы истории религии и атеизма», 1956, вып. 4, стр. 280—313; Г. М. Лившиц. Кумранские рукописи. Минск, 1959; И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря. М., 1960; С. И. Ковалев, М. М. Кубланов. Находки в Иудейской пустыне. М., 1960 (изд. 2, 1964). Из новейших работ см.: Г. М. Лившиц. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967; «Тексты Кумрана», вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского и комментарий И. Д. Амусина. М., 1971 (там же советская и зарубежная библиография). В 1969 г. в 15 км к югу от Хирбет-Кумрана, в местности Ейн-ель Гувейр, найден еще один строительный комплекс и некрополь кумранского круга. Об этом см.: «Тексты Кумрана», вып. 1, стр. 392—393.

общины, они вступили в Новый союз — новый завет с богом, в отличие от старого союза — ветхого завета, уже утратившего силу ввиду прегрешений приверженцев официального иудаизма и священства Иерусалимского храма.

Социально-экономической осью отношений между «сынами света» — общиной кумранитов — является общность имущества, общий труд и враждебное отношение к стяжательству и богатству — нормы, необычные для рабовладельческого древнего мира, где стремление к богатству и презрение к труду являлись основой общественного уклада.

Этико-религиозные воззрения кумранитов основывались на том, что в мире объективно действуют два противоположных начала, два духа — Добро и Зло, Свет и Тьма, Правда и Кривда, которые до predetermined срока взаимообусловлены и двуедины. Человек мечется между ними, но обладает свободой выбора. Когда предначертанный срок придет, а он близок, дух Зла потерпит полное поражение и наступит царство божьей справедливости. На предшествующем ему божьем суде будут рассмотрены дела всех, и лишь праведники удостоятся этого блистательного будущего.

Перечисленные и многие другие черты этого странного этико-религиозного сообщества, вышедшего из недр иудаизма, но оппозиционного официальному иудаизму, именующего себя «сынами света», но ютящегося в жалких пещерах, привлекли к себе внимание исследователей в связи с историей возникновения христианства.

Три в известной степени очевидца, три древних автора, жившие в I в. н. э., — Филон Александрийский, Плиний Старший и Иосиф Флавий оставили нам сведения об удивительной палестинской секте эссенов, или ессеев, которые поражали своих современников необычностью своего жизненного уклада и социальной организации. «У иудеев имеются три философских течения, — пишет Иосиф Флавий. — Приверженцами одного из них являются фарисеи, второго — саддукеи, сторонники же третьего, более всего стремящегося к благочестию, называются эссены... Они отвергают наслаждения, считая их злом, а к добродетели относят воздержание и способность не поддаваться страстям... Они презирают богатство, и поразительна их общность имущества... После бога они больше всего почитают имя законодателя, и если кто-ни-

будь станет возводить хулу на него, то он карается смертью... Война с римлянами во всех отношениях проверила их силу духа... Улыбаясь в мучениях... они выпускали дух в радостной уверенности, что они его вновь обретут...»<sup>36</sup> Сведения, сообщенные двумя другими авторами, в некоторых частях дополняют Иосифа Флавия, в других расходятся с ним, но в целом яркое впечатление своеобразия социальной организации и уклада отмечается всеми. Представляет несомненный интерес замечание Плиния, что в секту эссенов вливались «толпы утомленных жизнью пришельцев»<sup>37</sup>. Это наблюдение, сделанное человеком другого общественного и интеллектуального круга, несомненно, заслуживает доверия и показывает, что эссенское движение имело достаточно глубокие основания в самих социальных условиях этого общества.

Открытия 1947 г. показали чрезвычайную близость общественного уклада «сынов света» кумранских рукописей с эссенами античных авторов. Строительные комплексы Хирбет-Кумран и Айн Фешхи с их ярко выраженным коллективистским характером производства и потребления, некоторые черты уклада и быта, само географическое положение этих строений явились своего рода иллюстрацией к сообщениям Иосифа Флавия и других об эссенах. Найденные же среди рукописей кумранских пещер произведения самих кумранитов, во многом совпадая со свидетельствами античных авторов о социальных аспектах эссенства, содержат, кроме того, важнейшие и почти не известные ранее сведения об их идеологии. Сейчас становится все более ясным, что кумранская община была не единственным очагом эссенства в Палестине и что при сходстве основных этико-религиозных и социальных идей между общинами имелись свои, порой существенные различия.

Значительность сведений, доставляемых этими рукописями, определяется тем, что с их появлением в науке возникла проблема связи идеологии, организации, обрядности, социальных идеалов кумранской и первохристианских общин. Проблема эта достаточно сложна и еще далека от своего разрешения. Тем не менее уже сейчас выявлено немало существенных фактов этого рода.

<sup>36</sup> *Иосиф Флавий*. Иудейская война, II, 8, 2—13. Перевод М. М. Елзааровой.

<sup>37</sup> *Плиний Старший*. Естественная история, V, 17.

Изучая элементы сходства между кумранской и новозаветной литературой, исследователи обратили внимание на несомненные черты общности мировоззрения. Как известно, через всю кумранскую литературу проходит идея дуализма. Бог, говорится в Уставе кумранской общины, сотворив человека, «положил ему два духа», Правды и Кривды, чтобы он руководствовался ими «до назначенного срока» во всех его действиях. В рукописях многократно противопоставляются «ангел тьмы», сатана, Велиал — «ангелу света» и «сыны света» (кумранская община) — «сынам тьмы».

Эти идеи и образы усвоены новозаветной литературой. Особенно это выявляется в произведениях, приписываемых традицией евангелисту Иоанну и апостолу Павлу. «Свет пришел в мир, — говорится в евангелии Иоанна, — но люди более возлюбили тьму...» (3, 19—21). В другом месте евангелист вкладывает в уста Иисуса следующие слова: «Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма... веруйте в свет, да будете сынами света» (12, 35—36). В Первом послании Иоанна говорится, что «бог есть свет и нет в нем никакой тьмы» (1, 5). «Отвергнем дела тьмы, — увещевает Послание к римлянам, — облечемся в оружие света» (13, 12). «Что общего, — читаем мы во Втором послании к коринфянам, — у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велларом?» (6, 14—15).

Другим важным моментом идеологии кумранитов является мессианизм, черты которого проступают в Уставе (IX, 11), Двух колонках (II, 11—12), Благодарственных гимнах (III, 7—10), Дамасском документе (VI, 10—11; I, 11; II, 12; XIX, 21—XX, 1), Комментариях к Хабаккуку (Аввакуму) (II, 1—3; VIII, 1—3; IX, 9—12; V, 4) и в некоторых других рукописях. Кумранская община живет в ожиданиях скорого нового пришествия Учителя праведности.

Как известно, идеями мессианизма проникнута и новозаветная литература. Сопоставляя кумранские рукописи и Новый завет, исследователи выявляют удивительные сюжетные и фразеологические сходства. Так, в Благодарственных гимнах из первой пещеры выводится образ женщины, в муках родившей (или которой предстоит родить) «младенца мужского пола», «дивного советника» — мессию (III, 7—10). В Апокалипсисе мы встречаем тот же сюжет: жена, «облаченная в солнце», «имела во чреве и

кричала от болей и мук рождения» (12, 1—2). «И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы» (12, 4).

Яркой чертой идеологии кумранских «сынов света» являются эсхатологические представления. Ожидание «назначенного» срока, когда между духом света и духом тьмы произойдет решающее сражение, является лейтмотивом почти всех произведений кумранской общины. Устав кумранской общины рисует картины позорной гибели в конце дней сторонников Велиала. Представление о наступающих последних днях лежит в основе Комментария к Хабаккуку.

В новозаветной литературе обнаруживается такая же настроенность. «Приблизилось царство небесное», — вещает устами Иоанна Крестителя евангелие от Матфея (3, 2). В другом месте того же евангелия (3, 10, 12; ср. 13, 40—43, 49) в образной форме повторяются представления кумранской общины об отборе праведников в конце дней и уничтожении «в огне мрачных областей» нечестивцев.

В мировоззрении кумранской общины нетрудно распознать и другие черты, получившие широкое распространение в новозаветной литературе. Как известно, одной из важных идей христианского вероучения является идея оправдания верой. Послание к галатам говорит: «А что законом никто не оправдывается перед богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет» (3, 11). При этом автор послания ссылается на ветхозаветного пророка Хабаккука (2, 4). Аналогичные представления мы находим в кумранском Комментарии к тому же пророку, где вера в Учителя праведности также является залогом спасения в день божьего суда (VIII, 1—3). Примечательно, что и здесь автор Комментария ссылается на тот же стих.

Сходной оказывается и идея греховности. Человек, по оценке кумранских свитков, обитель греха, он от рождения живет в неправде. Эта его греховность вытекает из самого дуалистического мировоззрения кумранитов, по которому духи Правды и Кривды непрестанно «тягаются» «в сердце мужа», вынуждая его ходить в мудрости и глупости. Отсюда сознание полноты ничтожности человека и божественной предопределенности всех его дел. Те же мотивы звучат и в новозаветной литературе.

Многие обряды кумранской общины сопоставляются исследователями с христианской обрядностью. Здесь наи-

более видное место занимает вопрос об истоках христианского крещения и связи его с ритуальным омовением в обрядах кумранской общины. В отличие от ветхозаветной литературы в кумранском Уставе (III, 7—9) выдвигается требование духовного очищения как необходимого компонента ритуальных омовений. Этими установлениями члены кумранской общины подошли к таинству крещения<sup>38</sup>. По сообщению Иосифа Флавия, Иоани Креститель провозглашал такие же идеи.

Представляют интерес и новые (сравнительно с Ветхим заветом) тенденции в отношении к жертвоприношениям. В Уставе проводится та мысль, что «вознесение уст в целях правосудия», «справедливость», «совершенство пути», т. е. исполнение этических и духовных предписаний Устава, вполне заменят старую практику ритуальных жертвоприношений — «мясо всесожжений», «жертвенный жир», «хлебную жертву благоволения» (IX, 4—5). Эти идеи сближаются с повозаветными установлениями, требующими «приносить духовные жертвы, благоприятные богу» (1 Петр 11, 5), вместо старого жертвоприношения животных и злаков. Сюда же следует отнести и идею приоритета благочестивых дел перед верой. В Послании Иакова говорится: «Что пользы, братья мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?.. Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2, 4—17). Устав кумранитов также содержит неоднократные предписания судить о членах общины по их делам (V, 23, 24; VI, 14, 17, 18).

Некоторые авторы усматривают связь между тремя молитвенными периодами у эссенов-кумранитов и предписанием «молиться трижды в день» в апокрифическом раннехристианском Учении 12 апостолов (VIII, 3). «Таким образом, — пишет известный католический теолог Даниэлю, — мы оказываемся здесь у истоков литургической службы с ее тремя сроками: laudes, 6-й час и вечера»<sup>39</sup>. Иосиф Флавий отмечает также обычай эссенов молиться, обращаясь на восток<sup>40</sup>, что чуждо иудаизму. Но «молитва на восток обычна для первоначального хри-

<sup>38</sup> O. Betz. Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in Neuen Testament. — *Révue de Qumran*. Paris, 1958, I, N 2, p. 223.

<sup>39</sup> J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. Paris, 1957, p. 41.

<sup>40</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 8, 5.

стианства, — пишет Даниэлю, — ...молитва на восток «ad orientem» входит в обряд крещения. Она лежит в основе ориентации церквей. Эссенское влияние здесь почти бесспорно»<sup>41</sup>.

В Дамасском документе есть образное упоминание божьего знака, которым помечены благочестивые «сыны света» (XIX, 10). Тот же мотив «печати божьей» на челе праведников в конце дней мы встречаем в Апокалипсисе (7, 3; 9, 4). «Может быть, здесь лежат истоки очень древнего христианского обряда осенять лоб крестным знаменем», — пишет по этому поводу Даниэлю<sup>42</sup>.

По свидетельству Иосифа Флавия и рукописей Мертвого моря, совместная трапеза у эссенов и в кумранской общине носила сакральный характер. Определенный, строго выполняемый ритуал предшествовал трапезе и сопровождал ее. Ритуальное омовение, вступление в зал, куда непосвященные не допускались, молитвы, строжайшая тишина — все это создавало вокруг трапез ореол таинственности. Однако евхаристической идеи мистического «пресуществления» хлеба и вина в тело и кровь бога, которая является центральной в христианской «тайной вечере», у кумранитов еще нет.

Отмечая, что в раннехристианском Учении 12 апостолов, обнаруживающем определенные черты влияния кумранской идеологии, тоже не встречается еще идея «пресуществления», И. Д. Амусин замечает, что, возможно, «кумранский обряд занимает промежуточное место между иудейским обычаем благословения хлеба и вина и христианской евхаристией». Однако вопрос этот требует дальнейшего специального изучения<sup>43</sup>.

Обращают на себя внимание и некоторые черты сходства в организации кумранской и раннехристианских общин. Кумранский Устав выделяет совет общины — коллегию из двенадцати человек<sup>44</sup>, «чтобы творить правду... для охраны веры на земле... и для возмещения греху» (VIII, 1—3). Этот высший орган, который призван охра-

<sup>41</sup> J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte . . . , p. 42.

<sup>42</sup> Ibid., p. 101.

<sup>43</sup> И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, стр. 242—243.

<sup>44</sup> Некоторая неясность формулировки этого места в Уставе (VIII, 1) позволила одним исследователям считать, что здесь речь идет о двенадцати светских членах совета и трех жрецах. Другие же считают, что три жреца входят в состав двенадцати и что само это число основано на числе колен израилевых.



нять чистоту вероучения общины, сопоставляется исследователями с «дюжиной из Евангелия» — двенадцатью христианскими апостолами, предназначение которых в общем таково же<sup>45</sup>.

Примечательно сходство фразеологии и образов в описании совета кумранской общины и коллегии новозаветных апостолов. «Вот стена испытанная, — говорится о совете общины в кумранском Уставе, — драгоценный краеугольный камень, да не потрясутся его устои и да не сдвинутся со своего места» (VIII, 7—8). «На сем камне, — говорится в евангелии от Матфея, — я создам церковь мою, и врата ада не одолеют ее» (16, 18; ср. 1 Петр 2, 4).

Из других более частных аналогий можно отметить сходство в процедуре тяжб. «Пусть никто не доносит на своего товарища перед старшими ни одного слова, которое не подлежит признанию перед свидетелями», — гласит Устав (VI, 1). Сходное требование мы находим и в новозаветной литературе. Дамасский документ, переключаясь с Филоном, требует не приносить клятвы (X, 1—3). «А я говорю вам: не клянись вовсе», — вещает Нагорная проповедь (Матф. 5, 34). Дамасский документ осуждает развод (IV, 21). То же мы находим в евангелии от Матфея (19, 3—4). Показательно, что и тут и там одинаковая аргументация.

Одной из наиболее интересных черт социальных идеалов кумранской общины и эссенов является идеал бедности. При всех различиях в практике разных ответвлений общины общим остается их пренебрежение к богатству<sup>46</sup>. Дамасский документ одной из трех «западной Велиала» называет стяжательство (IV, 14). Устав оценивает «стяжательность» как одно из свойств духа Кривды (IV, 9), совершенно неприемлемое для члена кумранской общины. «Я не завидую духу нечестия, — говорится в другом месте Устава, — и награбленного имущества не желает моя душа» (X, 18—19; ср. XI, 2). Автор Благодарственных гимнов славословит бога за свое небрежение богатством (X, 23—25). Исследователи обращают внимание на то, что члены кумранской общины охотно

<sup>45</sup> J. Daniélou. La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne.—La Bible et l'Orient. Paris, 1955, p. 111.

<sup>46</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, II, 8, 3; см. же. Древности, XVIII, 1, 5.

прилагали к себе термины «бедные», «нищие», которые довольно широко представлены в кумранских рукописях.

Эти антисобственнические идеалы кумранитов преломились в практике кумранской общины. Хотя имущественные отношения ее членов в настоящее время не могут считаться до конца выясненными, все же остается несомненным требование Устава внести «все свое имущество в общину бога» (I, 11—12). Устав предусматривает, чтобы по прошествии двухгодичного испытательного срока, «если выйдет ему жребий, с тем, чтобы приблизить его к общине», имущество вступающего смешивалось с остальным (VI, 21—22).

Сравнивая эти идеалы и практику кумранской общины с аналогичными тенденциями в новозаветной литературе, мы находим здесь значительные черты сходства. Известная евангельская сентенция «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство божие» (Матф. 19, 24) выражает в конечном счете ту же идею: стяжательство — одна из западней Велиала, оно несовместимо ни с идеалом праведной жизни, ни с приобщением к богу.

В новозаветной литературе встречается рекомендация в обмен на перспективу приобретения «сокровища» на небесах раздать земные сокровища нищим (Матф. 19, 21) — идея, в общем близкая кумранским идеалам. Но еще более близким оказывается рассказ из Деяний апостолов (4, 32—35) о том, что «у множества уверовавших было одно сердце и одна душа»; и никто ничего из имения своего не «называл своим, но все у них было общее», поскольку каждый, владевший имуществом, продавая его, клал к ногам апостолов «цепу проданного», т. е. отдавал его в собственность общины. Этот рассказ в целом совпадает с нормами кумранского Устава.

Интересно, что кумранский Устав, откликаясь, видимо, на имевшие место нарушения этих норм, предусматривает определенные наказания за утайку имущества. «Если среди них, — читаем мы там, — найдется человек, который солжет относительно имущества, и это станет известно, то следует отделить его от среды чистоты старших на один год, и будет наказан на четверть своей пищи» (VI, 24—25). Совершенно сходный мотив утайки части имущества мы находим в Деяниях апостолов (5, 1—11) в рассказе об Анании и Сапфире. Различие заключается

лишь в том, что в Деяниях это облечено в правоучительную новеллу, где наказанием оказывается смерть, а исполнителем приговора — сам бог.

Говоря об идеале бедности, необходимо отметить название «община эбионитов», встретившееся в комментарии на 37-й псалом из четвертой пещеры (II, 10). Термин «эвйоним», употребляемый в кумранских свитках, означает «бедные», «нищие», и название «община эбионитов» — «община бедных». По сообщениям некоторых авторов, после 70-х годов н. э. в Запордапье существовала иудеохристианская секта эбионитов — бедняков. По-видимому, эта занимающая промежуточное положение между иудейством и христианством секта какими-то корнями восходит к идеологии и практике кумранитов<sup>47</sup>.

Что касается морально-этических норм раннего христианства, то исследователи находят и здесь отдельные линии связи с кумранскими нормами. Так, новозаветное «не противься злomu; но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Матф. 5, 39), возможно, перекликается с сентенцией кумранского Устава — «я не отвечу никому злым воздаянием» (X, 17—18) и рекомендацией «отвечать смиренно... людям произвола... произносящим оскорбление и стяжающим имущество» (XI, 1—2; ср. IV, 3). Однако эта линия выдерживается в разных кумранских документах не вполне последовательно.

В кумрановедческой литературе приводятся многочисленные примеры терминологической и фразеологической близости, текстуальных совпадений, сходства образов, идентичности в приемах цитирования и совпадения цитат кумранских свитков и раннехристианской литературы. Наиболее многочисленны терминологические совпадения. Исследователи давно обратили внимание на то, что название «Новый союз», или «Новый завет», прилагаемый Дамасским документом к своей общине, совпадает с наименованием раннехристианских общин, а также с общим названием раннехристианских произведений, вошедших в состав Библии.

Термин «сыны света», прилагаемый кумранскими свитками к членам общины, новозаветные произведения применяют к правоверным христианам (Лука 16, 8; Иоанн 12, 36; 1 Фессалон. 5, 5). Противопоставляемый ему

<sup>47</sup> И. Д. Амузин. Рукописи Мертвого моря, стр. 180.

в кумранских документах термин «сыны тьмы», обозначающий приверженцев Веллала, в том же значении употребляется в раннехристианской литературе (1 Фессалон. 5, 5; Ефес. 5, 18). Сопоставляя выражения «немудрствующие», «простодушные», «простецы», «малые», которые кумранские документы в положительном значении прилагают к «сынам света», с новозаветными терминами «младенцы», «малые сии» (Матф. 10, 42; 11, 25), также имеющими положительный оттенок и противопоставляемыми «мудрствованию» (Лука 10, 21; 1. Коринф. 1, 27), исследователи выдвигают гипотезу о происхождении этой евангельской терминологии из словоупотребления кумранской общины<sup>48</sup>. Арамейское слово «מאנוא» (имущество, богатство, деньги), встречаемое в раннехристианской литературе (Матф. 6, 24), не употребляется в Ветхом завете, но приводится в кумранских свитках. Выражение «щице духом», столь известное из новозаветной литературы (Матф. 5, 3), можно встретить в Свитке войны (XIV, 7).

Множество образов, к которым прибегают авторы кумранских рукописей, нетрудно подметить и в новозаветных произведениях. Так, обычное для кумран сопоставление человека с глиняным сосудом повторяется и в Новом завете. Колодец как символ законов (учения), утоляющий жажду духа, встречается в Дамасском документе (VI, 5; XIX, 34) и в евангелии Иоанна (46, 11—14). Звезда как образ мессии, жезл как символ могущества, которым мессия уничтожает «сынов погибели» и спасет праведных, встречается и в кумранских документах, и в новозаветной литературе. Сходны и обстоятельства божьего «отмщения» грешникам. В кумранском Уставе грешников ожидает «огонь мрачных областей» (IV, 13), «мрак вечного огня» (II, 8). Христианская «гесна огненная», несомненно, родственна этим представлениям.

Следует отметить некоторые более или менее близкие текстологические совпадения. В заключительной части Устава говорится о духовных ценностях, которые бог дал тем, «кого избрал на вечное владение и кому дал наследовать жребий святых» (XI, 7—8). В Послании к колоссянам также говорится о «разумении духовном» и о благодарении бога, «призвавшего нас к участию в наследии святых» (1, 9—12).

<sup>48</sup> И. Д. Амусин. К определению идеологической принадлежности кумранской общины. — «Вестник древней истории», 1961, № 1, стр. 10.

В кумранских документах встречается некоторое число цитат из Ветхого завета. Исследователи обратили внимание на то, что набор этих цитат, а также характер их толкования до известной степени совпадают с тем, что мы находим в раннехристианских произведениях. Например, во всех четырех евангелиях (Матф. 3, 3; Марк 1, 3; Лука 3, 4; Иоанн 1, 23) приводится одна и та же цитата из ветхозаветного пророка Исаи: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь господу, прямыми сделайте в степи стези богу нашему» (40, 3). Та же цитата оказывается и в кумранском Уставе: «В пустыне проложите дорогу (Яхве), выровняйте в степи торный путь богу» (VIII, 14; IX, 19—20). Примерно так же обстоит дело с цитатой из Исаи, где говорится об испытанном, драгоценном, краеугольном, крепко утвержденном камне — истинной вере (28, 16). Эту цитату и ее вариации мы находим у многих новозаветных авторов (Римл. 9, 33; 1 Петр 2, 7; Матф. 21, 42; Марк 12, 10; Лука 20, 17; Деяния 4, 11). Вариант этой цитаты оказывается вкомпонованным и в текст кумранского Устава (VIII, 7—8). Имеются и другие примеры подобного рода.

Эти наблюдения позволили исследователям высказать предположение, что должен был существовать какой-то ранний сборник ветхозаветных пророчеств, своего рода антология, в которой были собраны популярные библейские отрывки мессианистского характера и из которого черпали и кумранские и, по-видимому, раннехристианские авторы. Предположение это блестяще оправдалось находкой фрагментов таких сборников мессианско-эсхатологических текстов<sup>49</sup>.

Большой интерес вызывает кумранский календарь. При рассмотрении некоторых материалов выявились факты, побудившие исследователей поставить вопрос о несходстве официального иудейского календаря того времени и календаря кумранской общины<sup>50</sup>. Было обращено внимание на то, что в Комментариях к Хабаккуку Нечестивый жрец, которого сопоставляют с иерусалимским первосвященником, избрал для преследования Учителя праведности и его сторонников «праздник покоя», «день

<sup>49</sup> «Тексты Кумрана», вып. 1, стр. 270.

<sup>50</sup> A. Jaubert. *Aperçus sur le calendrier de Qumran. Recherches Bibliques*, 1959, p. 113; ср. М. М. Елизарова. Проблемы календаря терапевтов. — «Палестинский сборник», 1966, вып. 15 (78), стр. 107, 116.

всепрощения» — «судный день» (XI, 4—8) — обстоятельство, невозможное для первосвященника Иерусалимского храма, если бы «судный день» официального жречества и «судный день» кумранской общины календарно совпадали. Кумранский календарь, одной из особенностей которого является то, что новый год всегда начинался со среды, а каждый праздник приходился ежегодно на один и тот же день недели, сходен с календарем апокрифической книги Юбилеев, обнаруживающей и в других отношениях точки соприкосновения с кумранской идеологией и литературой. Таким образом, различие в календарях подтверждает разрыв кумранской общины с богослужебными нормами официального жречества.

Но не только этим исчерпывается значение указанных открытий. «С первых христианских столетий до новейшего времени, — писал Д. А. Хвольсон, — ученых занимали вопросы: в который день Иисус Христос вкушал в последний раз пасхального агнца, затем, вкушал ли он его и, наконец, в который день он был распят; но, несмотря на это, им все-таки не удалось привести эти вопросы к положительному решению. Отцы древней церкви, православные, католические и протестантские богословы и исследователи старались разрешить эти вопросы и давали на них самые разнообразные ответы. В настоящее время многие западные ученые признали их неразрешимыми»<sup>51</sup>.

Это высказывание вызвано очевидным противоречием между синоптическими евангелиями и евангелием от Иоанна. По синоптическим евангелиям тайная вечеря происходила вечером 14 нисана (Матф. 26, 17—20; Марк 14, 12—17; Лука 22, 7—14), а по евангелию от Иоанна днем 14 нисана Иисус был уже распят (Иоанн 13, 1—2), тайная же вечеря происходила 13 нисана. Но устройство пасхальной вечери за два дня до пасхи необъяснимо. Изучение этого противоречия в свете кумранских открытий позволило обнаружить тот поразительный факт, что одно из четырех канонизированных евангелий в изложении такого центрального сюжета, как описание «страстей господних», ведет исчисление по кумранскому календарю. Это обстоятельство, примечательное во многих отноше-

<sup>51</sup> Д. А. Хвольсон. Последняя пасхальная вечеря Христа и день его смерти. СПб., 1878, стр. 1.

ниях, интересно и тем, что еще раз свидетельствует о связях евангелия от Иоанна с кумранской идеологией и литературой.

В многочисленных дискуссиях, разгоревшихся вокруг кумранских рукописей, значительное место занимает вопрос об Учителе праведности. «Некоторые экзегеты, — говорит по этому поводу Даниэлю, — пораженные аналогиями в выражениях, которыми описаны личность и история Учителя праведности, и теми, которые в Евангелии прилагаются к Христу, подумали, что Учитель праведности был чем-то вроде Христа до Христа»<sup>52</sup>. Автор этой цитаты, доктор богословия, сторонник идеи беспрецедентности и уникальности христианского вероучения, отклоняет такую интерпретацию. Но и он вынужден поставить перед теологами и экзегетами вопрос: что делать с этой внезапно возникшей в истории христианства крупной религиозной фигурой, не уступающей, по его оценке, Иоанну Крестителю, но оставшейся, однако, до кумранских открытий совершенно неизвестной. При этом дело осложняется тем, что, по словам того же теолога, «не может быть и речи о том, чтобы этот персонаж находился в непосредственном контакте с Христом или ранним христианством, поскольку он не жил в ту эпоху»<sup>53</sup>.

Упоминание об Учителе праведности встречается задолго до кумранских открытий. Этот термин впервые появляется в Дамасском документе, найденном в каирской генизе (хранилище вышедших из употребления священных книг) еще в конце XIX в. Однако он тогда не привлек к себе должного внимания, и только кумранские находки, среди которых было обнаружено несколько фрагментов ранних списков того же Дамасского документа, позволили определить как принадлежность этой каирской рукописи, так и значимость упоминавшегося там персонажа.

Совокупность имеющихся материалов позволяет наметить сюжетную канву некоего повествования, распространенного в кумранской среде<sup>54</sup>. Главными и, по види-

<sup>52</sup> J. Daniélou. Les manuscrits de la Mer Morte, p. 52—53.

<sup>53</sup> Ibid., p. 51, 80.

<sup>54</sup> И. Д. Амусин. «Учитель праведности» кумранской общины. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», VII. М., 1963, стр. 276.

тому, реальными действующими лицами здесь являются Учитель праведности и противостоящий ему Нечестивый жрец. При этом собственные имена и того и другого не приводятся.

Учитель праведности, вероятно глава или основатель общины, охарактеризован как божий посланец. Он сам — «избранник божий», и главная его функция — наставление тех, кто хочет присоединиться к избранным.

Этот положительный персонаж подвергся гонениям со стороны Нечестивого жреца, который, как об этом говорится в Комментарий к Хабаккуку, преследовал его, «чтобы поглотить его в гневе своего пыла» (XI, 4—6). При этом причиной гонений было само учение, которое тот провозглашал. По-видимому, это учение комментатор оценивает как откровение. Оно получено «из уст бога» (II, 2—3), оно раскрывает «все тайны слов его пророков-рабов» (VII, 4—5; ср. II, 7—10), оно послужит панацеей и в грозные дни последнего божьего суда (VIII, 2—3).

Однако учение было принято далеко не всеми. Активным противником его оказался Нечестивый жрец, которого довольно единодушно отождествляют с тем или иным первосвященником Иерусалимского храма. Но кроме официального жречества и его сторонников урон делу Учителя праведности нанесли и те, кто, первоначально примкнув к учению, затем, как об этом говорится в Дамасском документе, «отвернулись и изменили и отступили от колодца живой воды» (XIX, 21; ср. Комментарий к Хабаккуку II, 1—3).

Весьма важны отрывочные сведения относительно преследования и смерти Учителя праведности. В Комментарий к Хабаккуку сообщается, что Нечестивый жрец появился среди его сторонников, чтобы «поглотить» их и добиться их падения (XI, 4—8). Во фрагменте комментария на 37-й псалом отмечается, что Нечестивый жрец подослал кого-то к Учителю праведности, «чтобы убить его» (III, 8—9). В Комментарий к Хабаккуку упоминается о «наказании», которому подвергся Учитель (V, 10)<sup>55</sup>.

Представляет интерес вопрос о мессианстве Учителя праведности. Приписываемые ему кумранскими докумен-

<sup>55</sup> См. комментарий к этому месту И. Д. Амслена в книге «Тексты Кумрана», вып. 1, стр. 177, прим. 84.



тами черты богоизбранничества, откровение, которое он несет, по-видимому, дают право видеть в нем мессию. В Дамасском документе встречается и этот термин (II, 12). Там же, по-видимому, можно усмотреть ожидание прихода Учителя праведности в «последние дни» (VI, 8—11; ср. XX, 1). Фраза из Комментария Хабакука: «В руки избранника своего бог отдаст суд над всеми народами» (V, 4) относится некоторыми исследователями к Учителю праведности. Выразительным дополнением к этому может служить то место Комментария к Хабакуку, где проводится идея спасения верой. Приверженцев учения, говорит комментатор, «бог спасет от дома суда за их страдания и веру в Учителя праведности» (VIII, 1—3).

Этот образ, будучи сопоставлен с евангельскими рассказами об Иисусе Христе, обпаруживает известные элементы сходства. Здесь прежде всего бросается в глаза сходство общей сюжетной линии: некая исключительная личность — богочеловек в Новом завете, божий избранник в кумранских документах — «поставлена» свыше, чтобы возвестить людям новое богооткровенное вероучение, которое должно спасти их в день «божьего суда». Далее и евангельский Иисус, и кумранский Учитель праведности наталкиваются на противников, которые не только отказываются верить учению, но подвергают преследованию самих Учителей. И там и здесь дело оканчивается насильственной, мученической смертью божьих посланцев. И, наконец, и в кумранских рукописях, и в повозветной литературе постулируется их возвращение.

Кто стоит за безымянными персонажами тех драматических событий, которые так глухо отложились в некоторых кумранских произведениях? Эта вот уже почти четверть века интригующая и исследователей и читателей загадка пока не решена. Попытки отождествления названных персонажей с известными истории именами не могут считаться сколько-нибудь надежно обоснованными. Сама множественность гипотез — свидетельство их недостаточной фундированности. И неизменным камнем преткновения здесь оказывается отсутствие прочных хронологических опор.

Проблема проблем кумрановедения — датировка текстов — упирается в пока еще не одоленную трудность: ни в одном из них нет определенного хронологического ори-

ентира, который позволил бы поставить их в связь с известными и датированными фактами древней истории. Встречающиеся же в кумранских произведениях распылчатые иносказания и условности открывают возможности для разных толкований. Этим и объясняется чрезвычайный разноречивостью в датировках.

На данном этапе вполне надежной представляется лишь общая оценка хронологических границ текстов Кумрана. За единичными исключениями они синхронны времени существования поселения Хирбет-Кумран (вторая половина II в. до н. э. — 68 г. н. э.). Внутри этого периода исследователи на основании палеографического, лингвистического, исторического анализа предпринимают попытки выявления абсолютной и относительной хронологии отдельных произведений или групп. Например, Комментарий к Хабаккуку, в котором приводятся некоторые сведения об Учителе праведности, многие исследователи склонны датировать серединой — второй половиной I в. до н. э. Однако здесь нет еще единодушия.

Рассмотренные черты сходства идеологии, обрядности, социальных идеалов кумранской и раннехристианских общин не исчерпываются приведенным здесь материалом. Кумрановедческая литература по мере публикации и изучения найденных рукописей пополняется новыми фактами подобного рода.

Однако и приведенные здесь основные материалы свидетельствуют об их исключительной важности для истории происхождения христианства. «Документы из Кумрана, — писал известный кумрановед Дюпон-Соммер, — открывают, что ранняя христианская церковь уходит своими корнями (в такой степени, в какой никто не мог этого предположить) в иудейскую секту Нового союза, т. е. в секту эссенскую, что она заимствовала у этой последней значительную часть ее ритуалов и доктрин, «модели ее мыслей», ее моральные и религиозные идеалы»<sup>56</sup>.

С другой стороны, знакомство с новыми материалами показало, что существует немало принципиальных различий между общественным укладом и установлениями кумранитов и первохристиан. Самым существенным является замкнутый характер кумранской общины и от-

---

<sup>56</sup> А. Dupont-Sommer. Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. Paris, 1959, p. 386.

крытый характер раннехристианских общин. Устав требует скрывать учение кумранитов от «людей Кривды» (IX, 17—18). В кумранских документах и в свидетельствах древних авторов об эссеях имеются предписания, запрещающие, из соображений ритуальной чистоты, общение с непосвященными, вкушение с ними пищи, посещение их жилищ. Обращается внимание на необходимость хранить в тайне имена ангелов, сущность учения, формулы клятв.

В новозаветной литературе не только содержатся противоположные предписания, но, как это было подмечено исследователями, там можно найти следы некоторой полемики с кумранским требованием скрывать от непосвященных тайны учения общины «сынов света». «Для того ль принесится свеча, — говорится в евангелии от Марка, — чтобы поставить ее под сосуд... Не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечник» (4, 21—22). Раннее христианство, требовавшее от своих приверженцев «проповедовать на кровлях», т. е. распространять это вероучение широко и всем, коренным образом расходится здесь с кумранскими уставами. Новый завет расходится с кумранскими предписаниями относительно ритуального омовения. Кумранский Устав проводит идею любви только в отношении приверженцев своего учения, Новый завет распространяет ее на всех, даже врагов (1 Иоанн 2, 9—11; Матф. 5, 46—48, 19—21), поскольку христианство, ценившее религиозный подвиг, именно таким образом расценивало это трудноисполнимое предписание.

Евангелия содержат ряд нравоучительных новелл, в которых Иисус изображен то в обществе Магдалины, то за трапезой с мытарями и грешниками, то наносящим визит язычнику-центуриону. Все эти поучения, безусловно, противоположны представлениям кумранитов об осквернении и чистоте. В кумранских документах содержится предписание не допускать в общину людей убогих: калек, хромых, слепых, «бестолковых», поскольку в общине находятся святые ангелы и общение с названными выше категориями оскверняет ритуальную чистоту остальных. Новый завет же, наоборот, рекомендует общение с нищими, увечными, хромыми, слепыми (Лука 14, 13).

Новозаветная литература содержит ряд противоположений кумранским документам в отношении субботы.

Так, в Дамасском документе не разрешается в субботу работать (X, 19), совершать продолжительные прогулки (X, 21), готовить пищу (X, 22), извлекать домашнее животное, попавшее в яму (XI, 13—14), и даже оказывать такую помощь человеку (XI, 16). Евангелия все эти ограничения отклоняют. Примером Иисуса, который в субботу исцеляет больных (Лука 14, 4) и не осуждает своих учеников, предпринявших в этот день прогулку и срывавших колосья для насыщения (Матф. 12, 7), раннехристианские авторы освобождают своих приверженцев от подобных запретов.

Более сложен вопрос о различиях в образах Учителя праведности и Иисуса из Назарета. Мессиянские черты, по-видимому, присущи тому и другому. Утверждение богословов, что Новый завет провозгласил доктрину, согласно которой «последние времена» не начались, а закончилась с приходом Христа, страдает односторонностью, поскольку оно замалчивает ряд других противоположных утверждений того же Нового завета. Тезис «время близко», провозглашенный в ряде раннехристианских произведений и перекликающийся с кумранскими представлениями, заключает в себе как раз другую тенденцию в христианских представлениях о «последних временах».

Тем не менее можно заметить, что мессиянские идеи Нового завета представляют более развитую концепцию. Здесь появляется идея искупления, которой, насколько известно, нет в кумранских документах. То же следует сказать и относительно христианской идеи воплощения, отсутствующей у кумранцев.

Впрочем, идея воплощения и связанное с ней учение о тринитности бога сложилось в христианстве не сразу. И, может быть, слова «боже мой, боже мой! для чего ты меня оставил?» (Марк 15, 34), вложенные евангелистом в уста мятущегося Иисуса и столь неподходящие для воплощенного бога, являются отзвуком более ранних представлений, сближающих Учителя Нового завета с Учителем кумранских рукописей.

Перечисленные черты различия, разумеется, важны при сравнительной оценке кумранских и раннехристианских материалов. Но бесспорно также, что черты сходства, о которых говорилось выше, имеют существенное значение: «Мы вынуждены сейчас признать в качестве

исторического факта, что многое из религиозной практики первых христиан новозаветного века было заимствовано из соответствующей практики эссенов», — писал по этому поводу известный семитолог В. Олбрайт<sup>57</sup>.

Сравнивая свидетельства античных авторов об идейно-религиозных направлениях в Иудее эпохи раннего христианства с данными Нового завета, исследователи обнаруживают примечательную «пропажу». И Филон, и Иосиф Флавий называют три основных течения. Это саддукеи, фарисеи, эссеи. В новозаветной литературе упоминаются только две первые секты. При этом они оказываются объектом осуждения со стороны христианских авторов (Матф. 3, 7). Эссеи же непосредственно не упоминаются.

С другой стороны, известно, что это наименование, как и наименования других сект, не является самоназванием. Так их называли другие. Сами же себя эссеи в свитках кумранской общины именовали «бедными», «простецами», «младенцами», «сынами света». Но в Новом завете как раз так во многих случаях называют себя христиане. Создается определенное впечатление, что авторы древнейших пластов новозаветных произведений, выступая против двух других религиозных течений — саддукеев и фарисеев, в ряде вопросов близки идеологии эссенов<sup>58</sup>, что является еще одним свидетельством преемственной связи между кумранским движением и первоначальным христианством.

Большой интерес представляет сам перечень произведений пещерной библиотеки кумранитов, поскольку он открывает некоторые возможности для более широкой оценки их духовного кругозора. Помимо упоминавшихся в основном собственных произведений секты, таких, как Устав общины, Благодарственные гимны, Свиток войны, Комментарии безымянных кумранских авторов на некоторые книги Ветхого завета и другие, кумраниты широко читали Библию. В пещерах найдены фрагменты почти всех (за одним исключением) книг иудейского ветхозаветного канона. Некоторые из них в 10—14 экземплярах.

<sup>57</sup> W. P. Albright. Not Likely to change Beliefs. — Цит. по: И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, стр. 226.

<sup>58</sup> Ср. И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, стр. 212. Вместе с тем, как это уже отмечалось, в новозаветной литературе встречаются и некоторые следы полемики с ними.

Таким образом, библейская картина мира, библейская мифология, мессианские чаяния, апокалиптика, социальные утопии и многие другие религиозно-философские идеи Ветхого завета оказались одним из существенных источников формирования мировоззрения кумранитов.

Здесь едва ли возможно охарактеризовать каждое из 38 ветхозаветных произведений, которые целиком или в фрагментах найдены в кумранских пещерах. Однако некоторые из них представляют особый интерес для нашей темы как раз потому, что заключенные в них сюжеты и социально-этические проблемы (восходящие к другим эпохам) оказались созвучны общественным настроениям этого времени.

По-видимому, такой отзыв находила книга пророка Исайи, о популярности которой здесь свидетельствует множество экземпляров этого произведения, найденных в пещерах. Только в двух из них — первой и четвертой — выявлено 14 списков. Можно думать, что Исайя прежде всего ценился в этой среде за мессианские пророчества, реализацию которых эссены-кумраниты относили к своему времени. Мессианские мечтания Исайи довольно противоречивы, что объясняется самим составом этой книги, объединившей, как показал историко-критический анализ, разновременные, создававшиеся в довольно отдаленные друг от друга эпохи произведения. Менявшаяся историческая обстановка вызывала изменение представлений о мессии. В одних случаях роль божьих посланцев отводилась реальным личностям — тем или иным иудейским царям (11, 1), персидскому царю Кирю (45, 1), в других коллективным мессией оказывался весь «народ Яхве». В одних разделах книги образ мессии трактовался как олицетворение реальной телесной силы. В других, в особенности в 53-й главе, где мессия выведен в образе страдающего раба, который «презрен и умален перед людьми», его силой, наоборот, признавалась телесная слабость и готовность к страданию, которое приобретает ценность некоего нравственного идеала (53, 1—12). Но при всей разнородности решения образа мессии с его именем неизменно связывались извечные социальные утопии, осуществление которых воображение и ветхозаветного пророка Исайи и его слушателей относило к этому идеальному (хотя здесь еще земному) мессианскому царству, где дела «страдальцев земли», бедных, угнетенных будут решаться

по правде и где сильный и «печестивый» не будет притеснять слабого (11, 3—6).

На рубеже новой эры, в эпоху наивысшего накала гражданских войн и политических страстей в Империи, метафорическое изображение Исайей утопического мессианского царства, преодолевшего чудесным образом несправедливости социальных градаций и исчерпавшего навсегда свои конфликты и рознь, находило своих приверженцев и в среде эссеенов-кумранитов, и в среде первохристиан, и цитаты из Исаии неоднократно встречаются в кумранской и раннехристианской литературе.

Среди других сюжетов книги Исаии можно выделить поставленную им вероучительную проблему соотношения религиозного благочестия и творимых дел. Отражая реальные черты социальных неурядиц своего времени, в частности коррупцию и произвол правящих верхов, автор древнейшей части этого произведения замечает, что, с одной стороны, князья постановляют несправедливые законы, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа (10, 1—2), а с другой — усердно возносят «языком своим» молитвы, приносят в жертву овнов, празднуют субботы. Устами бога автор осуждает такую практику — «беззаконие и празднование» (1, 13). Эта проблема в несколько ипсий плоскости встречается в кумранской и раннехристианской литературе.

Можно выделить еще одно ветхозаветное религиозно-философское произведение — книгу Иова, где вопросы веры, воздаяния, справедливости, отношений человека и божества, облеченные в форму высокохудожественных повелл, оказывали существенное влияние на общественную мысль и этой эпохи.

В кумранских пещерах выявлено несколько фрагментированных списков книги Иова. Один из них, на арамейском языке, был, по некоторым оценкам, сделан около 50 г. н. э. Не затрагивая здесь вопросов авторства этого произведения, его первоначального ядра, датировки и других, мы остановимся лишь на некоторых религиозно-философских размышлениях главного персонажа.

Завязкой сюжета книги Иова является спор Бога и Сатаны о природе богобоязненности. Сатана утверждает, что подоплекой ее являются эгоизм и корысть: почитая бога, праведник заботится лишь о своем благополучии.

Яхве не соглашается с ним и решает проверить это на праведнике Иове. На него незаслуженно насылаются всякие беды — стихийные бедствия, грабители, смерть близких, болезнь. Все утратив, потеряв детей, заболев проказой, сидит «в сраде червей», отверженный, безвинно страдающий праведник, олицетворяя собой извечную этико-религиозную проблему древности, проблему несоответствия удела человека в жизни с его поведением и уровнем его нравственности и морали. Сюжеты этого рода можно встретить и в древнеавилонской «Поэме о страдающем праведнике», и в философской поэме римлянина Лукреция «О природе вещей», и так или иначе во многих других произведениях. Сила книги Иова, помимо ее художественных достоинств — в обыденно-человеческой трактовке вопроса, задевавшего «струну» в душе многих поколений человечества.

В чем смысл человеческой жизни, если она проходит в страданиях? — ставит вопрос протестующий Иов, — и не лучше ли смерть: «Там беззаконные перестают наводить страх и там отдыхают истощившиеся в силах. Там узники вместе наслаждаются покоем и не слышат криков приставника, малый и великий там равны и раб свободен от господина своего» (3, 17—19).

С большой силой в книге Иова выражаются общечеловеческие чувства и раздумья по поводу смертности, краткости «отпущенных» дней, несправедливости, с которыми всюду сталкивается человек, — и в отношениях с сильными мира сего, и в отношениях с самим богом. «Дни мои бегут скорее челнока... жизнь моя — дуновение... око мое не возвратится видеть доброе... Редет облако и уходит, так нисшедший в преисподнюю не выйдет...» (7, 6—9), «до скончания неба не пробудится и не воспрянет от сна своего» (14, 12). Ввиду этого Иов не хочет более удерживать уст своих в споре с богом. Зачем бог каждое мгновение испытывает человека, ловит его на всякого рода ошибках и прегрешениях, не дает ему свободно проглотить «слюну свою»? «Не сорванный ли листок ты сокрушаешь, — вопрошает Иов бога, — и не сухую ли соломинку преследуешь?» (13, 25). И как человеку оправдаться перед богом? Если по общим нормам судопроизводства — то кто сведет человека с ним (9, 19) и кто побудит бога действовать по справедливости, а не по произволу?



Мысли, вложенные автором этого произведения в уста Иова протестующего, — яркая страница свободо-мыслия и скептицизма. Мир полон социальной несправедливости: «Межи передвигают, угоняют стада... бедных сталкивают с дороги... В городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и бог не воспрещает этого» (24, 2—4, 6—8, 12). Повседневный опыт приводит к мысли, что бог индифферентен и несправедлив. Он одинаково губит и невинного и порочного (9, 22). Более того, нечестивец гораздо реже подвергается преследованиям и, благоденствуя, доживает свои дни в радостях и довольстве (21, 7—13). Так невинный страдалец, не вкусив добра, и нечестивец, пресыщенный благополучием, доходят до конца дней своих, умирают, «и они вместе будут лежать в прахе» (21, 26), и все на этом закончится. Где же осуществятся воздаяние и возмездие?

Этот вопрос, давно вставший перед общественной мыслью древнего мира, приобрел особую остроту в эпоху формирования христианства и, как мы знаем, разрабатывался и кумранитами.

Другие сюжеты, заключенные в ответах благочестивых оппонентов Иова, также лежали в русле религиозных исканий века и, несомненно, были созвучны некоторым решениям самих кумранитов. В этих ответах утверждается, что бог велик, могуч, гневлив, что он творец всего сущего, что он и его деяния непостижимы для человеческого разума и что человек — «червь», «моль», «рожденный жещиной» — не может быть чистым и правильным перед богом (25, 4—6). Там можно уловить также мысль о необходимости страдания для нравственного совершенствования человека (5, 7). Страдание — это божье вразумление. «Он причиняет раны и сам обвязывает их; он поражает и его же руки врачуют» (5, 8).

По-видимому, значительное место и в составе кумранской библиотеки, и в формировании мировоззрения кумранитов (а затем и первохристианства) составляли ветхозаветные апокрифы. Это произведения ветхозаветного круга, которые не были включены в канон как «посторонние», не отвечавшие тем или иным постулатам библейской ортодоксии. По некоторым сведениям, таких апокрифов было около 70. В дальнейшем большинство их исчезло. Некоторая часть, однако, была по вероучительным моти-

вам сохранена христианством. Но не на языке оригинала, а в переводах.

В кумранских пещерах оказались фрагменты ряда известных апокрифов на языке оригинала, а также несколько ранее совершенно не известных<sup>59</sup>. Находки эти важны во многих отношениях. Здесь уместно выделить следующее: ветхозаветные апокрифы в ряде случаев содержат свои версии преданий, узаконений, оценок, которые нередко расходились с официальным иудаизмом. В этих произведениях разрабатывались темы ада, рая, ангелологии, прихода мессии, воздаяния и возмездия, грядущего «тысячелетнего» божьего царства.

Среди апокрифов, читавшихся кумранитами и позднее оказавшихся созвучными нарождающемуся христианству, можно выделить книгу Еноха, легендарного прадеда библейского Ноя, который, чудесным образом вознесшись на небо и странствуя в космосе, познает тайны минувшего и грядущего. Для нашей темы представляет интерес разработка мессианских и эсхатологических идей книги Еноха<sup>60</sup>. У него ожидаемый приход мессии — «сына человеческого» — знаменует собой начало нового миропорядка, в котором идея воздаяния и возмездия получает свою реализацию в виде осуждения грешников на адские муки и определения праведникам радостного блаженства. В книге Еноха картины всеобщего суда в «последние дни», воскресения мертвых, ада и рая и другие столь близки раннехристианским идеям, что саму эту книгу ряд исследователей относил к раннехристианской литературе. В Новом завете она цитируется автором Послания Иуды (1, 14). Открытие этого апокрифа в кумранских пещерах на еврейском и арамейском языках свидетельствует о близости этих идей кумранитам и о дохристианском в целом происхождении сочинения.

Другим важным апокрифическим произведением, читавшимся кумранитами, было Завещания 12 патриархов, где осуждение официального культа Иерусалимского храма сопровождалось предсказаниями о приходе «в конце дней» справедливого пастыря и установления на земле справедливости и правды.

<sup>59</sup> «Тексты Кумрана», вып. 1, стр. 55—84.

<sup>60</sup> А. Смирнов. Книга Еноха. Историко-критическое исследование. Казань, 1888.

К этому же кругу апокрифов относится книга Юбилеев и др. Следует отметить определенную идейную близость части апокрифов с идеологией кумранитов.

В I в. н. э. в Египте существовала разветвленная секта терапевтов, уклад которых побудил некоторых ранних отцов церкви усматривать в них первых христиан. Так, христианский писатель Евсевий Кесарийский, живший во второй половине III — начале IV в., писал, что терапевты являлись последователями апостола Марка, что их праздники, ночные бдения, благочестие как раз указывают на их христианство, хотя они еще удержали и некоторые иудейские обычаи. Терапевтами же они названы потому, что название «христиане» тогда еще не получило распространения<sup>61</sup>. Трудно сказать, ввел ли эту традицию отождествления египетских терапевтов с первохристианами Евсевий или она возникла раньше, следует лишь отметить, что она удерживалась на протяжении всего последующего времени не только в богословии, но и в науке, хотя неоднократно это положение подвергалось серьезной критике<sup>62</sup>.

Единственным дошедшим до нас источником, повествующим о терапевтах, является трактат их современника Филона Александрийского «О созерцательной жизни». Филон ничего не сообщает о социальном укладе общины, сосредоточиваясь исключительно на их внутреннем духовном мире. Пытаясь приискать объяснение названию «терапевты», Филон связывает его с их искусством в врачевании душ от тяжелых этико-нравственных недугов — жадности, страха, печали, безрассудства, несправедливости, жажды наслаждений и других трудноизлечимых страстей и пороков<sup>63</sup>. Стремясь к «бессмертной и блаженной жизни», терапевты, оставив свое имущество родственникам и бросив жен, детей, родителей, бегут за пределы городов, в уединенные места, где составляют общины из мужчин, женщин, детей, связанных общностью религиозных и философских воззрений. Уклад жизни терапевтов отличается суровостью и воздержанием. Жилище сделано просто, «на скорую руку», и предназначено только для защиты от холода и солнца. Одежда грубая и простая.

<sup>61</sup> Евсевий. Церковная история, II, 16, 17.

<sup>62</sup> М. М. Елизарова. Община терапевтов. М., 1972, стр. 22—30.

<sup>63</sup> Филон Александрийский. О созерцательной жизни, 2. Перевод М. М. Елизаровой.

Пища — хлеб, приправленный солью, и ключевая вода — принимается раз в день после захода солнца. Однако в общине есть и такие, кто, по словам Филона, «вспоминает о пище через три дня». Иные же настолько бывают удовлетворены и наслаждаются изобилием мудрости, щедро представляемой их учением, что выдерживают в два раза больше и едва отвеживают необходимой пищи на шестой день. «Опи. — заключает Филон, — привыкают, как говорят о роде цикад, который питается воздухом, облегчать потребности в пище, как я думаю, песнями». Для социальной характеристики общины представляет интерес сообщение о том, что они не только не имеют рабов, но принципиально отвергают несвободу, как состояние, противоречащее природе.

Отношения с женщинами, входившими в общину, по-видимому, не выходили за границы духовной общности. Филон говорит о большом числе здесь старых девственниц, которые сохраняют свою девственность «не в силу необходимости, как некоторые жрицы у эллинов, а скорее по доброй воле, из-за ревностного стремления к мудрости». Терапевты считали членов своей общины, связанных между собой духовным родством, «роднее» родителей по крови, что в некоторой мере сходно с аналогичной идеей, встречающейся в новозаветной литературе. Заслуживает быть также отмеченным, что терапевты усматривали в Библии за явными словами иное, таинственное содержание. «Толкование священного писания происходит путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях, — пишет Филон. — Весь закон кажется этим людям подобным живому существу, тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в слова невидимый смысл»<sup>64</sup>. Здесь нетрудно распознать некоторые черты аллегорического метода толкования Ветхого завета самим Филоном. Но, возможно, черты этого же подхода лежат в основе упрека, брошенного Павлом иудаизму за его неспособность снять «покрывало» с Ветхого завета (2 Коринф. 3, 14), увидеть в нем тот «невидимый» смысл, который усмотрело христианство.

Представляет интерес и термин «монастерион» (μοναστήριον), им Филон обозначает священное место в доме, где терапевт, уединившись, предается толкованию учения,

<sup>64</sup> Филона Александрийский. О созерцательной жизни, 35, 68, 70, 72, 78.

«не выходя даже за порог и даже не выглядывая наружу». Как отмечают комментаторы, слово «монастерион», встречаемое в других случаях в текстах III в., связано с христианским монашеством и означает место уединения, келью<sup>65</sup>. В трактате Филона этот термин в сходном значении встречается, однако, в первой половине I в. н. э.

Подводя итоги многовековому спору в науке о трактате Филона и о терапевтах, спору, в решение которого немалый вклад внесли кумранские открытия, современные исследователи приходят к выводу<sup>66</sup>, что терапевты Филона — несомненная реальность, что центром общины был район Мареотидского озера близ Александрии, отвлечения же ее имелись, по-видимому, во многих номах. Сравнение некоторых элементов уклада, социальных принципов, религиозно-философских воззрений, строя календаря (с которым связаны даты празднеств общины), обрядности, этико-нравственных устремлений и других позволяют установить некоторые общие идейные основания кумрано-эссенского движения в Палестине и движения терапевтов в Египте, что, разумеется, не исключает существования здесь ряда значительных локальных отличий.

В свете современных представлений о терапевтах как о дохристианском религиозно-философском движении, в котором верность некоторым постулатам ветхозаветного закона осложнилась отходом от ряда других установлений официального иудаизма, версия Евсевия представляется примечательной ошибкой. Примечательной в том отношении, что сами раннехристианские писатели не всегда оказывались в состоянии провести водораздел между «дохристианством» и первохристианством. В данном случае аскетическая направленность уклада терапевтов в сочетании с «созерцательной» жизнью и некоторыми другими чертами делала их непосредственными предшественниками христианского монашества, широко распространившегося в Египте в последующие столетия.

Если бросить общий взгляд на духовный облик и религиозные устремления древних обществ Средиземноморья на рубеже нашей эры, нетрудно заметить некое поголовное увлечение оккультными науками, магией

<sup>65</sup> «Тексты Кумрана». вып. 1, стр. 387, примеч. 11.

<sup>66</sup> См. об этом подробнее: М. М. Елизарова. Община терапевтов, стр. 118—132.

числа и слова, религиозными мистерияльными обрядами и посвящениями, открывавшими путь к чудесным превращениям посвящаемого, к его слиянию с божеством, к постижению им сокровенных тайн мироздания — небес, потустороннего мира, путей спасения. В этом сложном сплетении религиозно-философских учений греко-римского мира и Востока трудно сколько-нибудь четко очертить то явление, которое современники обозначили термином «гностицизм».

Для раннехристианских отцов церкви, которые ввели это название, определяющими явились два момента: оппозиция и ревизионизм гностиков по отношению к вероучительным постулатам христианства и приверженность к гнозису — учению о тайном мистическом знании, являющемся уделом избранных. По этим признакам в сочинениях раннехристианских писателей Иринея, Ипполита, Тертуллиана и других приводятся десятки имен ересиархов, названий сект и обличения их лжеучений. Изложение это, разумеется, пристрастно и за немногими исключениями содержит путаные и, очевидно, искаженные описания. Но и по ним нетрудно уяснить, что религиозные движения, которые здесь объединены под общей «шапкой» гностических, во многих отношениях далеко расходятся друг с другом. «Религии «гностицизм», — замечает по этому поводу советский исследователь М. К. Трофимова, — такой, как христианство, зороастризм или иудейство, не существовало никогда. Не было гностической религии, как не было языческой религии; но были гностические религии, как были языческие религии... Представители тех религиозно-философских направлений, которые в совокупности назывались гностическими, никогда не осознавали своего единства как гностики»<sup>67</sup>.

Среди имен ересиархов, приводимых отцами церкви, упоминается некий Досифей (по одной версии, учитель «отца» гностицизма Симона-мага), построивший свое еретическое учение о божественной сущности на основе каких-то неразгаданных астрономических символов. Симон-маг, упоминание о котором встречается в Новом завете в связи с его столкновениями с апостолом Петром и «изум-

<sup>67</sup> М. К. Трофимова. Из истории идеологии II века н. э. — «Вестник древней истории», 1962, № 4, стр. 72.

лявшим всех» волхованием, свое учение о божестве связывал с огнем-солнцем. В символике и мировоззрении секты офитов и наасенов какую-то роль играла змея, которая в Ветхом завете выступает как сущность, противостоящая ветхозаветному Яхве. Более обстоятельно, но с тем же осуждающим тавром ереси излагаются учения Керинфа, Василида, Карпократа, Валентина, Маркиона. Здесь не представляется возможным сколько-нибудь четко охарактеризовать каждую из этих религиозно-философских систем как по причине чрезвычайной сложности некоторых из них, так и ввиду разноречивости и недостаточности самих источников. Можно лишь наметить те некоторые линии общности, которые послужили раннехристианским авторам основанием для отнесения их к группе гностических учений.

В основе мировоззрения гностиков лежит более или менее последовательно выраженная идея философского дуализма и противопоставления духовного начала материальному. Таким образом, бог как высшая духовная сущность, «неведомый отец», невмещаемое разумом, замкнутое в себе, трансцендентное начало не может быть причиной и творцом материального мира, низшего, враждебного, источающего зло начала. Как же свести одно с другим? Как «свести» бога с материей? И в гностических системах вводится как промежуточное, более «низкой» духовности, посредствующее звено — Демург — бог-«работник», творческое начало, которое и реализует создание мира, реализует в одних учениях как волеизъявление высшего бога, в других как бунтарское противостояние ему. Противоречие между высшим богом и материальным миром в гностических системах раскрывается, с одной стороны, как непримиримое противостояние доброго и злого начала. С другой же, непримиримость смягчается целой плеядой разного ранга эонов, совокупность которых составляет полноту совершенства духовного бытия — Плерому. Эоны являются эманацией высшего бога и составляют своего рода ступени, ведущие «вниз», к миру материи и миру людей, где зонами заронен элемент божественной духовности.

В некоторых системах в соответствии с этим люди поделены на три категории: духовных, в них божественная искра выражена более ярко и они изначально, по рождению, предрасположены к восприятию мистического зна-

ния — гносиса; душевных, способных воспринять это в результате нравственного совершенствования, и плотских, которые наиболее подвержены влечениям низменно-материалистического начала. Таким образом, плоть во всех случаях оказывалась узами духа, его темницей. И смысл существования человека заключался в освобождении от этих уз, как и смысл мирового процесса — в освобождении духа от материи. Освобождение души достигалось умерщвлением плоти, которое выражалось как строгим аскетизмом, так и его антиподом — плотскими излишествами. В некоторых учениях Демиург становился богом-искушителем, совершавшим нисхождение на землю, чтобы открыть пневматикам — духовной части человечества — тайны гносиса.

Гностические учения, которые раннехристианские апологеты оценивали только как ересь, как своего рода больной нарост на здоровом стволе богооткровенной христианской религии, в действительности явление более широкого и значительного масштаба. Черты философского мировоззрения, этических и, насколько мы можем судить, социальных учений гностиков в той или иной мере обнаруживаются и в других религиозно-философских системах ранней Империи. Можно сказать, что они, при всех локальных отклонениях, составляли некий общий идеологический фон эпохи формирования христианства. В них разрабатывались вопросы, которые, как мы теперь понимаем, были своего рода «злойбой дня» на рубеже новой эры и глубоко занимали общественную мысль. Это вопросы бытия в самом широком смысле, вопросы соотношения духовного и материального, цели мирового процесса, смысла жизни, мироустройства, происхождения зла, социальных неустойчивостей и многие другие. Гностические учения давали свои ответы и в этом отношении являлись не чужеродным наростом на стволе сложившегося христианства, а, образно говоря, частью корневой системы, формировавшей и питавшей этот ствол. Гностическая мифология, этика, представления о гносисе как откровении, принцип аллегорического толкования, понятие о Логосе, о трансцендентности, несомненно, оказывали влияние на формирование идеологии, верования и литературы раннего христианства. Выявление терминологических и идейных элементов гносиса в канонизированной новозаветной литературе — евангелии Иоанна (1, 1), Павловых



Посланиях (2 Коринф. 3, 14) и других, а также в сочинениях раннехристианских отцов церкви (Климент Александрийского, Оригена и даже в некоторой мере Тертуллиана) — являются достаточно убедительным тому доказательством. Таинственный гносис — мистическое познание таин спасения как раз в силу своего внутреннего мистицизма, экзальтированности обрядов, «волхования», о которых не раз упоминают христианские ересеологи, — имел для ранних христиан великую притягательную силу. Даже позднее, побежденный, он не мог быть исторгнут из идеальных владений победителя, и христианство неоднократно и в дальнейшем так или иначе сталкивалось с его теологией и его аргументами (докетизм, проблема единства ипостасей Христа).

Новым толчком к разработке гностической проблемы в связи с историей формирования христианства<sup>40</sup> послужила поразительная находка, сделанная в эти же столь богатые открытиями 40—50-е годы XX столетия.

В 1945 или 1946 г. в Верхнем Египте у деревни Наг-Хаммади (район античного поселения Хенобоскион) при земляных работах был найден глиняный сосуд с древними рукописными книгами. По одной гипотезе, здесь в первые века новой эры располагалась гностическая секта сетиев, о которой упоминает Иринея. Позднее этот район стал крупным очагом раннехристианского монашества.

Найденные в Наг-Хаммади книги — 13 сборников («кодексов»), содержавших 48 произведений (на коптском языке), — были исследователями определены как гностическая библиотека, запрятанная, вероятно, в IV—V вв. ввиду угрозы ее уничтожения со стороны воинствующего ортодоксального христианства. По палеографическим признакам рукописи датируются III—V вв. Однако это время составления данных списков. Сами же произведения создавались намного раньше. Пока исследователи еще не пришли к единодушным оценкам относительно времени создания данных редакций, но, по-видимому, некоторые из них недалеко отстоят от времени сложения канонических новозаветных произведений.

<sup>40</sup> R. Wilson. *The Gnostic Problem*. London, 1958. R. M. Grant. *Gnosticism and Early Christianity*. N. Y., 1959; М. К. Трофимова. Из истории идеологии II в. н. э. — «Вестник древней истории», 1962, № 4, стр. 67; она же. К методике изучения источников по истории раннего христианства. — «Вестник древней истории», 1970, № 1, стр. 142.

В кодексах оказались религиозные трактаты, диалоги, послания, апокалипсисы, евангелия, однако не те, которые известны по новозаветному канону. Найденные здесь евангелие Истины, евангелие Фомы, евангелие Филиппа и другие произведения обнаруживают в себе элементы, которые принято связывать с гностицизмом.

Евангелие Истины, помимо прочего, интересно тем, что не содержит речений Христа — Логий. Само имя Христа встречается редко, не упоминаются его ученики и последователи. Евангелие, как об этом говорится в начале, адресуется тем, кто «от отца Истины» получил милость узнать «силу Логоса, пришедшего из Плеромы». Этот Логос является посредником между воспринимающим его человеком и полным богом. Его называют спасителем, ибо «это название дела», которое он совершил для спасения тех, «кого не знал Отец». Большой раздел этого произведения посвящен довольно темной для нас дискуссии об имени бога.

Евангелие Филиппа имеет иной характер. По форме оно ближе к каноническим. Здесь длинные отрывки из речений Иисуса, элементы каких-то дискуссий. Дуализм мировоззрения евангелиста выступает довольно отчетливо. Свет и Тьма, Добро и Зло, Правое и Левое даны здесь в резком противостоянии. Мир несовершенен. Он появился как ошибка. Он не мог быть создан добрым и справедливым. Тот, кто создал его, намеревался его сделать непогрешимым и бессмертным. Но это ему не удалось, и он не достиг того, на что надеялся. Как можно понять, одной из ошибок творца было разделение полов. Когда «Ева была в Адаме», смерти не было. Следует отметить, как одну из «странностей» этого евангелия, плотский акцент некоторых сюжетов. Так, там повествуется, что Иисус любил Марию Магдалину больше своих учеников и часто целовал ее в губы.

Чрезвычайный интерес представляет евангелие Фомы. Несмотря на одинаковость наименований, это произведение не равнозначно другому, тоже апокрифическому, евангелию Фомы, или евангелию Детства, которое давно известно по сохранившимся греческой, латинской и сирийской версиям. Новая рукопись ничего не говорит ни о детских годах Иисуса, ни о его деятельности. Композиция ее существенно отличается от композиции синоптических евангелий. Она состоит из большого числа

Логий — «речепий» Иисуса, следующих одно за другим и на первый взгляд как будто не связанных между собой единым сюжетным стержнем. После них идет строка, в которой написано: «Евангелие от Фомы»<sup>69</sup>.

Это произведение, отринутое церковью и, как можно судить по характеру находки, вероятно, подвергавшееся уничтожению, уже при первом знакомстве поражает сходством, а в ряде случаев параллелизмом многих содержащихся в нем Логий с известными «речениями» Иисуса из канонических евангелий. В евангелии Фомы легко узнать притчи и поучения о царстве небесном внутри человека (2), о тайном, которое становится явным (5), о посеве в каменистую и добрую почву (9), о горчичном зерне и царствии божьем (23), об эсхатологическом бодрствовании (25), о любви к ближнему (30), о пророке, пренебрегаемом в своем отечестве (36), о светильнике, который не должно ставить под сосуд (38), о фарисеях и книжниках, спрятавших ключи от знания (44), о молодом винограде, которое не наливают в мехи старые (52), о блаженстве белых (59), о поле, засеянном пшеницей и плевелами (62), о гостях, приглашенных на пир (68), о винограднике и рабочих (69), о блаженстве ненавидимых, преследуемых, голодных (72—73), о принципе цезарю — цезарю, богу — богово (104) и некоторые другие. С другой стороны, здесь встречается ряд Логий, неизвестных по другим источникам.

Достаточно сложен и вопрос о сходстве, поскольку во многих случаях здесь оказывается иная редакция или иные нюансы, свидетельствующие о других философских, социальных, вероучительных акцентах.

Апокрифическое евангелие Фомы — предмет пристального изучения, ведущегося большой группой исследователей. Среди многочисленных вопросов, стоящих перед ними, приведем те, которые сформулированы автором русского перевода этого произведения М. К. Трофимовой, как предваряющие решение более общих проблем. «Как относится «Евангелие от Фомы» к каноническому тексту Нового завета? Имеем ли мы развитие новозаветной традиции или версию, восходящую к общему с Новым заветом источнику, или, наконец, совершенно независи-

<sup>69</sup> М. К. Трофимова. Из рукописей Наг-Хаммади. — Сб. «Античность и современность». М., 1972, стр. 370—371.

мый текст? Обязан ли гностический дух этого памятника окончательной редакции или, напротив того, первоначально гностическое произведение было отредактировано в стиле новозаветной традиции? Потребностям какой аудитории могло удовлетворить евангелие и применительно к чьим нуждам оно было составлено? . . .»<sup>70</sup>

Уже этот выборочный перечень вопросов, возбуждаемых евангелием Фомы, показывает, сколь значителен этот новый источник и сколь существен он для разработки вопросов формирования новозаветной литературы и самой идеологии новой религии в наиболее ранний и «темный» период ее истории. Можно сказать, что находка евангелия Фомы и гностической библиотеки из Наг-Хаммади в целом, изучение которых только недавно стало приобретать значительный размах, в определенной мере сопоставимо по своему значению с одновременными сенсационными открытиями кумранских рукописей в районе Мертвого моря, хотя волей случая она вошла «в мир» незаметно и не сенсационно.

В связи с формированием идеологии христианства следует коснуться и некоторых философских основ учения Филона Александрийского, который до известной степени также стоял у колыбели новой религии.

Учение Филона<sup>71</sup> о боге, материи, этике и других религиозно-философских категориях построено на эклектическом сближении иудейской теологии с разными философскими системами античного мира (Платон, неопифагорийцы, стоицизм). При этом Филон полагал, что источником античной философской мысли является ветхозаветная иудейская Библия, которая состоит из речений божества и пророков, вдохновенных божеством. Эта посылка неразрывно связана с аллегорическим методом толкования Библии, который, как известно, стал позднее одним из существенных принципов христианского богословия. Филон утверждал, что за внешними буквальными предписаниями Библии скрыт внутренний таинственный смысл, подобно тому как за внешней телесной оболочкой человека скрыта утонченная, таинственная душа. Пре-

<sup>70</sup> М. К. Трофимова. Из рукописей Наг-Хаммади, стр. 389.

<sup>71</sup> В. Ф. Ивануцкий. Филон Александрийский. Киев, 1911; E. Brehier. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1928; H. A. Wolfson. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, vol. I—II. Cambridge, 1948.

небрегать «телом» Библии — ее буквальным смыслом — не следует, но главное в ней — скрытый в словах невидимый смысл.

Учение Филона о боге, материи, мире исполнено многих противоречий, вытекающих из эклектического характера его мировоззрения. Бог, с одной стороны, сформулированный Филоном (на основе идей Платона и стоиков) как трансцендентное, надмировое начало, бескачественное, вневременное, внепространственное, не поддается никакому человеческому определению. Единственно, что о нем можно сказать, — что он есть. С другой стороны, он, по образу библейского бога, наделяется Филоном положительными качествами — могуществом, благостью, милосердием, справедливостью, карающими и вознаграждающими функциями. Будучи противоположен материи, он осуществляет связь с миром через посредствующие божественные силы, которые, являясь творением, не имеют вечного существования и могут быть поняты как идеи, послужившие прообразом вещей материального мира.

Столь же сложно и противоречиво философское понятие о Логосе, который есть в одном отношении совокупность божественных сил и идей, т. е. творение, божество низшего ранга, а с другой — свойство бога, т. е. сам бог. Как бы там ни было, Логос у Филона — посредник между богом и людьми. Он «архангел», сообщающий людям волю бога, и «первосвященник», возносящий богу молитвы за людей.

Человек, как и во многих других религиозно-философских системах эпохи, предстает у Филона как соединение двух начал — низкого, косного, материального и высокого, духовного — частицы сверхчувственного мира. Низкое — тело, источник чувственности, зла, греховности. Высокое — дух, который бог «вдувает» в человека, душа, которая, носясь в воздушном пространстве между богом и материей, притягивается землей и «спускается» в тела. Таким образом, тело оказывается темницей души, «трупом», который она вынуждена таскать, пока ей не удастся снова вернуться на свободу в духовный сверхчувственный мир. Нетрудно заметить сходство последующих христианских учений о человеке с этой филоновской посылкой.

Упоминавшаяся выше ошибка раннехристианского писателя Евсевия, автора «Церковной истории», принявшего дохристианскую общину терапевтов (исходя из некоторых сторон ее уклада и мировоззрения) за первохристиан, не стоит одиноко. Эту же ошибку повторяет другой отец церкви, Епифаний. Некоторые, как мы теперь, после кумранских открытий, достоверно знаем, иудейские апокрифы (книга Еноха, Завещания 12 патриархов и др.) нередко трактовались как целиком или в значительной части раннехристианские произведения (в талмудической традиции — как иудео-христианские) ввиду наличия в них элементов, близких к христианским<sup>72</sup>.

Еще более примечательна оценка раннехристианской традицией несомненно хорошо известного ей римского языческого философа Сенеки. Тертуллиан, имея в виду близость некоторых элементов мировоззрения христианства положениям стоической философии, прилагает к нему эпитет «часто наш». А Иероним, отбросив приставку «часто», говорит о нем уже просто «наш Сенека», изображая его идеологом христианской религии. В первые века христианства возникает «переписка» между Сенекой и апостолом Павлом, из которой следовало, что Сенека проповедовал христианство своему другу Луцилию (подлинные письма к которому мы приводили в другой связи) и даже самому римскому императору Нерону.

Подложность переписки Сенеки и Павла, равно как и сведения о «миссионерской» деятельности римского философа, не вызывает у исследователей ни малейшего сомнения. Вместе с тем сама возможность появления такого эпистолярного памятника, несомненно, обусловлена неразличимым в глазах современников сходством между некоторыми этическими и другими идеями Сенеки и новой религии. Пораженные этим раннехристианские авторы, для которых по вероучительным канонам их религия выступала как уникальное, неземное, явившееся в результате «божьего глагола» вероучение, не могли, разумеется, помыслить, чтобы христианство усвоило что-либо из учения языческого философа. И исторической реальности

<sup>72</sup> Ср. К. Б. Старкова. Новая литература из окрестностей Мертвого моря. — «Вестник древней истории», 1958, № 1, стр. 197.

был придан обратный знак — не христианство «взяло» у Сенеки, а Сенека — у христианства.

О том, что вопрос о «водоразделе» не был простым не только для современников раннего христианства, свидетельствуют относительно свежие примеры, связанные с кумранскими открытиями. Некоторые исследователи, побуждаемые к тому многочисленными элементами сходства идеологии, обрядности, уклада кумранской общины с раннехристианскими (но не учитывая элементов различия), оказались готовыми признать в кумранитах первохристиан<sup>73</sup>, повторяя, таким образом, на новом этапе старую ошибку Евсевия в отношении терапевтов. Вдумываясь в причины таких ошибочных оценок, нетрудно заметить, что они кроются в самой природе первохристианства, в определенной «размытости» его исходных рубежей. Синкретически усваивая многие элементы религиозно-философских, социальных, этических воззрений эпохи, христианство лишь постепенно и в значительной мере стихийно отбирало и переплавляло их в слитную самостоятельную систему. Уместно заметить, что многие элементы (в особенности идущие из гностицизма) так в полной мере и не славилась с другими, чем объясняется наличие в Новом завете большого ряда существенных противоречий.

Кумранская община, как это видно из рассмотренных материалов, представляется звеном, стоявшим, по-видимому, непосредственно у истоков христианства. И всматриваясь в то, что их разделяет, историк не находит более значительной демаркационной линии, чем, с одной стороны, закрытый характер кумранской общины (с ее искусом посвящения и вероучительными тайнами) и открытый характер первохристианских общин, призывавших «проповедовать на кровлях», а с другой — интенсивный процесс христологизации и мифизации центрального персонажа в первохристианстве, что, насколько мы можем судить, еще не свойственно кумранской общине. Другие исходные различия в конечном счете вытекали из этого. Новозаветные поучения «...нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, сво-

---

<sup>73</sup> А. Донини. Рукописи Мертвого моря и происхождение христианства.— «Вестник древней истории», 1958, № 2, стр. 116, 128, 131; E. Wilson. The Scrolls from the Dead Sea. N. Y., 1955, p. 129.

бодного, но все и во всем Христос» (Колосс. 3, 11) или «...идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа» (Матф. 28, 19), отвергавшие этнические и социальные преграды, придававшие вероучению космополитический характер, несомненно, относятся к несколько более позднему этапу развития христианства. В своих истоках оно выступало как иудео-христианство, как оппозиционная секта внутри иудаизма, что отмечалось и нехристианскими античными авторами и нашло отражение в Новом завете в поучении «На путь к язычникам не ходите...» (Матф. 10, 5).

Что касается календарного рубежа, то вполне очевидно, что на «календаре» всеобщей истории процесс кристаллизации из многообразных и разнородных элементов духовной жизни Римской империи системы христианского мировоззрения и вероучения не может быть выражен одноактной датой. Этот процесс должен быть поставлен в связь с вызреванием некоторых общих идей эпохи, в которых в конечном счете причудливо отразилась живая социальная и политическая история. Это в первую очередь эсхатология и мессианизм, которые стали основными идеями христианства. В них, как в кривом зеркале, преломились все беды и все упования эпохи, и наибольшую злободневность, как было показано, эсхатология и мессианизм приобрели в период падения Республики и становления Империи.

Таким образом, как ни относиться к вопросу об «историчности Христа», к вопросу о том, стоял ли у истоков христианства иудейский проповедник по имени Иисус, возникновение этой новой религии как крупного, многосложного и противоречивого явления социальной и духовной жизни Римской империи не может определяться простой календарной датой его жизни или деятельности.



### РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ. ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ФОРМЫ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ. ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся...

*Гегель*

Общественная жизнь античного мира породила множество форм малых человеческих общностей. Наиболее известны *фиасы*, синоды, коллегии. Они носили характер в основном добровольных ассоциаций относительно небольших групп людей, складывавшихся на основе взаимного интереса — общности профессии, отправления культа и др. Дошедшие до нас многочисленные надписи таких коллегий свидетельствуют, что все они, будь то *фиасы* владельцев кораблей, хлебопеков, сукновалов или коллегии не независимых почитателей какого-нибудь влиятельного лица, имели свой устав, кассу, избираемых должностных лиц, дни общих празднеств, совместные торжественные трапезы, совместное отправление культа некоторых божеств, под эгиду которых данная коллегия себя ставила.

Среди этих очень различных по социальному составу, целям, духовному складу корпораций внимание привлекают объединения «меньшой братии», так называемые *collegia tenuiorem*. Специфика их в том, что сюда входят люди разной сословной принадлежности — свободная беднота, вольноотпущенники, рабы. В погребальные коллегии вступали те, кто не мог иным образом рассчитывать на «приличное», отвечавшее их религиозным потребностям погребение после смерти. Для историка такие коллегии в первую очередь интересны тем, что в них в какой-то мере складывались организационные формы и психология общностей «малых мира сего», которые, находясь в правовом отношении на разных ступенях социальной

лестницы, в этих объединениях не отличали себя друг от друга.

Среди многочисленных фрагментов уставов таких коллегий (которые в официальной фразеологии назывались не обнаженно «погребальные», а более «деликатно» *collegia salutaria* — коллегии «благоденствия» или «спасения») имеется один почти целый, дающий яркое представление о характере таких ассоциаций<sup>1</sup>. В члены этой коллегии «почитателей Дианы и Антиноя» в маленьком италийском городке Лапувии принимались рабы, вольноотпущенники, свободные. Это не были абсолютно неимущие. Вступительный взнос и ежемесячные взносы свидетельствуют о некотором, хотя довольно скромном, достатке. Коллегия устраивала совместные трапезы, имела свои праздники. Жизнь ее строилась на началах самоуправления. Выборность магистратов, собрания, отчеты, общее рассмотрение дел воспитывали в этом пестром обществе «маленьких» людей не только чувство общности, но и осознание своей личностной значимости в этом маленьком, но для члена погребального братства важном и «здесь», в жизни, мирке.

Другая форма религиозной корпорации — иудейская синагога<sup>2</sup>. Синагога в Римской империи — религиозная ассоциация (приравниваемая римской администрацией к коллегиям), в которой вокруг культа Яхве объединялись различные социальные слои приверженцев иудаизма. Такая коллегия имела свой молитвенный дом, где проводились совместные молитвенные собрания, читалась и комментировалась Библия, произносились проповеди, устраивались совместные ритуальные трапезы. Глава корпорации избирался по преимуществу из социальных верхов и мог занимать свой пост неопределенно долгое время. У него был штат помощников — казначей, служители. Касса общины составлялась посредством «кружки» — периодических, не регламентированных сборов денег. В общине существовала иерархия, внешне определявшаяся распределением мест в молитвенном доме.

Еще одна форма представлена кумранской общиной. Как отмечалось, ее специфика — в общности имущества,

<sup>1</sup> М. Е. Сергеенко. Из жизни италийских коллегий. — «Вестник древней истории», 1972, № 4, стр. 134

<sup>2</sup> А. Б. Раноаш. Образование синагоги и возникновение талмуда. — Сб. «Критика иудейской религии». М., 1962, стр. 117.

общем труде, совместной жизни. Хотя община управлялась избираемыми должностными лицами, внутри устанавливалась строгая иерархия, подчинение младших старшим. Вступление в общину сопровождалось длительным искусом посвящения. Жизнь строго регламентировалась. Совместные трапезы, имевшие ритуальный смысл, непрерывное совершенствование в постижении тайн вероучения, напряженное ожидание близкого прихода мессии придавали такой общине свой специфический колорит, в котором элементы аскезы играли существенную роль. Следует, однако, отметить, что и эта форма не являлась единой для всех общин эссенского круга. Так, связанная идейными узами с Кумраном Дамасская эссенская община имела иные социальные и структурные черты.

Рассмотренные здесь формы организации нехристианских коллегий и общин в определенной мере послужили образцом при выработке форм раннехристианской общины. Едва ли при этом можно усомниться, что эти последние в ранний период своей истории не были однотипны и нередко существенно отличались друг от друга.

Одно из упоминаний раннехристианских общин мы находим в Апокалипсисе Иоанна. Здесь они обозначаются греческим словом «эκκλησία» — собрание. Апокалипсис упоминает семь таких общин, по одной в семи крупных городских центрах Малой Азии — Эфесе, Смирне, Пергаме, Тиатирах, Сардах, Флладельфии, Лаодикей. Темные образы и иносказания Апокалипсиса не должны, однако, оттолкнуть нас от внимательного рассмотрения этих важных сведений.

Как явствует из Апокалипсиса, каждая из упомянутых общин имеет своего главу, «ангела», к которому автор единолично адресует послания. Несмотря на их схематичность, нетрудно уловить, что в общинах идут бурные процессы борьбы и раздоров вокруг вероучительных вопросов. В каждой из общин свои «скорби» — свои идейные распри и борьба. В одной некая жена Иезавель, называющая себя пророчицей и знающая «сатанинские глубины» — некие магические формулы, ложно учит братьев по общине «любодействовать и есть идоложертвенное мясо» (2, 20). По-видимому, в первом элементе формулы речь идет об участии в оргиастических культах, сопровождаемых сексуальной свободой. Эта же проблема, свя-

зываемая здесь с лжеучением некоего Валаама (вероятно, гностика), стоит и перед другой общиной. В эфесской и пергамской общинах оказываются приверженцы «ненавистных» николаитов — гностической секты, о которой упоминает Иринея. Еще в двух, в Смирне и Филадельфии, идет «злословие от тех, которые говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но сборище (синагога) сатанинское» (2, 8). В Эфесе действуют лжеапостолы. Это внутри общин. А вовне «дьявол», олицетворенный в римской администрации, требует отречения от веры, ввергает в темницы, умерщвляет верных. Так, в городе, «где престол сатаны» (автор имеет в виду знаменитый памятник античного искусства — Пергамский алтарь Зевса), умерщвлен «верный свидетель» местной общины некий Антипа. На фоне этого особую обличительную страстность приобретает обращение к «ангелу» лаодикийской церкви, занимавшему, видимо, в этих вопросах какую-то непринципиальную позицию: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если б ты был холоден или горяч! Но как ты тепл... то низвергну тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды» (3, 15—17).

Картина «состояния умов» в малоазийских общинах, нарисованная автором Апокалипсиса, при всей своей схематичности представляется отражением живой действительности. Идет «дарвинова», по меткому выражению Энгельса, борьба за существование. Множество разнородных философских и религиозных идей и социальных побуждений скрепляются и противостоят в общинах. Позднее, когда христианство войдет в более широкое и более спокойное русло, возникнет способность к компромиссам. Здесь, в общинах Апокалипсиса, этого еще нет. Идет сложный процесс становления вероучения и общин, рождающий фанатическую уверенность в своей исключительной правоте, в близость развязки. Компромисс со всяким инакомыслием, особенно с олицетворением сатанинского начала в мире — римским государством, исключается.

По довольно единодушной оценке исследователей, Апокалипсис Иоанна — иудео-христианское произведение, отразившее многие черты идеологии и умонастроений христианства на раннем этапе становления этой религии. Каковы же были эти идеи и умонастроения?

Одним из самых существенных убеждений первохристиан было эсхатологическое осознание того, что «время близко» (1, 3), наступают последние времена старого мира, последний акт мировой истории. Ее конец имеет трансцендентную предопределенность. Разгул зла и всеобщей греховности, которые при этом наблюдаются, является в Апокалипсисе и признаком последних времен и (не очень последовательно, поскольку это предопределено) причиной.

Средоточием и олицетворением этого мирового зла является Рим, который «яростным вином блуда своего наполнил все народы» (14, 8). На фоне болезненно-фантастических образов Апокалипсиса иносказания о Риме выражены сравнительно «реалистически». Рим здесь зашифрован под именем «Вавилон» — ветхозаветном олицетворении средоточия греховности. Он изображается в виде одетой в порфиру царственной женщины, упивающейся вином, блудом и кровью праведников. Семиголовый зверь, на котором она сидит, олицетворяет семь холмов, где располагался город. Автор Апокалипсиса, выражая, по-видимому, господствовавшие настроения, яростно ненавидит Рим и предсказывает ему близкий неотвратимый божий суд и поучительную для всех народов гибель в одночасье. Колорит этих апокалиптических предречений, который в известной мере передает общую атмосферу, царившую в этой среде, хорошо улавливается из следующего отрывка. «И пришел один из семи ангелов, — пишет автор Апокалипсиса, — имеющих семь чаш, и, говоря со мною, сказал мне: подойди, я покажу тебе суд над великой блудницей, сидящей на водах многих; с нею блудодействовали цари земные, и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле. И повел меня в духе в пустыню и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами... И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным... И сказал мне ангел: что ты дивишься? Я скажу тебе тайну жены сей... Воды, которые ты видел, где сидит блудница, суть люди и народы, племена и языки. И десять рогов, которые ты видел на звере, сии возненавидят блудницу и разорят ее и обнажат, и плоть ее съедят и сожгут ее в огне... Жена, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными

царями... И услышал я иной голос с неба, говорящий: выйди от нее, народ мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее... Воздайте ей так, как и она воздала вам и вдвое воздайте... Сколько славила она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей... В один день придут на нее казни и смерть, и плач, и голод и будет сожжена огнями...» (17, 1—3, 5, 7, 15—16, 18; 18, 4, 6, 7, 8).

Как отмечалось, Апокалипсис был адресован христианским общинам Малой Азии. Едва ли можно сомневаться, что эти чаяния и это экзальтированное ожидание немедленного возмездия «роскошествовавшему» Риму находило немало сторонников среди наиболее обездоленной и потому наиболее «горячей» (метафора Иоанна) части христианских общин.

Существенным элементом мировоззрения раннего христианства была идея дуализма, разумеется, вульгаризованная для рядовых «свидетелей Христа» обыденным сознанием. В Апокалипсисе эта идея выражается в образах «зверя» и «агнца», дракона и Иисуса Христа, олицетворяющих космические добро и зло. Они первоначальные начала, «изначально» ведущие между собой борьбу. В их арсеналах сходное оружие, и, как можно понять, до predetermined срока они выступают как равные партнеры. «И произошла на небе война, — говорится в Апокалипсисе. — Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них» (12, 7). Добро и зло в жизни человека лишь сколок с этих космических начал.

Таким образом, логика этого миропонимания должна была привести к гностической тезе, что зло — категория извечная и что оно имманентно миру. Трудно сказать, отличалось ли такой философской законченностью мировоззрение адептов Апокалипсиса, но то, что «должно произойти вскоре», — конец мира, представлялось желанным потому, что именно тогда должна произойти решающая схватка воинства «зверя» с силами «агнца» и победа последних.

Рисую «ход» этой фантастической схватки на небе в громоздких и для нашего времени отталкивающих, болезненно-вычурных образах, автор Апокалипсиса оставил исключительно яркую и верную картину религиозных переживаний наиболее экзальтированной части перво-

христиан. Неудовлетворенная, загнанная в подсознание напряженная жажда лучших времен и мест («Доколе владыка... не судишь и не мстишь...» -- 6, 10) рождала и явления массовых психозов.

Дальнейший ход мировой истории представляется христианам Апокалипсиса следующим образом: в предреченной схватке «зверь», «дракон», «древний змий», который «есть дьявол и сатана» (20, 2), будет побежден. Он будет окован цепью и заключен в бездну, и, чтобы не обольщал народы, над ним на тысячу лет будет наложена магическая печать. После этого наступит тысячелетнее божье царство. Это будет время частичного воскресения мертвых. Воскреснут те, кто пострадал за свою принадлежность к христианству, и они будут царствовать с Христом тысячу лет. По прошествии этого времени дракон освободится и опять выйдет на брань со «станом святых», но сразу же потерпит окончательное поражение. И тогда наступит новое время. Будут новое небо и новая земля, и обновленные праведники, попавшие туда строго по списку «книги жизни», будут жить в новом Иерусалиме, не зная ни плача, ни вопля, ни смерти, ни болезней. Сколь ни бедна палитра автора при изображении сцен апокалиптических ужасов, картина апокалиптического блаженства страдает еще большей бедностью красок. Жилище праведников, будущий Эдем — восточный город квадратной планировки, но больших размеров. Длина стороны 12 000 стадий — более 2000 км. Такова же и высота. Каждый из 12 городских ворот вырезаны из одной большой жемчужины, стены сложены из драгоценных камней. Там же протекает райская река и растут древа жизни. В целом «город был чистое золото, подобен чистому стеклу» (21, 18).

Среди живописаний Апокалипсиса нужно выделить важную подробность: в царстве будущего дуализм преодолевается и в стане праведников, и в космосе в целом. Наиболее зримое выражение космической борьбы двух начал — смена дня и ночи — прекратится. Ночь исчезнет. Будет сплошной день (21, 25).

Учение о хилиазме, тысячелетнем царстве, предшествующем окончательному уничтожению злых сил в мире, было популярным в раннем христианстве, особенно в его радикальных направлениях, жаждавших бескомпромиссной борьбы с государственной властью как непосред-

ственным олицетворением сил зла. Позднее хилиастические учения были церковью осуждены как ереси.

Сведения об организации и идеологии раннехристианских общин содержатся в канонических Деяниях апостолов, Посланиях апостолов, неканоническом Учении 12 апостолов (Дидахе) и других раннехристианских произведениях. Было бы заманчиво рассматривать содержащиеся там материалы в их динамике, в поступательном развитии идей и форм организации общин. Однако в настоящее время такой подход едва ли возможен ввиду существенного разнобоя в датировке этих произведений и невозможности надежно установить их последовательность.

Вчитываясь в эти раннехристианские сочинения, в которых упоминаются общины в Иерусалиме, Фессалониках, Коринфе, Риме и других местах, нельзя не заметить, с одной стороны, интенсивную проповедническую и миссионерскую деятельность, направленную на привлечение новых приверженцев, а с другой — бесконечные идейные споры, противоречия, обличения, свидетельствующие о бурном течении внутреннего процесса становления новой религии. Повсюду из общины в общину странствуют наделенные «благодатью», в экстазе пророчествующие на «иных языках» бродячие пророки, апостолы, проповедники, наделенные чудодейственным даром вспоможения и исцеления (1 Коринф. 12, 28). Они по-разному толкуют элементы вероучения, пользуются разными евангелиями, проповедуют «другого Христа». Под влиянием «лукавых делателей», лжеапостолов, жалуется Павел, многие «повреждают» «слова божьи», философствуют, вносят разброд в единое «тело» общины, порождают «зависть» и разногласия. «Многие обольстители, — предупреждает Второе послание Иоанна, — вошли в мир...» (1, 7). «Не всякому духу верьте, — вторит ему Первое послание, — потому что много лжепророков появилось в мире» (4, 1). «О если бы были удалены возмущающие вас! — восклицает автор Послания к «песмысленным» галатам, которые от «истинного» Павлова учения перепли на стезю «инобогословия» (5, 12). «Смотрите, братья, — пишет он в Послании к колоссянам, — чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданиям человеческим, по стихиям мира» (2, 8). Он призывает «не мудрствовать сверх того, что написано» и не превозно-



ситься одному перед другим. «Умоляю вас, братья, — говорится в Первом послании к коринфянам, — ... чтобы все вы говорили одно и не было между вами разделений... Ибо от домашних Хлои сделалось мне известным о вас, братья мои, что между вами есть споры. Я понимаю то, что у вас говорят: «Я — Павлов», «Я — Аполлосов», «Я — Кифин», «Я — Христов». Разве Христос разделен?» (1, 10—13). Отзвуки острой борьбы и вокруг идей и за первенствующее положение в общинах запечатлелись не только в яростном Апокалипсисе Иоанна, но и в «спокойных» апостольских Посланиях.

Одной из существенных проблем для раннего христианства было отношение к ветхозаветному «Закону», к тому комплексу вероучительных правил, которые являлись непреложными для иудаизма. Первохристианство, начавшее свой путь как иудео-христианство, усвоило многие элементы «Закона», в частности такой кардинальный для иудаизма вопрос, как обряд обрезания. Однако в процессе формирования христианских общин и расширения его этнического состава ригористическое исполнение таких ритуальных предписаний постепенно ставится под сомнение. Этот процесс отхода от «Закона», по-видимому, был трудным. В новозаветных произведениях к нему обращаются неоднократно, и противоречия в этом вопросе, по-видимому, отражают неодинаковую практику разных общин. Однако отрыв от «Закона» постепенно совершался. Как можно понять из не очень последовательных рассуждений Послания к римлянам (2, 12—29), «Закон» (и обрезание) остается в силе для христиан из иудеев. Для христиан иных этнических групп он не обязателен. В Первом послании к коринфянам появляется некоторый новый нюанс, вероятно, отражавший новый шаг к отрицанию этого обряда. «Призван ли кто обрезанным, — говорится там, — не скрывайся. Призван ли кто необрезанным — не обрезывайся» (7, 18). А в Послании к галатам (7, 1—6) обрезание названо «игом рабства» и полностью отвергается и для христиан из иудеев. Процесс становления христианства и развития в нем космополитических тенденций вел к разрыву со старыми предписаниями иудаизма.

Полемикой с иудаизмом, очевидно, обусловлено многократное обращение к тезису «Иисус есть Христос», т. е. мессия, поскольку иудаизм, тоже исповедовавший при-

ход мессии, не признавал таковым Иисуса и ждал прихода «настоящего» мессии. Впрочем, здесь, вероятно, отразилась также полемика с некоторыми гностическими учениями.

Животрепещущим в среде христианских общин был вопрос о воскресении. В апостольских Посланиях уделяется немало места вероучительным аргументациям этого положения. Не вдаваясь здесь в подробности, уместно выделить лишь следующую деталь. Отвечая своим оппонентам относительно возможности воскресения мертвых и по поводу «тела», в котором те восстанут, автор Послания к коринфянам прибегает к образу зерна. Брошенное в землю зерно, возрождаясь, обретает новое тело. Так и человек (15, 36—38). Этот мотив «воскресения» зерна как основание мифов о воскресающих божествах довольно распространен в дохристианской языческой древности.

Как можно судить по многим источникам, «злостью дня» для общин была и проблема отношений полов — брака, плотской любви. Сейчас трудно уловить, почему теме «блуда» (в прямом смысле этого слова) отводилось такое место. Возможно, это было реакцией на некоторые устремления к половой свободе в обществе или связано с исходными аскетическими тенденциями первохристианства. Во всяком случае раннехристианская литература уделяет этому значительное внимание. Общее исходное положение, выступающее как идеал для христианина, сформулировано в Первом послании к коринфянам: «...хорошо человеку не касаться женщины» (7, 1). Это обосновывается многими положениями. И тем, что тело человека — храм божий и его надо беречь для будущего воскресения. И тем, что проходит «образ мира сего», близится время божьего царства и надо готовиться; между тем брачные узы привязывают человека к мирскому и поэтому нежелательны для истинного благочестия. Однако трезвый ум автора побуждает его не настаивать на этом. «Но в избежание блуда, — пишет он, — каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа... Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим... Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели раз-

жигаться...» (7, 2, 5, 8—9). Много раз возвращается Павел и другие авторы Посланий к этому сюжету, свидетельствуя, таким образом, о его актуальности в этой среде.

Значительной проблемой для раннего христианства были нормы отношений с «внешними» — с окружающим его нехристианским миром, который характеризуется, главным образом с позиций этики, в весьма сильных и целестных выражениях. Внешний мир переполнен блудниками, лихоимцами, хищниками, мужеложниками, идолослужителями, злоречивыми ворами, пьяницами и т. д. Рекомендации апостольских Посланий здесь далеко не последовательны. С одной стороны, христианин ввиду близости «последних дней» должен думать о наследовании «царства божия», чему причастность к этому миру — безусловная помеха. Но, с другой (и здесь проявляется весьма реалистический подход вероучителей раннехристианских общин), полностью порвать с ним христианин не может, ибо иначе, пишет Павел, «надлежало бы вам выйти из мира сего» (5, 10). Компромисс состоял в том, что христианство должно отгородиться от внешнего мира лишь во внутренней жизни общины.

В связи с этим в апостольских Посланиях рассматривается много конкретных вопросов житейской практики. Среди них проблема смешанных браков. Может ли христианин иметь жену язычницу или христианин мужа язычника? Ответ дается положительный. Такие браки могут привести к спасению еще не прозревшей языческой души. И дети от такого брака святы (7, 13—14). Могут ли два христианина разбирать свои житейские тяжбы в официальном римском суде — «судиться у нечестивых»? (6, 1). Ответ отрицательный: христиане призваны «судить мир», прилично ли им судиться у этого погрязшего в блуде мира? «Неужели, — упрекает Павел коринфскую общину, — нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?» (6, 5). Возможен ли развод между христианскими супругами? Именно бога автор Первого послания к коринфянам запрещает это (7, 10). Но при смешанных браках, если инициатива исходит от «языческой» стороны, развод признается (7, 15).

Отношения между мужем и женой, с одной стороны, основаны на внутреннем равенстве. «Муж оказывай жене

должное благорасположение: подобно и жена мужу» (7, 3). Это в личных отношениях. Но в сфере общественной и в вероучении равенства нет. В Первом послании к коринфянам автор строит трехчленную пирамиду, чтобы показать, кто над кем. Он говорит: жене глава — муж, мужу глава — Христос, Христу глава — бог (11, 3). Он аргументирует это тем, что не муж от жены, но жена от мужа (11, 8). На этой ветхозаветной основе покоится предписание жепам в церкви молчать, «ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит» (14, 34). Ветхозаветный «Закон», от которого раннехристианские общины в одних элементах вероучения и уклада отказываются, то и дело обнаруживает себя в других.

Стоит коснуться и проблемы «идоложертвенного», которая для римской администрации являлась своего рода лакмусовой бумагой при определении на судебных процессах принадлежности обвиняемого к христианству, а для членов общины еще и общежитической проблемой, поскольку она создавала затруднения при контактах с нехристианами, с которыми они жили бок о бок. «Если кто из неверных, — пишет Павел, — позовет вас и вы захотите пойти, — то все предлагаемое вам ешьте без всякого исследования» (10, 27). Из общего контекста понятно, что здесь могли быть и идоложертвенные яства, но это не беспокоит пасторика коринфской общины. Ибо, поясняет он, христиане обладают знанием, что «идол в мире ничто» и «идоложертвенное» всего лишь пища, которая не приближает к богу и не отдаляет от него. «Но если, — продолжает он, — кто скажет вам: это идоложертвенное, то не ешьте ради того. Кто объявил вам... Не подавайте соблазна ни пудеям, ни эллинам, ни церкви божьей» (10, 28, 32). Проблема «идоложертвенного», таким образом, оказывалась своего рода демонстрацией, «горделивой пропагандой» христианских вероучительных идей, которая производила, особенно при судебных разбирательствах, немалое впечатление и на противников и на единоверцев.

Многослойность идейных истоков христианства, неоднородность социальных, духовных, этнопсихологических черт разных общин (и разных группировок внутри общин), непрерывно меняющаяся политическая конъюнктура, которая, непосредственно влияя на повседневную практику, несомненно, преломлялась и вероучительной

мыслью, — все это породило те противоречивые социальные оценки и практические рекомендации, которые удержались в Новом завете.

Среди немногих материалов, обрисовывающих социальный облик общин, можно выделить сведения относительно общности имущества и уравнительно-потребительских тенденциях в первоначальной иерусалимской общине. В Деяниях апостолов рассказывается, что вступающие в общину продавали свое имущество и «полагали к ногам апостолов» цепу проданного. Распределение проводилось «смотря по нужде каждого» (2, 44—45; 4, 32, 34—37). Для наблюдения за справедливым «раздаванием потребностей» имелась некая коллегия семи (6, 1—7).

Отсутствие в новозаветных источниках, особенно в Послании апостолов, упоминаний о таких же отношениях в других общинах позволяет думать, что коллективистские принципы организации, по-видимому, не получили заметного распространения. С другой стороны, о социальном облике раннехристианских общин в целом, помимо приводившихся выше свидетельств нехристианских источников, можно судить по многочисленным новозаветным сентенциям и притчам, где тема богатства получает негативное раскрытие (Лука 6, 24—26; 16, 19—31; 18, 24—25). Эти поучения, в которых в разной форме говорится о невозможности для богатого попасть в царство божие, дают некоторое представление о среде, в которой такие идеи могли бы иметь успех. Еще более определено облик раннехристианских общин выражен в Первом послании к коринфянам. «Посмотрите, братия, — говорится там, — кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал бог, чтобы упразднить значащее» (1, 26—28).

Социальный смысл этих противопоставлений едва ли может быть подвергнут сомнению. В параллель этому в ряде Посланий довольно четко звучит тема труда. Труд, при этом подчеркивается личный труд, — нравственное, богоугодное дело. Надо «жить тихо», делать свое дело и работать своими «собственными руками», что и прилично перед нехристианами и освобождает от нужды (1 Фессал. 4, 11—12; Эфес. 4, 28). С наибольшей резкостью эта идея

выражена во Втором послании к фессалоникийцам: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (3, 10).

Тема рабства, которая многократно встречается в Новом завете<sup>3</sup>, в целом как будто не рассматривается там в плане общественного статуса этой социальной категории, а играет подчиненную роль литературного образа, метафоры, обыденного ходового понятия. Даже в тех местах, где в основе положены социальные градации — «... нет ... ни раба, ни свободного...» (Колосс. 3, 11). — они играют роль образа, раскрывающего определенную вероучительную идею — равенство перед богом.

Однако едва ли можно сомневаться в том, что рабский вопрос был важным ферментом формирующегося христианства и одним из существенных исходных элементов его вероучительных абстракций и обобщений, которые в конечном счете всего лишь иррациональное преломление реальных отношений времени. Как верно заметила по другому поводу М. К. Трофимова, «как ни смотреть на проблему историчности Иисуса, пельзя не видеть скрытого смысла в том факте, что центральным в христианской религии является образ человека, гопимого официальными властями, преданного унижительным пыткам, распятого как раб на кресте...»<sup>4</sup>. О Христе, принявшем «образ раба», говорится в Послании к филиппийцам (2, 7).

Отношение раннехристианских общин с «властями» — Римским государством и его администрацией — ярче всего раскрывает Апокалипсис Иоанна. Рим — царственная блудница, развратившая народы и страны, напоившая кровью праведников земли. О ее прегрешениях вопиют убитые ею и ее ждет скорая и позорная гибель. С другой стороны, для Рима христианство — уродливое суеверие, опасное тем, что оно, по словам Плиния, быстро распространяется и приобретает много приверженцев. Христианские же общины — неразрешенные тайные коллегии, которые по римским законам подлежат судебному преследованию.

В свете этого возникает вопрос, как оценить встречающиеся в тех же новозаветных произведениях несогласую-

<sup>3</sup> М. К. Трофимова. Христианство и рабство (по данным новозаветной литературы). — В кн. Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи, стр. 250.

<sup>4</sup> Там же, стр. 258.

щиеся с этим предписанием. В первую очередь этот вопрос относится к тем местам апостольских Посланий, где содержатся призывы к повиновению: призывы к рабам повиноваться господам, призывы к братии по вере в целом — повиноваться властям. «Рабы во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь бога» (Колосс. 3, 22). «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся. Но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (1 Коринф. 7, 20—21). «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога; существующие же власти от бога установлены. Посему противящийся власти, противится божьему установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай 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 заняты» (Римл. 13, 1—6). Сходные рекомендации встречаются и в других Посланиях. Всюду эти увещевания обосновываются общими положениями вероучения, требующего помышлять о «горнем», а не о земном и руководствоваться обновленным христианским миропониманием, а не мудростью этого века.

Однако, вчитываясь во все эти тексты, помещенные в Посланиях в одном ряду с другими призывами как будто такого же рода — призывом к женам повиноваться мужьям, к детям — повиноваться родителям, ко всем — повиноваться богу, нельзя не заметить между ними принципиальной разницы. Во втором случае приводятся общие, в известной степени вневременные нравственные максимы, в то время как в первом речь идет о «злоте дня», о реальных, будничных проблемах христианских общин. Одной из них, несомненно, было рабство. Живя в мире, где рабство, как мы видели, было проблемой века, христианские общины в своей мирской деятельности едва ли могли уклониться от нее. Тем более что для христиан эта проблема осложнялась и новыми вопросами. Как раб-

христианин, «преобразованный» и возвышенный христианским учением в существо «духовное», должен относиться в будничной практике к своему господи-язычнику, остающемуся «плотским»? Как в свою очередь христианин-рабовладелец должен смотреть на его раба из язычников? Наконец, как должны сложиться взаимоотношения, если раб и его владелец христианин?

Известной иллюстрацией актуальности этих проблем в христианской среде может служить одно неприметное среди больших Павловых сочинений маленькое Послание Филимону, собственно частное письмо. Как можно понять, Филимон, лично известный Павлу христианин, глава большой фамилии, имел некогда раба-язычника Онисима, который от него бежал. В дальнейшем этот Онисим (по-видимому, то же лицо, что упоминается в Послании к колоссянам — 4,9) повстречался Павлу, который его заново «родил» — обратил в христианство и сделал своим «возлюбленным» сотрудником. Однако для своего хозяина тот остается беглым рабом. И Павел просит Филимона забыть прежние обиды и увенчать вольную «в Господе», которую Онисим приобрел, приняв христианство, вольной и «по плоти» — дать ему освобождение. Среди многократных увещаний в Послании есть фраза, которая звучит как своего рода долговое обязательство: «Я, Павел, написал моею рукой. Я заплачú; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен» (1, 19). По-видимому, тема рабства и в других Посланиях не всегда бесплотная абстракция, введенная для иллюстрации вероучительных идей. И приводившиеся выше цитаты — поучения рабам, возможно, вызваны некими соображениями социально-политической конъюнктуры.

Подобный подход, думается, правомерен и в отношении проблемы сотрудничества с властями. По-видимому, не в логике вероучения, а в самой истории этой религии надо искать аргументы для объяснения того, как на фоне острой вражды первохристианства к «римской блуднице» и ее «сатанинскому воинству» — государственной администрации — могли появиться приведенные выше строки из Послания к римлянам, где эти же римские власти расцениваются как божье установление, призванное пресекать злое и защищать доброе. Можно представить себе, что такими назиданиями наносился огромный психологический ущерб воинственному самосознанию рядовых, ве-



роятно, не очень вникавших в тонкости вероучения христиан, для которых власти оставались олицетворением вла. Общий контекст письма Плиния к Траяну не оставляет на этот счет никаких сомнений.

Вопрос, который ввиду этого встает перед историком, заключается в следующем: каковы конкретно-исторические предпосылки появления такой линии в вероучительных Посланиях апостолов, поскольку внутренне первохристианство всегда было оппозиционно этим категориям порядка старого мира. Искать ответ в логике вероучения представляется недостаточным, поскольку в ходе конкретной истории возникающие при этом «параллелограммы» общественных сил оказывают, как известно, направляющее воздействие на самую логику исторического процесса.

Решение поставленного вопроса — дело специального исследования. Здесь уместно лишь заметить, что хотя в Посланиях апостолов нет апокалиптического рефрена «имеющий ухо да слышит», в них также заключено немало иносказаний, намеков или просто глухих упоминаний неких не раскрываемых авторами исторических обстоятельств. Одно из таких мест, связанных с вопросом об отношении к властям, можно, по-видимому, усмотреть в Первом послании Петра. Обращаясь к христианским общинам восточных провинций — Понта, Галатии, Каппадокии, Азии, Вифинии, автор, упоминая о каких-то «искушениях», побудивших его подопечных «теперь» немного поскорбеть (1, 6), и призывая отложить «всякую злобу» и «всякое злословие» (2, 1), просит их добродетельной жизнью доказать языческому миру, среди которого они живут, что оценка христиан как злодеев необоснованна и что те, наоборот, носители добрых дел (2, 11—12). Непосредственно за тем, как бы раскрывая, что здесь имеется в виду, автор продолжает: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для господ: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающим добро... Всех почитайте, братство любите, бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (2, 13—14, 17—18). В другом месте упоминается «огненное искушение» (отнюдь не метафора), посылаемое христианам как испытание их веры (4, 12).

В Послании к колоссянам также упоминаются какие-то драматические «испытания», которым подверглись и община, и, по-видимому, сам автор (2, 14). В другом месте содержится призыв к поиску некоей благоразумной линии поведения в отношениях с языческим миром. Возможно, это место надо понимать как рекомендацию более гибко применяться к обстоятельствам времени (4, 5—6). Все это приводит нас к предположению о прямой связи цитированных выше мест относительно покорности «всякому человеческому начальству» с конкретными и грозными для христианских общин событиями их истории, которые привели к этой компромиссной и приспособительской линии. Сходными обстоятельствами обострения отношений было, надо полагать, обусловлено и появление сентенций относительно рабов, которые должны служить своим господам как Христу и не стремиться скинуть с себя бремя своего сословия. Упомянувшийся выше раб Онисим, как мы видели, держался других взглядов.

Таким образом, хотя раннее христианство провозгласило полное пренебрежение обстоятельствами земного бытия, в реальной жизни оно, разумеется, не могло тем или иным образом не отзываться на такие обстоятельства. И одно из проявлений этого — возникшие на довольно ранней ступени тенденции приспособительства к политической и социальной конъюнктуре, в частности к римской государственности с присущими ей отношениями неравенства и несвободы, хотя, как известно, в вероучении христианство провозгласило и иные принципы. Общие посылки новой религии оказывались достаточно емкими, чтобы, вместили любые реальные коллизии социально-политического бытия, преобразовать их в «горные» бесконфликтные ирреальности. Эта тенденция и предопределила последующее превращение христианства в государственную религию.

\* \* \*

В упоминавшейся выше работе М. К. Трофимовой дано очень точное определение главного внутреннего принципа христианской религии. Это спиритуализация всех общественных отношений<sup>5</sup>. В обстановке впервые раскрывшегося в таком объеме классового антагонизма

<sup>5</sup> М. К. Трофимова. Христианство и рабство. . . , стр. 256.

этот принцип оказался наиболее универсальным (и для той ступени общественного развития единственно возможным) методом «разрешения» жизненных неурядиц. Все «проклятые» вопросы века — социально-политическая нестабильность, отношения принуждения и несвободы, жажда возмездия и воздаяния и все, даже не имеющие общественной и социальной окраски личные проблемы сводились к одному трансцендентному корню и таким образом как бы изымались из сферы реального обращения. Спиритуализация означала перенесение всех этих проблем в область религии и этики — новой религии и небывалой этики, в которых реальные отношения и ценности оказывались перевернутыми. Все то, что мудрость «этого» реального мира парекла ценностями и нормами бытия, христианское вероучение оборачивало в свою противоположность. Власть, богатство, довольство, удовлетворенные желания, отсутствие страданий, благополучие — то, что в обычном течении жизни цепилось как благо, христианство не только обезценивало, но и придавало этому отрицательный знак. Наоборот, то, чего человек в жизни стремился избежать — бедность, голод, несвободу, страдания, христианство возводило в ранг подлинных ценностей, способствующих возвышению духовного начала в человеке и достижению спасения. Разумеется, это был вызов старому миру, продуктом распада которого, по замечанию Энгельса, являлось само христианство<sup>6</sup>. «Отрицая существующий мир, — пишет М. К. Трофимова, — противопоставляя реальному познанию веру, действительным социально-политическим связям — их спиритуализацию, подлинному рабству — рабство перед богом, неправедным судьям на земле — праведность небесного судьи, осуждению за грехи — покаяние и прощение, обреченным на разрушение земным сокровищам — нетленность религиозных ценностей, внешней обрядности — нравственное очищение, жестокой борьбе за власть — мир и любовь, на которых должно строиться отношение к ближним, неравенству между людьми в его различных проявлениях — равенство в вере, раннее христианство не могло не отвечать, пусть в негативной форме, на запросы тогдашнего общества. . .»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 472.

<sup>7</sup> М. К. Трофимова. Христианство и рабство. . . , стр. 262—263.

Принцип «перевернутых» ценностных установок в вероучении христианства снова подводит нас к рубежам относительно новой научной дисциплины — социальной психологии. Возникнув на стыке ряда сопредельных наук — философии, социологии, истории и других, социальная психология, в самом общем смысле наука о специфике содержания и механизмов психической деятельности индивидов в коллективе, оказывается важнейшим инструментом изучения процессов общественного сознания и формирования его ценностных категорий.

В наиболее парадоксальной форме этот принцип христианской ценности выражен в призыве любить своих врагов, благословлять унижающих и гонящих нас и подставлять правую щеку тому, кто ударил в левую. Едва ли надо подчеркивать его полную несовместимость с самыми основными психофизиологическими свойствами человека. Почему именно этот принцип, столь трудный для реализации, что сколько-нибудь широкое его исполнение никогда не осуществлялось, почему именно он среди многих других сделался стержнем христианского вероучения? Ответ, который дает историческая наука, известен: это была форма протеста против старого, погрязшего в «делах плоти» рабовладельческого мира, форма революционного отрицания его ценностных установок и его самого. Однако поскольку процессы эти выявляют себя в сфере общественного сознания, социальная психология как наука может существенно расширить познание их механизмов и закономерностей.

Другой, не менее важный вопрос, также относящийся к разделу социальной психологии, состоит в том, как объяснить факт чрезвычайного успеха новой религии как раз среди низов общества — рабов, вольноотпущенников и свободной ремесленной бедноты. Казалось бы, эти «немудрые» мира сего ввиду места, занимаемого ими на социальной лестнице, должны быть наименее восприимчивы к учению, отвергающему насущные земные реальности — свободу, материальные блага, независимость, безопасность и переносящему все это в сферу этики. Тем не менее в реальной истории как раз низы — зачинатели христианства.

В упоминавшейся монографии Е. М. Штаерман<sup>8</sup>, по-

<sup>8</sup> Е. М. Штаерман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.

священной морали и религии угнетенных классов Римской империи, на основе большого фактического материала вскрыты новые аспекты духовного мира этих низов — рост их самосознания, религиозные поиски, критическое отношение к старым ценностным установкам, формирование нравственных критериев, свойственных этим группам, формирование новой психологии. Это, как становится очевидным, существенная тенденция эпохи, и христианство до известной степени — выражение той же тенденции.

Динамика этих сложных духовных явлений, механизмы изменений мировосприятия, чувств и переживаний индивида, в совокупности формирующие настроения всей общности и обратное влияние этой настроенности на отдельную личность, — все эти немаловажные пружины формирования христианства могут быть раскрыты только на основе методики и категорий социальной психологии.

По образному выражению одного исследователя, история вне психологии — это «обесчеловеченная» история<sup>9</sup>, история без живых ее творцов, исполненных эмоций и душевных движений. И дело здесь не только в обеднении и схематизации общей картины. Дело в первую очередь в том, что эмоции, страсти, настроения человеческих общностей, масс (имеющие, разумеется, своим основанием общественное бытие) сами становятся творящей силой этого бытия, творящей силой истории<sup>10</sup>.

Эти общие положения приобретают особо важное значение, когда речь идет о формировании религии и, в частности, христианства, где социально-экономические основания этих процессов наиболее «заглублены», «закодированы» в ряде опосредствующих звеньев и на поверхности зримыми, активными, оказывающими существенное влияние на весь ход событий выступают настроения, эмоции, переживания, порывы масс, т. е. как раз те категории, которыми оперирует социальная психология.

Таким образом, перед марксистским религиозноведением вырисовывается актуальная задача раскрытия и восполнения недостающих звеньев истории раннего христианства в категориях социальной психологии раннехристианских общин, «преодолевавших» реальности мира,

<sup>9</sup> В. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, стр. 9.

<sup>10</sup> В. Д. Парыгин. Общественное настроение, его природа и динамика. — Сб. «Проблемы общественной психологии». М., 1965, стр. 319.

«лежащего во зле» (многочисленные противоречия бытия), в иллюзорных конструкциях религиозного сознания.

Христианство было «переворотом в умах». Мы видели, что в его основе лежали социальные причины. В многосложном взаимодействии разнородных, но одинаково оппозиционных существующему миропорядку общественных сил, каждая из которых в каждый данный период ставила свои цели и выдвигала свое миропонимание, постепенно сложилось христианство как некая равнодействующая этих сил, как некая система, которая, несмотря на все заключенные в ней очевидные и скрытые противоречия, сумела наиболее гибко примениться к духовным потребностям времени. Таким образом, она заполнила лагуну, образовавшуюся в идеологии разлагающегося рабовладельческого мира.

\* \* \*

Для обыденного сознания античного мира, не вдававшегося, разумеется, в вероучительные тонкости, первохристианство представлялось всего лишь разновидностью иудаизма. Такие представления были обусловлены тем, что новая религия начала свой исторический путь как иудео-христианство, поскольку и в этническом отношении, и в существенных элементах вероучения она была еще крепко связана с иудаизмом. Постепенно связи эти все более разрывались. Такая линия развития не была случайной. Отказ от многих установлений ветхозаветного «закона», отказ от этнических перегородок в вероучении, появление здесь идей космополитизма явились лишь преломлением сквозь призму религиозного сознания земных реалий и тенденций и способствовали расширению географического и этносоциального ареала новой религии. В реальной истории эти процессы протекали в ожесточенной и, можно сказать, повседневной борьбе различных групп первохристиан, приверженцев ветхозаветного «закона» и иудаизма, с одной стороны, и сторонников разрыва с ним, — с другой. Борьба эта происходила уже в самом первом веке существования новой религии, и отзвуки этой борьбы в определенной мере сохранились и в дошедших до нас редакциях раннехристианских произведений. Не вдаваясь в подробности, здесь уместно лишь отметить, что в Новом завете просматриваются, хотя и

не в равной степени, обе тенденции, одна из которых связывается с именем апостола Петра, а другая — Павла, именуемого в Новом завете апостолом «язычников». Эти тенденции, в «первобытном» христианстве составляют существенный элемент его начальной истории.

В конечном счете побеждает линия Павла, и к тому времени, когда прошедшая сквозь горнило многочисленных переделок и редактур повозветная литература приобрела определенную стабильность, общая линия развития христианских общин бесспорно определилась. Господствующим направлением стал путь их космополитической консолидации и превращения во вселенскую церковь. Иудео-христианство как всё слабеющая оппозиция, как бесперспективная «ересь» перестает играть сколь-нибудь значительную роль и сходит со сцены истории.

Превращение господствующего направления христианства в мировую религию, а его еще не связанных в единый организм общин во вселенскую церковь заняло еще одно-два столетия. В это время происходят дальнейшие важные перемены. «Крах античных мировых порядков» — старых социальных и духовных установок рабовладельческой формации, о которых говорил Маркс, приобретает все более зримые и всеобъемлющие формы. Не только низы общества, но и средние слои и даже верхи постепенно начинают искать духовное спасение в мировосприятии и вероучительных постулатах христианства. Оно, по исполненному тонкого понимания психологии замечанию Энгельса, «затронуло струну», которая должна была пайти отклик в бесчисленных сердцах. «На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты, — писал Энгельс, — христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность! И где бы нашелся человек, который мог бы это отрицать? *Mea culpa!* (Моя вина! — *М. К.*) Ни один человек не мог отказаться от признаний за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством. И это духовное спасение было придумано таким образом, что его легко мог понять член любой старой религиозной общины... Так христианство опять доказало свою способ-

ность стать мировой религией — к тому же религией, соответствующей как раз данному миру»<sup>11</sup>.

Изменение социального состава христианских общин помимо прочего привело к определенным образом направленному развитию их организационных и социально-политических форм. Первоначально эти общины не имели стабильного аппарата управления. Те лица, которые упоминаются в раннехристианской литературе — апостолы, пророки, учителя, евангелисты, пастыри, — осуществляли некоторые организационные и вероучительные функции в общинах. Однако они не составляли еще клира — сообщества профессионального духовенства, вознесенного высоко над мирянами и отделенного от них стеной кастового превосходства и привилегий. Их деятельность носила в значительной степени энтузиастический характер, и каждый член общины, ощутивший в себе такие же харизматические свойства (*χάρισμα* означает «благодать»), мог сделаться одним из них.

Рядом с этими категориями в раннехристианской литературе упоминаются пресвитеры, дьяконы, епископы, в руках которых постепенно сосредоточиваются важнейшие функции управления. К сожалению, пока мы не располагаем достаточными данными, чтобы проследить ранние этапы эволюции этих должностных категорий на пути к становлению стабильной, обладающей полнотой власти, возвышающейся над общиной церковной организации. Но несомненно, что к концу II—III вв. такая организация уже существовала. Епископ здесь главное лицо. Его авторитет непререкаем и в вопросах вероучения, и в распоряжении имуществом общин. Сама церковь благодаря усиливающемуся притоку зажиточных слоев общества уже не бедная церковь. В казну общин различными путями притекают значительные ценности — деньги, земли, недвижимое имущество. Епископы теперь состоятельные люди, обладающие немалыми личными средствами.

Постепенно христианские общины вступают между собой во все более тесные контакты. Одна из предпосылок этих контактов — борьба с «ересями» — непрестанно возникающим инакомыслием в вопросах вероучения. В ходе этих контактов вырабатываются новые, все более широкие формы организации — церковные соборы. Эти со-

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 314.



боры — съезды епископов — поначалу носили локальный «поместный» характер. Но на этой основе создались предпосылки для «вселенских» съездов епископов — соборов, объединяющих почти все христианские церкви. Первый такой вселенский собор состоялся в 325 г. в малоазийском городе Никее.

Таким образом, на второй и третий век своего существования христианская церковь стала превращаться в крупную экономическую и политическую силу, значение которой тем более возрастало, чем больше разрастался кризис Римской империи. «Забыв», по выражению В. И. Ленина, «о наивностях» первоначального христианства с его уравнительными антисобственническими и антигосударственными тенденциями, побуждавшими римскую администрацию время от времени прибегать к репрессиям, церковь этого времени полным ходом шла к сближению с государством. «Церковь, — писал об этом этапе ее истории известный протестантский историк христианства А. Гарнак, — была во всех отношениях подготовлена, имела все необходимое. Как невеста с богатым приданым ожидала она наполовину бессознательно, но терпеливо своего жениха — государство. Она была ему ровней. Ее божественный авторитет и духовное воинство служителей давали ей такое же могущество, как ему — войска... Константин первый усмотрел ее и протянул ей руку для будущего союза»<sup>12</sup>.

Последнее и самое крупное преследование христиан произошло в начале IV в. при римском императоре Диоклетиане. Его преемник Константин коренным образом изменил отношение государства к этой религии. При нем христианство было легализовано, а затем приобрело статус государственной религии. Начался новый этап ее истории, ознаменованный союзом с «римской блудницей» — рабовладельческим государством, которое христианство столь решительно отвергало в начале своего исторического пути.

<sup>12</sup> А. Гарнак. Церковь и государство вплоть до установления государственной власти. — «Общая история европейской культуры», т. V. СПб., б. г., стр. 282.

ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ  
ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

Мы должны бороться с религией. Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо уметь бороться с религией. . .

*В. И. Ленин*

В буквальном своем значении методология — это наука о методе или способе познания. Однако здесь имеются в виду не частные и в определенном смысле технические способы, различные для разных конкретных дисциплин, а некие общеполитические вершины, с которых проблемы обозреваются в целом. Необходимость восхождения на такие теоретические вершины, на высоты обобщений и абстракций, в той или иной мере осознавалась во все времена. И ироническая народная поговорка, рекомендуемая не проглядеть «за деревьями леса» — за скоплением множества единичных конкретностей явления в целом, говорит в общем о том же.

Христианство как значительное явление в истории становления религиозных форм уже издревле побуждало как его приверженцев, так и критиков к созданию общей теории возникновения этой мировой религии. Так, наряду с бесчисленными разработками более или менее частных вопросов истории христианства (которые в одних случаях велись с научных позиций, в других — с богословских) на протяжении веков предпринимались попытки построения общих концепций, в которых центральным оказывался вопрос о «первопричине» — о механизмах и причинах, вызвавших «вдруг» к жизни эту никому не ведомую в древнем мире религию.

Формирование и смена таких обобщающих конструкций, как нетрудно заметить, протекали в общем русле развития общественной мысли. Именно общие мировоззренческие позиции эпохи или автора, преломленные

в данной сфере религиозного знания, оказывались основой тех или иных концепций возникновения христианства.

Рассматривая эти вопросы в таком ракурсе, мы можем провести определенную систематизацию материала и, сгруппировав его в некоторые классификационные ряды, более рельефно очертить основные направления в многовековом поиске общей теории возникновения христианства.

## 1. ДОМАРКСОВЫ ТЕОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Известный физик Макс Борн, рассматривая механизм рождения научной теории, уподоблял исследователя, окруженного хаотическим нагромождением разнородных фактов, человеку, попавшему в неведомые джунгли. Отыскивая путь на ощупь, посредством проб и ошибок, он строит свою дорогу «позади себя» — воздвигает теоретические магистрали, которые должны ему помочь в продвижении уже после того, как он вслепую продвинулся вперед<sup>1</sup>.

Это образное определение до некоторой степени приложимо к домарксову периоду изучения проблем происхождения христианства.

Как известно, во все времена ортодоксальное богословие стояло на том, что христианство «богооткровенно», т. е. является системой «предвечных» основоположений, преподанных миру высшей, сверхприродной, внемировой Сущностью. Такая посылка отсекала самую возможность постановки проблемы происхождения христианства, поскольку она оказывалась в мистической сфере трансцендентного, «потустороннего», лежащего за гранью человеческого сознания. Концепция откровения не только отсекала новую религию от всяких уз преемственности, связывающих ее с так называемыми языческими религиозными движениями древности, и не только сообщала ей характер уникального явления, уходящего корнями в божественный космос, но и заключала в себе отрицание в данной сфере человеческого опыта и разума как критерия оценки и способа познания. Происхождение хри-

<sup>1</sup> «Успехи физических наук», т. XIV, вып. 3. М., 1968, стр. 374.

стианства и его вероучительные постулаты приобретали сущностно надысторический характер. Они оценивались как внутренне присущие самой природе мироздания и раскрывающиеся только в откровении. Отсюда — отрицание критико-эмпирического подхода к проблемам возникновения христианства, и в наиболее крайней форме это выразил раннехристианский апологет Тертуллиан, провозгласивший, что после Христа не надобно никакого исследования. Правда, более умеренное направление в раннехристианской патристике выдвинуло тезис, по которому откровение и рационализм в вопросах христианской веры не только могут сосуществовать, они и необходимы друг другу, поскольку богооткровенные истины, постигнутые разумом, представляют для религиозного сознания несравненно большую духовную ценность, чем воспринятые слепо. Нетрудно, однако, заметить, что в этой посылке разум, подчиненный и поставленный на службу иррациональным истинам откровения, обречен в значительной мере на творческое бесплодие. Многие аспекты средневековой схоластики хорошо иллюстрируют это положение.

Длительному господству концепции откровения уже в средние века противостала концепция обмана. По-видимому, первоначально она проявилась лишь как меткий вольнодумный афоризм, приписывавший происхождение трех крупнейших монотеистических религий — иудаизма, христианства и мусульманства — простому обману и этим будораживший умы современников. Как полагают, истоки этой идеи восходят ко времени Аверроэса (1126—1198) и Фридриха II (1194—1250)<sup>2</sup>. В новелле Джованни Боккаччо (1313—1375) о трех кольцах, по-видимому, выражен тот аспект идеи, который акцентирует невозможность определения, какая из трех упомянутых религий истинная, подобно тому как персонажи новеллы не могут определить, какое из трех колец подлинное и какие поддельные<sup>3</sup>.

Падуанская философская школа «александристов», сложившаяся во второй половине XV в., выдела в учении о бессмертии души выдумку законодателей, пазначение

<sup>2</sup> См. вступительную статью И. П. Вороницына в кн. «О трех обманщиках (Моисей — Христос — Магомет)». М., 1930, стр. 3—12.

<sup>3</sup> С. С. Мокульский. Итальянская литература. Возрождение и Просвещение. М., 1966, стр. 83.

которой «держать в узде народ». Один из крупнейших представителей «александристов», Пьетро Помпонацци (1462—1524), вполне определенно относит себя к сторонникам теории обмана, заявляя, что поскольку существуют три религии, то либо все три ложны и тогда все обмануты, либо ложны по крайней мере две и тогда обманута большая часть людей<sup>4</sup>. Идея преднамеренного обмана как подлинной причины возникновения каждой религии становилась непременным компонентом свободомыслия.

Едва ли можно установить, когда утвердились слухи о существовании таинственного трактата «О трех обманщиках», в котором будто бы и сформулированы эти идеи и за которым бесцельно охотится инквизиция. Можно, по-видимому, полагать, что до XVII в. такого сочинения вообще не было. Появившаяся же в Германии одноименная книга, помеченная 1598 г., как показал анализ ее содержания, в действительности могла быть написана не ранее второй половины XVII в. и опубликована в середине XVIII в.<sup>5</sup> В предшествующие же века это был, по образному выражению одного советского исследователя, «безбожный призрак», который блуждал среди христианского мира и всюду, где по обстоятельствам места и времени почва была готова, сеял семена неверия и мятежа.

В XVII—XVIII вв. концепция обмана «материализовалась» не только в упомянутом выше трактате «О трех обманщиках», но и во многих других произведениях, частью забытых, как, например, впервые опубликованный в 1969 г. в Советском Союзе анонимный трактат XVIII в. «Бич веры», так и в широко известных произведениях Вольтера, Дидро, Гольбаха и др.

Своеобразной особенностью этой концепции является широта диапазона направлений и оттенков, уместающихся под этой общей «шапкой». Тут и деизм разума Вольтера, и деизм «чувства» Руссо, и атеизм Мелье и Гольбаха, и различные оттенки религиозного индифферентизма, и теория «естественной религии», имманентной «сердцу» человека.

Столь же неоднозначен подход и к оценке религиозного обмана как социального фактора жизни общества.

<sup>4</sup> «История философии», т. II. М., 1941, стр. 29.

<sup>5</sup> J. Presser. Das Buch «De tribus impostoribus». Amsterdam, 1928; «Von der drei Betrügnern. 1598. (Moses, Jesus, Mohammed)». Berlin, 1960; «Анонимные атеистические трактаты». М., 1969.

Так, Вольтер, яростно провозглашавший «Ecrasez l'infâme!» — «Раздавите гадину!», где под этим панмено-ванием понимал не только современную ему католическую церковь как политический организм, но и многие стороны самой религии, находит вместе с тем, что христианская вера в загробную кару, бессмертную душу, воздаяние и возмездие определенным образом полезна и необходима, чтобы держать в узде народ или защитить основные социальные и нравственные установления общества: «Если бы бога не было, его бы следовало выдумать».

Автор же анонимного трактата «Мысли Спинозы» не только не видит надобности в таком карающем и вознаграждающем боге, но находит подобные представления вредоносными. Придерживаясь в вопросе о боге воззрений, близких к пантеизму, он приходит к выводу, что суеверия и ложь, посеянные корыстолюбивыми основателями религий, в частности Иисусом Христом, полезны только им самим и их сторонникам. «Этим обманщикам, — пишет аноним, — слишком важно, чтобы народ пребывал в невежестве и терпел обман»<sup>6</sup>. Народу же как раз пужна истина, заключающая в себе возможности для перемены к лучшему.

Таким образом, концепция обмана оказывалась довольно эластичной формулой, под флагом которой могли выступить и идеалисты, и приверженцы домарксова материализма, и атеисты, и те, кто, допуская (как, например, автор «Бича веры») существование бога как первопричины мира, отрицал его вмешательство в человеческие дела. Происхождение религии при этом приписывалось пройскам по-своему выдающихся личностей — ловких обманщиков. Моисей, Христос, Магомет расцениваются как «обманувшие весь свет».

Произвол и волюптаризм, которым, таким образом, отдавалась эта сфера, несколько умерялся теорией естественного развития, распространявшейся некоторыми волюподумцами и на формирование религиозных систем. «Иисус Христос, как и Аристотель, — писал анонимный автор трактата «Мысли Спинозы», — полагал, что религии и государства, подобно отдельным личностям, зарождаются и клонятся к упадку; новое возникает на обломках старого, всякий закон уступает место новому, совер-

<sup>6</sup> «Анонимные атеистические трактаты», стр. 136.

шенно ему противоположному. Но так как трудно решиться перейти от одного закона к другому и так как большинство умов трудно поколебать в вопросах религии, Иисус Христос по примеру других реформаторов и прибег к чудесам, которые всегда были приманкой для невежд и верным средством для успеха ловких честолюбцев. После того как таким способом было основано христианство, Иисус Христос надеялся... объявить свой новый закон вечным»<sup>7</sup>. Нетрудно, однако, заметить, что принцип историзма, который как будто заключен в самой идее всеобщего развития, выражен достаточно непоследовательно, поскольку в конечном счете автор анонимного трактата «Мысли Спинозы» делал его обоснованием анти-исторического принципа обмана.

\* \* \*

По образному определению одного исследователя, каждая эпоха в истории развития исторической науки имеет свою «репутацию»: XVII век — век эрудиции, XVIII — век просвещения, XIX — век историзма. При всей условности этих определений и самого отграничения одного от другого они довольно четко выражают типичные тенденции развития исторической науки в каждый период.

XVII век, венчавший собой огромную собирательскую работу эпохи Возрождения, был веком эрудиции в том смысле, что он много «знал», хотя некритически и бессистемно. В эту эпоху наряду с продолжающимся огромным размахом собирательства предпринимается попытка учесть, расклассифицировать, заключить в фолианты «Всемирных историй» и справочников накопленные материалы и некритическое воспроизведение самых невероятных библейских «историй» занимает там существенное место. «Весь этот пышный расцвет эрудиции, — писал Е. А. Косминский, — тесно связан с католицизмом и абсолютизмом, с последней яркой вспышкой феодальной культуры накануне ее угасания. Ученые монахи и академики тщательно собирают, систематизируют, каталогизируют, расставляют по полкам бесчисленные материалы, накопившиеся за тысячелетие феодальной культуры»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> «Анонимные атеистические трактаты», стр. 108.

<sup>8</sup> Е. А. Косминский. Вольтер как историк. — В кн. «Вольтер. Статьи и материалы», под ред. акад. Волгина, М.—Л., 1948, стр. 154.

В ходе этой работы получает развитие ряд вспомогательных исторических дисциплин (дипломатика, палеография, хронология и др.), позволяющих довольно надежно отчленить подложные документы от подлинных, определить их время и т. д. Однако подвергать научной критике сами исторические источники, давать оценку степени достоверности заключенных в них сведений век эрудиции еще должным образом не умел. Поэтому наиболее типичной чертой исторических произведений XVII в. являлось некритическое смешение небылиц с достоверным материалом и изобилие явно противоречащих друг другу свидетельств и положений. Вследствие этого среди определенных групп мыслителей и историков развивается скептицизм. Они не видят возможности ни отчленить в историческом материале истину от лжи, ни обнаружить в этом хаотическом переплетении фактов какую-либо направляющую путеводную нить, которая позволила бы историку донестись до того, как в действительности развивались исторические события и каковы были истинные побуждения великих личностей. Поэтому некоторые мыслители (например, Гоббс) вообще исключают историю из разряда научных дисциплин.

Однако наряду с такими пессимистическими направлениями в недрах века эрудиции вызревала потребность в нахождении метода критического препарирования самого содержания исторических источников и выявления пока еще только смутно подозреваемых «естественных» закономерностей хода истории (взамен старых представлений о божественном «плане» как движущей пружине исторических событий).

По отношению к христианскому религиоведению эта тенденция выразилась лишь в появлении рационалистической критики библейских «историй» — по преимуществу мифологии и наиболее очевидных противоречий и несообразностей текстов. Эта критика велась главным образом с позиций «здравого смысла».

Век просвещения, для идеологов которого высшим судьей и творцом гармоничного бытия являлся разум (именно поэтому в вопросах общественного развития просветители оказывались на идеалистических позициях), стремясь развенчать христианство как несовместимое с разумом учение, пересматривает под этим углом зрения весь накопленный исторический материал.



Задача при этом состояла в том, чтобы сначала произвести огромную работу по разгрузке истории от наваленного в нее «эрудитами» ученого «хлама», а затем всей мощью аргументов разума обрушиться всюду, где это возможно, на феодальную традицию и религиозное мировоззрение. В ходе решения этой задачи и началось становление методики исторического анализа и оттачивание технических приемов — сопоставление источников, выявление внутренних логических противоречий и т. п.

Среди французских идеологов века просвещения наиболее крупная роль в этом повороте историографии XVIII в. на научные рельсы принадлежит Вольтеру, который как раз пытался строить свои исторические сочинения на таком основании<sup>9</sup>. Им были сформулированы некоторые принципы изучения истории, в частности требование критического подхода к источнику, точности цитат и ссылок, отказа от христианско-теологической концепции откровения. Примечательно также, что Вольтер решительно отверг господствовавшую в век эрудиции схему построения исторического сочинения как описания жизни королей и полководцев. Ему же свойственно понимание необходимости изучения социальных отношений, культуры, права и т. д. Но самым существенным являются идеи исторического развития и прогресса. В сочинениях Вольтера, Монтескье, Дидро, Кондорсе и других французских просветителей содержатся определенные попытки выявить «естественные», лежащие вне теологической концепции закономерности и движущие силы истории. При этом начинают зарождаться представления об историзме и поступательном характере развития общества.

Идея историзма получила некоторое распространение и в немецкой общественной мысли XVIII в. Она была порождена в первую очередь развитием естественных наук (опровержение Кантом учения о вечности солнечной системы, выступление К. Ф. Вольфа против теории постоянства видов и др.), а затем стала проникать и в сферу наук общественных — искусства, археологии, истории. Стали складываться представления о прогрессе и развитии общества, единстве исторического процесса, ко-

<sup>9</sup> Е. А. Косминский. Вольтер как историк; К. Н. Державин. Вольтер. М., 1946; В. Н. Кузнецов. Вольтер и философия французского просвещения XVIII в. М., 1965.

которые постулировались по аналогии с восходящими ступенями развития в мире природы.

В недрах века просвещения выкристаллизовались предпосылки нового понимания исторического процесса, которое, если держаться приведенной выше образной периодизации, в целом приходится на век историзма — XIX в., хотя, как уже отмечалось, разграпичение здесь очерчивается не столь резко.

В области религиозного века просвещения дальше рационалистической критики не пошел. Ведущей концепцией происхождения религии оставалась концепция обмана. Критика христианства велась главным образом с позиций деизма, признававшего бога лишь как первопричину и творца мира, но отрицавшего его вмешательство в жизнь и деяния людей. В подавляющем большинстве эта критика носила публицистический характер. «Бойкая, — по выражению В. И. Ленина, — живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину...»<sup>10</sup>, публицистика века просвещения сыграла огромную роль в подрыве авторитета церкви, постулатов христианского вероучения, в выявлении противоречий «священного писания». Были найдены аргументы, надолго удержавшиеся в последующих антирелигиозных сочинениях.

Однако сколь бы радикальной эта картина ни была, в методологическом отношении она стояла на ошибочных антиисторических позициях, уводивших ее авторов от понимания подлинных закономерностей возникновения и развития христианства. С другой стороны, взгляд на христианство как на продукт преднамеренного обмана породил (в противовес ему) теорию «естественной религии», внутренне присущей самой природе человека и покоящейся на врожденном «естественном» чувстве и разуме.

Упомянувшиеся выше зачатки идеи историзма получили дальнейшее развитие в романтизме. Это направление общественной мысли рубежа XVIII — первых десятилетий XIX в., являвшееся до известной степени реакцией на мировоззрение века просвещения, при всей противоречивости своих тенденций выдвинуло принципы, в которых идея динамики исторического развития, ступенчатости и прерывности исторического процесса полу-

<sup>10</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 26.

чили некоторое воплощение. Значительную роль в развитии методики изучения истории сыграл интерес романтизма к фольклору, мифологии, археологическим материалам, источниковедению, что способствовало общему повышению уровня этих и сопредельных дисциплин. Все это создало необходимые предпосылки для более высокого уровня разработки и общих проблем религиоведения. И здесь наиболее значительная роль принадлежит немецкому философу Гегелю.

\* \* \*

Взгляды Гегеля на христианство, его становление и место в историческом процессе, как и вся ткань гегелевской философии, состоят из элементов живого и мертвого — из «бесчисленных сокровищ» (Энгельс), не утративших своего значения и ныне, и псевдоценностей, давно развенчанных марксизмом.

Живой для понимания процессов формирования христианства является идея прогресса и исторического развития. Хотя форма выражения этой идеи у Гегеля крайне абстрактна и идеалистична, «развитие его мыслей, — как подчеркивал Энгельс, — всегда шло параллельно развитию всемирной истории»<sup>11</sup>. Именно это обстоятельство, равно как и диалектический метод, возвышают, что неоднократно отмечалось исследователями, гегелевское понимание истории «как над точкой зрения эмпиризма с его беспомощным следованием за отдельными фактами и неспособностью вскрыть закономерности, так и над точкой зрения плоского рационализма и просветительства, которым свойственно забвение исторической необходимости и применение исторических конструкций, годных для всех времен и народов»<sup>12</sup>.

Гегель по разным поводам подчеркивал, что всемирная история не арена счастья, и в драме человеческого бытия поступки и деяния людей в совокупности не произвольны. Они необходимо вытекают из потребностей и нужд конкретных исторических сообществ, и результаты, которые при этом достигаются, не совсем отвечают исходным целям: осуществляется «и нечто дальнейшее», не входившее в первоначальные намерения.

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 496.

<sup>12</sup> Гегель. Философия истории. — Соч., т. VIII. М.—Л., 1935, стр. XIII.

Существенно и положение Гегеля о том, что «великий ковер всемирной истории» соткан человеческим «интересом», человеческими страстями и что они — ут́ок истории, т. е. тот механизм, который сплетает отдельные ее нити в единую ткань. Однако принимая за основу этой ткани мировой дух, абсолютную идею, виртуально содержащую в себе всю историю как постепенно реализующуюся потенцию, Гегель вступает здесь в противоречие с самим собой<sup>13</sup>.

Один из первых исследователей литературного наследия Гегеля, Р. Гайм, писал, что существенным моментом в философских опытах молодого магистра явились его занятия богословием и, в частности, «первобытным» христианством. При этом исторический материал его интересовал не сам по себе, не в простом пересказе фактов, а в их «существенном», в сущностном значении. Ревностно изучая «священное писание», Гегель стремился «возвести его в философские формы». Он не пересказывает христианские догматы, но, переосмысливая, «отливает» их в логические категории философских понятий<sup>14</sup>. В этом отношении раннего и позднего Гегеля связывает неразрывная нить. Что касается самих понятий и оценок, то здесь наблюдаются существенные превращения.

Первые религиозоведческие работы Гегеля целиком посвящены христианству. Их названия — «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии», «Дух христианства и его судьба» в известной степени отразили и дух времени, и искания самого автора. В этих произведениях явно ощущается потребность молодого Гегеля в аналитическом препарировании и систематизации религиозных форм и тех многочисленных определений («религия субъективная», «объективная», «позитивная», «народная», «естественная» и др.), которые были выработаны веком просвещения.

Рассматривая религию как своего рода ось, вокруг которой вертится колесо жизни индивида, Гегель задался вопросом, в какой мере эта ось органична чувствам и потребностям человеческого духа. Ответ его двойствен. С одной стороны, «в религии заинтересовано сердце». С другой, — освящая божественным авторитетом общест-

<sup>13</sup> Там же, стр. 20, 27, 35.

<sup>14</sup> Р. Гайм. Гегель и его время. Перевод с немецкого. СПб., 1861, стр. 40—42.

венные установления и законы, она приобретает и практическую ценность. Таким образом, молодой Гегель, подобно Вольтеру, усматривал в религии своего рода стимул к подъему «моральности и ее мотивов»<sup>15</sup>.

Рассматривая под таким углом зрения упомянутые выше формы, Гегель высоко оценивает «субъективную религию», поскольку она носит личный характер и выражает «настроенность души» индивида, его моральные устремления. По существу «субъективная религия» у Гегеля «синоним нравственного поведения индивида»<sup>16</sup>.

Другая форма — «объективная религия» — отличается, по выражению Гегеля, от субъективной в той же мере, в какой пестрый и взаимоцереплетенный мир живой природы отличается от мертвого, но систематизированного гербария. «Объективная религия» есть теология, сумма абстрактных рассудочных знаний о боге, и в совокупности заключенных в ней сведений малоорганична чувству отдельной личности.

Для нашей темы значительный интерес представляет другая пара понятий, рассматриваемых Гегелем. Одно из них — «народная религия». Как и в отношении субъективной религии, «сердце» молодого Гегеля принадлежит ей. «Человек есть столь многосторонняя вещь, что из него можно сделать все; у столь разнообразно переплетенной ткани его чувств так много разных концов, что можно цепляться за разные — не за один, так за другой. Поэтому он способен на безрассуднейшие суеверия, на величайшее иерархическое и политическое рабство; задача сплести прекрасные нити природы в одну благородную тесьму должна быть по преимуществу делом народной религии»<sup>17</sup>. Так образно, в других случаях не очень искусный в слог Гегель определяет общественную роль народной религии: она должна формировать духовность народа. Ее главные черты — разумность (догматика должна строиться на основе всеобщего разума), эмоциональность, чувственность, поэтичность, художественность, публичность и т. п. Детально описывается, что она должна делать, чего избегать, как строить свои церемонии и обряды.

<sup>15</sup> Гегель. Работы разных лет, т. 1. М., 1970, стр. 49.

<sup>16</sup> Там же, стр. 41.

<sup>17</sup> Там же, стр. 67.

Народная религия, которую Гегель противопоставляет христианству, не реальный элемент уклада. Это своего рода философские мечтания, некий утопический ключ к переустройству общества. Материал, из которого он выкован, взят философом из античности, по преимуществу из истории древней Греции. Однако идеализация античности, свойственная веку просвещения, полное пренебрежение социальной историей настолько заполнили «пастели» Гегеля, в которых он изображает древнегреческий мир, что сколько-нибудь реальных черт общественного уклада здесь подметить невозможно. Этот рабовладельческий мир выступает у Гегеля как царство счастья, гармонии и свободы. «Его слуги» — радость, веселье, приветливость. «Его друзья» — дружба и любовь. Он взлелеян природой, вскормлен здоровым молоком «чистых чувств» и прекрасной фантазии. Даже «оковы потребностей» — тяжкий труд Гегель ухитрился «увить розами» при посредстве граций.

Эти метафорические определения внутренней сущности античного мира в дальнейшем конкретизируются Гегелем посредством более будничной фразеологии. Однако взаимным отношениям древних греков, их общественному устройству и укладу придается и далее характер такой же надсоциальной идиллии. Автор здесь еще далек от поздней сформулированного им тезиса о том, что периоды счастья во всемирной истории — пустые листы.

В соответствии с характеристикой общественного уклада обрисована и религия греков. Это, по Гегелю, «религия красоты» и жизнеутверждающей свободы. Кормилица-природа, возраставшая греческий гений, не прельщала его «кисло-сладким пряником мистики», не запугивала мрачными привидениями<sup>18</sup>. Величественные греческие боги, как бы списанные молодым философом с парадных скульптур Фидия, — боги природы, и человек — дитя природы — мог им противопоставить себя и свою свободу<sup>19</sup>.

Этот лишенный жизненных красок и социально-исторических основ идеализованный лик античного мира и явился аргументом и обоснованием гегелевской оценки «народной религии».

<sup>18</sup> Там же, стр. 79.

<sup>19</sup> Там же, стр. 187.

«Религия позитивная» — еще одно понятие, рассматриваемое Гегелем в его ранних произведениях, разработанное более глубоко. В даваемых здесь определениях уже улавливаются некоторые черты диалектического подхода. Это объясняется тем, что исторические реалии, которые он препарирует для обоснования своих положений, здесь не обескровлены идеализирующей тенденцией. Эти реалии — христианство на разных этапах его истории, и Гегель подвергает некоторые его аспекты обстоятельному бескомпромиссному критическому анализу.

Позитивная религия у Гегеля сверхъестественна, ибо она религия предписанная, религия принужденная. Ее понятия и постулаты недостижимы для разума и «чрезмерны» для естества чувств. Поэтому осуществляться они могут только по указке, без личной заинтересованности. «Позитивная вера есть система религиозных положений, которые потому должны стать для нас истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении»<sup>20</sup>.

Гегелевская позитивная религия не что иное, как определяемая в философских понятиях христианская догматика. Хотя автор и замечает, что понятие позитивности касается не столько содержания вероучения, сколько формы его внедрения, весь ход его рассуждений вращается вокруг постулатов христианства. Отношение к ним Гегеля вполне отрицательное.

Христианство, замечает Гегель, воспитывая людей «гражданами неба», отчуждает в них человеческие чувства. Разрыв между жизнью и догматом побуждает подозревать, что христианство либо слишком много внимания обращает на пустословие, либо предъявляет людям ханжеские, неисполнимые требования, идущие вразрез с их естественными потребностями. Сравнивая образы Христа и Сократа, Гегель явно отдает предпочтение последнему.

Все это приводит Гегеля к выводу, что не только современное ему, но и «первобытное» христианство по своей природе — «религия позитивная» и, следовательно, религия несвободы, вероучение которой, словно деньги со стола, каждый верующий обязан «сгрести в свой мозг». Она возникла на развалинах прекрасной античности, когда деспотизм одержал верх над свободой, когда «образ

<sup>20</sup> Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 200.

государства» как результат совокупного творчества свободных граждан исчез из сердца индивида и не стало больше деятельности «ради целого, ради идеи»<sup>21</sup>. Так на смену старой форме религиозных верований, «сообразных» людям свободы, пришла новая религия, соответствующая природе воцарившегося деспотизма и несвободы.

По-видимому, вопрос о «соразмерности» религии изменяющейся «природе» народов и эпох можно рассматривать как зачатки идеи исторического развития религиозных форм, обусловленного изменением уклада общества. Правда, здесь Гегель принимает во внимание лишь этический аспект — изменение «нравов и характеров».

Что касается первоначального христианства, то нетрудно заметить, что молодой Гегель рассматривал его как регресс в развитии религиозного сознания. Оно в его глазах олицетворяло собой наиболее полное выражение «позитивности» во всех ее отрицательных определениях и в первую очередь в ее «противоестественности» — противостоянии как природе и чувствам человека, так и «чистому разуму». Примечательна попытка Гегеля осмыслить причины победы христианства, а также определить эту победу как «удивительной революции»<sup>22</sup>.

Рассмотрение этого вопроса молодым Гегелем представляется достаточно глубоким. Он отвергает «обычный ответ» своего времени, сводившийся к тому, что языческие народы, осознав бедность своих религий и смехотворность связанной с ними мифологии, уразумели достоинства христианства. Этот ответ «либеральной» теологии представляется Гегелю пустословным. Религия, которая тысячами нитей вплелась в ткань жизни народа, не может быть вырвана «из сердца», не может быть сменена «при помощи кабинетных умозаключений». Должны существовать более жизненные причины, и здесь наглядно переплетается «живое» и «мертвое» в гегелевских характеристиках и оценках.

Если отмеченная выше идеализирующая тенденция Гегеля в изображении античности совершенно искадила и омертвила реальные черты этого общества, то в вопросе о причинах победы христианства он проявляет большее историческое чутье. Причины эти он усматривает в рас-

<sup>21</sup> Там же, стр. 188.

<sup>22</sup> Там же, стр. 183—184.



паде старых «жизненных связей», в смене политического устройства — в постепенном омертвлении республиканских форм и утверждении деспотии, что в свою очередь привело к существенным сдвигам в психологии общества. Правда, Гегель не обнаруживает здесь понимания социально-экономических предпосылок, опосредованно обусловивших эти явления. Но сами процессы обрисованы им с удивительной для его времени прозорливостью. Особенно существенной представляется мысль об «атомизации»<sup>23</sup> античного общества этой эпохи как основополагающем моменте типичных сторон психологии первохристиан. Атомизация — распад старых общественных связей — привела к появлению таких черт, как пассивность, бессилие, бездеятельные надежды на переворот, который совершит божественное существо ради реализации чаяний людей. Объект «надежд» становится чрезвычайно емким. Он способен вместить в себе все, чем его могло разукрасить восточное воображение — идею природной человеческой испорченности, нравственной ценности немощи, прихода мессии и т. п.

Гегель выделяет то обстоятельство, что христианство несет в себе переоценку старых этико-моральных понятий. Моральное бессилие, бесчестие, презрение — категории для античного мира отрицательные, христианство «перечеканивает» в добродетель и славу. В этом для Гегеля еще один аргумент регрессивности христианства сравнительно с греко-римской «естественной» религией.

Гегель довольно четко разграничивает раннее христианство на начальный период с его «благонамеренным рвением» и относительной простотой вероучения и последующий, когда изменение социального состава общин вызвало существенные изменения его вероучительных постулатов. «С чистым сердцем, — писал Гегель, — и самым благонамеренным рвением прибегало беспомощное племя (первохристиан. — *М. К.*) к алтарю, где находило самостоятельность и нравственность, и падало ниц перед ними. Но когда христианство проникло в класс более богатый и более испорченный, когда в самом христианстве возникли значительные различия между великими и малыми, когда деспотизм еще больше отравил все источники жизни и существования, то всю ничтожность своего существа век

<sup>23</sup> Само это словупотребление введено им позднее в «Феноменологии духа».

этот проявил в том повороте, который претерпели его понятия о божественной сущности бога и споры о ней, и тем более неприкрытой явилась на свет нагота века, что она была окружена ореолом святости и прославлялась как величайшая честь для человечества»<sup>24</sup>.

«Наготе века» первоначального христианства Гегель посвящает немало ярких страниц. Трансцендентальная сторона идеи божества, отмечает он, отодвинула в сторону интерес к познанию. Христианство, вопреки теоретическому разуму, стало придавать «бесконечному объекту» — божеству — качество конечных объектов — числовые понятия, категории различия, даже простые чувственные представления: представления о зачатии, возникновении. И эти алогичные рассуждения, это «выворачивание естества наизнанку» становились духовной пищей всего христианского мира. Более того, разногласия по вероучительным вопросам вызывали часто такую ненависть, что приводили к полному распаду всяких моральных уз.

И Гегель снова и снова подчеркивает, что исходным моментом этого поворота, этого регресса в развитии человеческого духа является деспотизм римских цезарей и утрата свободы. Вызванные этим бедствия и побуждали искать блаженство на небесах и все абсолютное заключать в божестве.

Для уяснения умонастроения молодого Гегеля по отношению к этим сюжетам уместно привести отрывок, необычайный для Гегеля-философа по своей страстности и разоблачительной силе. Вместе с тем в нем заметны и элементы зарождающегося диалектического понимания единства противоположностей, заключенных в вероучительных мотивах и практике этой религии. «Христианскую религию, — писал Гегель, — то упрекали, то восхваляли за то, что она сумела приспособиться к самым несходным нравам, к самому разному складу и устройству жизни. Колыбелью ее становится развращенность римского государства, и она приходит к власти тогда, когда империя эта идет навстречу своему концу, причем незаметно, чтобы падение ее было задержано христианской религией; напротив, благодаря этому событию область последней ширится и в одно и то же время она предстает как религия свержнутопоченных римлян и греков, во времена рабства

<sup>24</sup> Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 192.

погрязших в низменнейших пороках и... как религия самых невежественных, самых диких, но наиболее свободных варваров. Она была религией и итальянских государств в прекраснейшие времена их дерзновенной свободы — в средние века, и суровых и свободных швейцарских республик, и умеренных — в самой разной степени — монархий Европы в более новое время, равно как и религией наиболее угнетенных крепостных и их господ: и те и другие ходят в одну церковь.

Ведомые крестом, испанцы в Америке уничтожили целые людские поколения, англичане, опустошая Индию, пели христианские благодарственные гимны. В ее лоне родились и выросли лучшие цветы изобразительных искусств, вознеслось к небу высокое здание наук; в ее честь изгонялись изящные искусства, а развитие науки приравнивалось к безбожию. В любом климате процветало древо креста, повсюду оно пускало корни, повсюду плодоносило, с пей (религией) связывали народы радости жизни, и самая безысходная печаль находила в ней пищу для себя и оправдание»<sup>25</sup>.

В свете изложенного едва ли можно считать сколько-нибудь обоснованным довольно распространенный тезис о мистицизме и «глубоко религиозном духе» молодого Гегеля и богословском характере его сочинений. Как раз в ранних его произведениях встречается наиболее острая критика христианства и иудаизма. Теологию же в ее ортодоксальном понимании Гегель считал «пустой болтовней» и, рассказывая в одном из писем о трудности совмещения своей работы над курсом «Логика» с преподаванием семинаристам богословия, писал, что это «то же, что быть одновременно и белильщиком и трубочистом, это все равно, что венский отвар запивать бургундским вином»<sup>26</sup>.

\* \* \*

Два с лишним десятилетия, которые отделяют время написания ранних произведений Гегеля от его университетского курса лекций по философии религии<sup>27</sup>, привели к существенным изменениям его взглядов на христианство. Многие из прежних определений и оценок

<sup>25</sup> Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 90—91.

<sup>26</sup> Там же, т. 2. М., 1971, стр. 283.

<sup>27</sup> Этот курс первый раз читался Гегелем в 1821 г., затем был повторен в 1824, 1827 и 1831 гг.

были оставлены. Изменился и сам подход к этим вопросам. Христианство, рассматриваемое как одна из форм самораскрытия абсолютного духа, сделалось кардинальным элементом гегелевской философской системы. Оно стало рассматриваться как завершающий этап самораскрытия духа в сознании свободы. В таком аспекте христианство становилось у него венцом развития всемирной истории и ее конечным, завершающим пунктом.

С другой стороны, глубоко постигнутый Гегелем диалектический метод, основывающийся на том, что бесконечное развитие есть закон и логика истории и что сам процесс развития во всех его связях и ступенях обусловлен внутренней необходимостью, открывал ему возможность находить «нити развития» и в религиозном процессе.

Одним из исходных принципов нового философского осмысления происхождения христианства Гегелем явилось его положение о том, что всемирная история совершается в духовной сфере, в том смысле, что субстанциональным здесь оказываются «дух и ход его развития», а не физическая природа. Расширяя определение природы духа, Гегель замечает, что «как субстанцией материи является тяжесть», так «субстанцией духа является свобода»<sup>28</sup>. Понятие свободы он раскрывает через определение, даваемое ее антиподу. Несвобода — это сращенность человека с природой, его полная зависимость от нее. Чем более он пребывает «в непосредственном и некультурном состоянии», чем больше его определяют «вложенные природой импульсы», тем он менее свободен.

Рассматривая далее всемирную историю как прогресс в сознании свободы, а свободу как субстанцию духа, Гегель в этом самораскрытии духа в свободе видит внутреннюю, конечную цель истории. Реализация этой цели, обнаружение ее в действии осуществляется, правда, в деятельности людей. Однако по отношению к субстанции духа эта деятельность оказывается лишь внешним, лишь средством и способом ее самовыражения.

Таким образом, путь развития сознания индивида от несвободы к свободе (который Гегель ставит в связь с развитием религиозного сознания) оказывается внутренне необходимым преодолением человеком своей зависимости от довлеющих над ним сил природы. Однако, сделав

<sup>28</sup> Гегель. Философия истории. — Соч., т. VIII, стр. 16—17.

в этом процессе первичным сознание, Гегель перевернул «идеалистически наголову» верно схваченные им линии духовного и нравственного развития человечества.

Параллельно этому прогрессу в развитии сознания свободы Гегель разворачивает картину развития религиозного сознания, которое он рассматривает как одну из форм самораскрытия во всемирной истории абсолютного духа. Идеалистическая субстанциализация духа и здесь переворачивает эту проблему наголову, но введение принципа исторического развития религиозных форм в их внутренней необходимости и взаимосвязи с другими сферами человеческого бытия, рассмотрение их как единого и в целом поступательного процесса составили поворотный пункт в научной разработке этих вопросов. «Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство, как на изобретение обманщиков, — писал Энгельс, — взгляд, господствовавший со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно, — оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории»<sup>29</sup>.

Гегелевская схема религиозного развития человечества, наиболее полно раскрываемая им в его «Лекциях по философии религии», состоит из нескольких разделов. Первый, начальный раздел носит название «Религия субстанции». Он обнимает «естественные» религии. Содержание этого термина не совпадает с тем, что Гегель вкладывал в это понятие в ранних работах. Естественные религии, в том виде, как они раскрываются в его «Философии истории» и «Лекциях по философии религии», являют собой ранние формы религиозного сознания. Они обусловлены состоянием «несвободы» — сращенности человека с природой. Различная степень этой сращенности определяет разные уровни субстанциальных религий. У истоков их лежит «непосредственная» религия, форма столь примитивная, что Гегель оценивает ее как самую низшую «пестинную» ее ступень. Однако это не случайное, а внутренне необходимое звено в истории религиозного сознания. Элементы верований, возникших здесь, получают дальнейшую жизнь в более высоких формах религий. Гегель столь глубоко для своего времени проник в содер-

<sup>29</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 306.

жание и диалектику развития первобытных верований — колдовства, фетишизма, культа животных и т. п., что многие его положения сохраняют свое значение и поныне.

За формами «непосредственных» верований следуют «китайская», «индийская» и «буддийская» религии — первая группа субстанциальных религий. Вторую составляют персидская, сирийская и египетская религии, которые являются переходом к более высокой форме, названной Гегелем религией духовной индивидуальности. Сюда он отнес иудейскую, греческую и римскую религии.

В каждой из перечисленных форм Гегель стремился выделить на основе анализа мифологии, верований и философии данного народа наиболее общую и характеризующую ее черту, определяя одну как религию «красоты», другую как религию «меры», третью как религию «в себе-бытия» и т. п. Венчает эту лестницу «абсолютная религия» — христианство; которое Гегель наделяет эпитетом «религии истины».

Перечисленные здесь «исторические» религии, являясь ступенями развития религиозного сознания, оказываются в схеме Гегеля и этапами на пути человечества от «несвободы» (природной «непосредственности», первобытной «некультурности» и «недуховности») к осознанию того, что человек как дух в себе свободен. Это осознание Гегель относит к стадии становления христианства. Однако в первоначальном христианстве сознание свободы раскрывается лишь как принцип, как «задание в душах», реализация которого, по Гегелю, через противоречия и попятные движения составляет содержание всего последующего этапа всемирной истории<sup>30</sup>.

Эти определения и классификации в целом носят идеалистический характер. Но гегелевская идея поступательного диалектического развития религиозных форм, очищенная классиками марксизма от идеалистических напластований и увязанная с социально-экономическими факторами общественного бытия, стала в дальнейшем осью исследования в области научного религиоведения.

Представляет исторический интерес трактовка Гегелем с позиций диалектического развития христианской догматики, получающей у него своеобразное и далеко отходя-

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II. Stuttgart, 1928, S. 207.

щее от церковной ортодоксии осмысление. В этом отношении привлекает интерес догмат о первородном грехе и связанных с ним понятий добра и зла.

Смысл гегелевских положений в том, что грехопадение (как символ), которое христианское вероучение расценивает как отрицательный момент истории человечества, как основу всех общественных и личностных катаклизмов и неустройств, в его философском осмыслении оказывается началом восходящей линии всемирной истории, исходным пунктом становления индивида как духовного начала, в котором право «получить удовлетворение» или право субъективной свободы раскрывается как сущностное, как имманентное его природе<sup>31</sup>.

Аналогичным образом Гегель препарирует и библейское сказание о начальном, «райском» этапе, расценивая его как «звериный» этап. «Райское состояние, — писал он, — есть животное состояние. Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди»<sup>32</sup>. Поэтому изгнание из рая не должно быть понимаемо как черта на шкале истории, с которой начинается нисходящая линия — нравственный распад и всеобщая греховность, а как раз наоборот, как момент отрыва от состояния животности и начало восходящего пути всеобщей истории.

Значительный интерес представляет «трансплантация» Гегелем диалектического принципа троичности (составляющего основание его «Логики») на христианский догмат Троицы. Содержание этого догмата, как известно, сводится к тому, что христианский бог един, но троичен. В общем определении он высшая, безмерная и безначальная сущность, являющаяся основанием и источником всего бытия. Троичность же его реализуется через понятие трех ипостасей, которые в обыденном религиозном сознании рассматриваются как три вполне конкретных лица — бог-отца, бога-сына и бога-духа. Евангельская мифология с ее образностью, предметностью и мерным определением божества настолько конкретизирует и расчленяет эти ипостаси, что догматическое же утверждение относительно одинаковости их сущности, природы, рангов достоинства становится в данном контексте невозможным. Это и явилось уже с самых начальных времен христианства пред-

<sup>31</sup> Гегель. *Философия права*. — Соч., т. VII, 1934, стр. 46.

<sup>32</sup> Гегель. *Философия истории*. — Соч., т. VIII, стр. 304.

метом бесконечных догматических споров, которые в V в. па Халкидонском вселенском церковном соборе получили относительное завершение в приятии компромиссной формулы, по которой божественные ипостаси «нераздельны» (единство), но и «неслиянны» (троичность). Введение этой формулы переносило догмат троичности христианского бога в область трансцендентного, в разряд учения, непостижимого для разума.

Гегель, как известно, неоднократно ополчался против «некоторых видов теологии» (в действительности ими оказывалось все ортодоксальное богословие), провозглашающих невозможность познания бога разумом и постулирующих спасение через веру. По Гегелю, вера — простейшая форма познания, низшая ее ступень, неадекватная предмету веры. Только «принцип, согласно которому разум правил и правит миром», провозглашает Гегель, открывает возможность адекватного познания бога. И он предпринимает пересадку догмата Троицы в прокрустово, для богословия, ложе своей диалектической триады. Этим путем он «разрешает» заключенные в догмате неразрешимые противоречия. Но какой ценой! Мистицизм, иррациональность, трансцендентность — эти краеугольные камни вероучения исчезают в трезво-логических фигурах диалектического закона «отрицания отрицания». Христианский бог в своем единстве — это абсолютная идея, вечная надмировая в себе и для себя «сущая сущность», равное самому себе, «бесконечное чистое тождество». Три ипостаси догмата троицы — это три «момента» бога. Их необходимость определяется принципом развития. Это развитие есть внутреннее членение божественной сущности, чистого тождества, когда оно «отделяет себя от себя, как другое для самого себя, как для себя бытие и в себе бытие в противоположность всеобщему». Это и есть акт творения мира, когда «иное», сотворенное, идея, отпавшая сама от себя, реализуется в себе, в физическую природу, отрицающую идею в конечный дух, отрицающий это отрицание. Этот последний цикл триады составляет вершину развития, в котором абсолютная идея, свершив троичный круг превращений, через снятие противоречия между физическим и духовным познает себя в конечном духе — в коллективном сознании христианской общины<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Там же, стр. 306.



Таким образом, как абсолютная идея гегелевской философской системы идентифицируется им с сущностью и сферой («царством») христианского бога-отца, так второе звено — физическая природа и человек (как двуединое начало) становится царством бога-сына, а конечный дух философской триады в сфере христианской религии «оборачивается» третьим лицом троицы — богом-духом святым.

Сходным образом в категориях гегелевской логики переосмысляются и догмат воплощения со связанными с ним евангельскими мифами о Христе, его страданиях, воскресении, и учение о церкви (христианской общине) как царстве Христа и др. При этом кроме омертвления внешних образов христианской мифологии меняется и их внутренний смысл. Выше были рассмотрены гегелевские «коррективы» к христианским представлениям о грехопадении и рае. Можно отметить также, что гегелевский «акт творения» природы как момент отделения абсолютной идеи «себя от себя», как момент членения божественной сущности отклоняет библейский миф о творении мира из «ничто», поскольку божественная сущность не может быть тождественна «ничему»<sup>34</sup>.

Примеры подобного рода могут быть умножены, и неприятие современным Гегелю богословием его «раскрывающих» христианство логических конструкций, несмотря на их христианско-богословскую фразеологию (особенно обильно уснастившую «Лекции по философии религии»), — существенный в этом отношении факт. Не только католичество, но и протестантизм отказывался от «Теодицеи» — от гегелевской защиты христианского вероучения, обоснованно усматривая в такой «защите» более разрушение, чем утверждение.

Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал, что тот, кто глубже проникает в грандиозное здание гегелевской философии, находит там «бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность»<sup>35</sup>. Это в определенной степени распространяется и на его постановку некоторых религиозно-философских проблем. Вылуцивание таких диалектических «сокровищ» из коры теологической

<sup>34</sup> Е. П. Сиковский. Философия Гегеля и вопросы религии. — Сб. «Вопросы научного атеизма», вып. 10. М., 1970, стр. 93.

<sup>35</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 278.

фразеологии, идеалистических конструкций и «темного» строя гегелевского языка, несомненно, существенная задача марксистского религиозноведения.

## 2. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX—XX В.

Принцип историзма, внесенный Гегелем в изучение религиозных форм, оказал огромное революционизирующее влияние на весь ход становления научно-критического религиозноведения. Отдельные религиозные системы, рассматриваемые в совокупности с высот всемирной истории, утратили свою теологическую неподвижность, свою омертвелую «данность». Они предстали как процесс, центральной пружиной которого оказывался тот же гегелевский принцип диалектического развития, выявленный теперь в сфере, казалось, полностью ему неподвластной. Смена религиозных представлений и систем стала рассматриваться как необходимость, обусловленная борьбой противоположных начал. И хотя принцип развития в области религии был Гегелем идеалистически сведен к поступательному движению Идеи, имеющей будто бы самостоятельное существование и не обусловливаемой в конечном счете материальным и социальным развитием общества, значение гегелевского диалектического «сокровища» нельзя недооценить. Старые, хотя и стоявшие на позициях свободомыслия, но антиисторические и потому идеалистические концепции «обмана» как причины возникновения христианства, равно как и богословские, антиисторические же постулаты «откровения», оказались теоретически несостоятельными. Почти все сколько-нибудь значительные исследования в области истории раннего христианства в той или иной мере вынуждены были теперь считаться с этими гегелевскими идеями.

Одним из первых примеров такого рода является новотюбингенская религиозноведческая теологическая школа, которая, порвав с «супранатуралистическим» подходом старой тюбингенской богословской школы, обратилась в изучении этих проблем к некоторым гегелевским идеям. Так, глава этой школы Ф. Х. Баур, рассматривая евангелия как диалектический синтез двух враждебных друг другу тенденций в христианстве — иудейской, связанной

с именем апостола Петра, и языческой, связанной с Павлом, — сделал некоторые существенные выводы относительно природы и хронологии этих произведений.

На это время приходится дальнейшее развитие и частных методов исторического исследования, на основе которых сложилось и завоевало прочные позиции научно-критическое направление в изучении истории. Родоначальником этого направления явился немецкий историк Б. Г. Нибур<sup>36</sup>. Критические приемы Нибура оказали значительное влияние на подход ряда исследователей христианства к анализу новозаветных произведений.

Принципы историзма и диалектического развития оказали влияние и на характер научно-критических исследований раннего христианства, предпринятых в 40—50-е годы XIX в. Д. Ф. Штраусом, Бруно Бауэром, Людвигом Фейербахом. Но наиболее плодотворно и глубоко эти принципы, освобожденные от гегелевского идеализма, — поставленные с «головой на ноги», были разработаны классиками марксизма. Построенная на этой основе марксистская концепция возникновения христианства в дальнейшем получила широкое признание.

\* \* \*

Развитие исторической науки во второй половине XIX в., оказавшее непосредственное влияние на разработку проблем происхождения христианства, отличается известной противоречивостью. С одной стороны, под влиянием идей марксизма и широкого размаха социальных движений возрастает интерес к разработке социально-экономических вопросов не только нового времени, но и предшествующих исторических эпох. Интенсивно и чрезвычайно плодотворно изучаются древнейшие этапы человеческой истории. Идеи существования объективных закономерностей развития общества, его непреложной эволюции, прогресса при всех слабостях, свойственных буржуазной историографии, все еще удерживаются во многих исторических трудах.

Наряду с этим в историографии второй половины XIX в. возникают обусловленные конкретно-историческими факторами развития капитализма тенденции, которые в конечном счете ведут к отказу от прогрессивного

<sup>36</sup> B. G. Niebur. *B. Römische Geschichte*. Bd. I—III. Berlin, 1811—1812.

принципа историзма и к своего рода возврату к старым антиисторическим воззрениям на природу общества.

В зародышевом виде эта тенденция проявляется уже в работах известного немецкого историка Теодора Моммзена, особенно в первых трех томах «Римской истории»<sup>37</sup>, где он, провозглашая идеи «извечности» наций и стабильности национальных черт, проявляет крайний субъективизм в исторических оценках («историю нельзя ни писать, ни создавать без любви или ненависти») и усматривает тождество между некоторыми явлениями социально-политической жизни античности и современного Моммзену капиталистического мира.

Этот принцип модернизации истории — перенесения черт современности на прошедшие эпохи — получил дальнейшее развитие в трудах целой плеяды историков. Так, другой столп немецкой исторической науки второй половины XIX—первых десятилетий XX в., Эд. Мейер<sup>38</sup>, усмотрев в античном мире «те же» формы социально-экономических отношений, что и в капиталистическом обществе, приходит к теории циклизма, своего рода замкнутого круговорота истории общества. По его оценке, античный мир прошел те же этапы исторического развития, что и последующее европейское общество, — у него была своя эпоха средневековья и своя эпоха капитализма, приходившаяся на время ранней Римской империи. С падением античности завершился старый цикл исторического развития и начался новый, повторяющий пройденное.

Сходные тенденции свойственны и работам Р. Пельмана<sup>39</sup>, который переносит эти модернизаторские идеи на область социальных и духовных движений древнего мира.

Нетрудно заметить, что антиисторический принцип модернизации истории является шагом назад в развитии исторической науки и отказом от тех теоретико-методологических основ, которые были выработаны в эпоху ее расцвета. К концу XIX в. эклектизм, уход в область исследования частных и узкоспециальных вопросов, субъективизм, фатализм, наконец, скептическое отношение к самой возможности объективного познания истории прошлых эпох становятся ведущими признаками буржуазной историографии.

<sup>37</sup> Th. Mommsen. Römische Geschichte, Bd. I—III. Berlin, 1854, Bd. V, S. 1886.

<sup>38</sup> Эд. Мейер. Экономическое развитие древнего мира. Пг., 1923.

<sup>39</sup> Р. Пельман. История античного социализма и коммунизма. СПб., 1912.

Наряду с этим (и до известной степени в связи с этим) в огромных масштабах идет дальнейшее накопление фактического материала и детальнейшая техническая обработка и усовершенствование частных методик вспомогательных исторических дисциплин — эпиграфики, нумизматики, палеографии и др. Издаются многотомные собрания и каталоги, где эти материалы тщательно систематизируются и описываются. Усилия множества выдающихся в своей области специалистов направляются на утонченное изучение бесконечных дробных деталей и частных фактов, что, несомненно, сыграло свою роль в дальнейшем развитии каждой из этих вспомогательных дисциплин, но вместе с тем привело к измельчанию проблематики, порождению бесконечного множества несогласующихся между собой гипотез, гиперболизации самих критических приемов. В условиях регресса буржуазной методологии истории все это приводило к определенному вырождению старого плодотворного историко-критического направления историографии в гиперкритицизм.

Отчетливое выражение гиперкритического отношения к источнику обнаруживается в работах итальянского историка Э. Пайса<sup>40</sup>, который без достаточных оснований пришел к пессимистическому заключению, что невозможно написать древнейшую историю Рима, поскольку источники уже в древности были фальсифицированы поздними античными авторами, проецировавшими факты своего времени на отдаленное прошлое. Сходно с этим он отрицал историчность древнейших персонажей, упоминаемых в источниках, рассматривая их как историзацию поздними авторами мифологических имен богов.

Этот гиперкритицизм получил некоторое распространение и в других разделах древней истории, в частности в изучении истории раннего христианства. Объективный научный анализ источника представителя этого направления подменили гиперболизированным субъективистским недоверием к нему. На такой основе многие исторические свидетельства оказались необоснованно исключенными из научного оборота. По верной оценке одного современного исследователя, «эпигоны критической школы, начатой так славно Нибуром и принесшей исторической науке

<sup>40</sup> *E. Pais. Storia critica di Roma durante i primi cinque secoli, vol. 1—5. Roma, 1913—1920.*

огромные услуги, потеряв реальную почву под ногами», стали на путь «необузданного произвола и субъективизма, называя его, как бы в насмешку, научной критикой»<sup>41</sup>.

В связи с проблемами происхождения христианства здесь уместно коснуться некоторых сторон изучения мифологии как существенной для этого раздела вспомогательной исторической дисциплины. Понимание того, что мифы как своеобразное и закономерное явление духовной жизни древности имеют глубокие социальные и исторические корни, пришло не сразу, и полное разрешение получило лишь в марксистском понимании исторического процесса. Век просвещения (за исключением единичных ученых) смотрел на мифы как на продукт невежества и преднамеренного обмана, который преодолевается светом просвещенного разума. Этот плоскоруционалистический подход основывался на свойственном просветителям общем принципе антиисторизма.

Для последующего периода характерно становление историко-философского подхода к мифу как выражению духовной сущности народов на ранних этапах их развития. На этой основе были предприняты многообразные попытки найти ключ к интерпретации мифа. Его рассматривали как художественное выражение народного духа, как закодированное в образах и символах выражение общечеловеческой мудрости, как аллегорическое выражение представлений древности о звездном небе. В этом отношении следует выделить солярно-метеорологическую теорию, завоевавшую во второй половине XIX в. огромную популярность и оказавшую существенное влияние на историографию истории происхождения христианства. Сущность ее состояла в том, что все мифотворчество рассматривалось как мистико-аллегорическое выражение чувственного восприятия человеком естественных небесных явлений — молнии, грома, небесных светил и т. д.

Этот всеобщий астральный ключ дополнялся в работах ряда сторонников солярно-метеорологической теории довольно произвольными лингвистическими и этимологическими конструкциями. Процессы мифотворчества не ставились в связь с формами общественных отношений и историческими факторами и приобретали характер абстрактных, вневременных, самодовлеющих закономерных

<sup>41</sup> В. И. Модестов. Введение в римскую историю, ч. 1. СПб., 1902, стр. XI.

стей человеческой психики. Историческая подоплека многих мифов полностью отбрасывалась. Так, Троянская война — несомненный, как мы сейчас знаем, исторический факт, отраженный в гомеровском эпосе в обрамлении сказочных мотивов, оценивалась этой теорией как аллегория борьбы космических сил — света и тьмы. Персонажи «Илиады» и «Одиссеи» получали неожиданное толкование. Одиссей оказывался олицетворением солнца, его жена Пенелопа — Луны, в женихах усматривали олицетворение звезд. Солярно-метеорологическая теория, крайне преувеличив удельный вес астральных мотивов в процессах мифообразования и отбросив историко-социальный аспект, превратила существенный раздел ранней истории общества в бесплотный отблеск звездного неба.

Изучение истории раннего христианства протекало в русле общих тенденций развития исторической науки в эту эпоху. С одной стороны, отмечавшиеся выше успехи частных методик исторического исследования, развитие лингвистики, внутренней критики источника, успехи сравнительно-исторического метода, открытия в «библейских» странах, а с другой — недоверие к источнику, скептицизм, субъективизм — все это непосредственным образом отразилось и на данном разделе. Новозаветная литература изучалась со всех точек зрения. Было выдвинуто множество гипотез относительно источников, хронологии, языка, «первотекста», редакций, авторства. Исследования нередко приобретали чрезвычайно дробный, даже мелочный характер, уводя авторов от решения общих проблем в пучину бесконечных частностей. Несомненно, это детальнейшее препарирование Нового завета и других источников принесло определенные плоды, и многие результаты этого анализа получили общее признание. Однако еще большее множество совершенно противоречивших друг другу гипотез, возникавших и исчезающих в ходе исследований, породили и в этой сфере скептическое отношение к возможности построения истории только на основе источников. Известный французский исследователь Ренап считал, что историк должен восполнить догадкой и «чувством целого» то, что не дается конкретными материалами. «Талант историка, — писал он, — именно в том и состоит, что он дает верную общую картину, пользуясь отдельными чертами, верными лишь наполовину»<sup>42</sup>. Пост-

<sup>42</sup> Э. Ренап. Жизнь Иисуса. СПб., 1906, стр. XXXVI.

роевые на такой субъективной основе сочинения Ренана несли на себе черты и другой тенденции, свойственной исторической науке этой эпохи, — тенденции модернизации истории. Сотканный из субъективно-психологических, эстетических, религиозных воззрений автора и тех немногих реалей, которыми располагает историческая наука, ренановский Иисус более похож на идеал широкомыслящего либерального теолога эпохи Ренана, чем на персонаж, стоявший у истоков христианства. Такие эклектические и субъективистские конструкции вытекали из методологических предпосылок философских воззрений Ренана. «Время абсолютных истин прошло, — писал он. — Прежде каждый имел систему; он ею жил; он умирал за нее. Теперь мы последовательно проходим все системы, или, что значительно лучше, принимаем их все одновременно»<sup>43</sup>.

Как уже отмечалось, гиперкритицизм как одно из проявлений регресса буржуазной методологии истории вырос на здоровом в целом стволе историко-критического метода изучения источника. Поэтому отграничение одного от другого — отграничение объективных выводов научной критики источника от субъективного отбрасывания его, нередко обусловленного к тому же определенными мировоззренческими предпосылками, существенная задача историка-марксиста.

В историографии истории христианства можно выделить несколько существенных вопросов, получивших в результате гиперкритических изысканий превратное освещение. Один из них — вопрос о месте возникновения христианства. По-видимому, Бруно Бауэр первым отверг свидетельства новозаветной литературы раннехристианской патристики и нехристианских источников и выдвинул в ряде своих последних работ теорию внепалестинского происхождения христианства. Эта теория, о «преувеличениях, странностях и односторонности» которой предупреждает даже такой поборник гиперкритицизма, как А. Дреус<sup>44</sup>, порождена не столько бауэровской методикой анализа источника, сколько его методологией. Субъективно-идеалистическая общая концепция, побудившая

<sup>43</sup> E. Renan. Dialogues et fragments philosophiques. Paris, 1876, p. VIII—IX.

<sup>44</sup> А. Дреус. Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930, стр. 38.



Бауэра рассматривать евангелия как выражение в данной сфере пресловутого «всеобщего самосознания» (философской категории, наделяемой им объективным существованием), приводила его к выводу о внепалестинском происхождении христианства. Рассматривая ветхозаветный закон и евангелие как две ступени «всеобщего самосознания», Бауэр находит невозможным, чтобы более высокая ступень — христианство — сложилось не в центре Империи.

Сходным образом и, как мы теперь знаем, глубоко ошибочно отбрасывались как интерполяции свидетельства всех ранних нехристианских писателей о первохристианстве, произвольно переносились «даты» возникновения христианства и формирования новозаветной литературы. В результате таких перестановок со страниц Нового завета гиперкритикам начинала, по фразеологии А. Дрекса, светить «кроткая мудрость» императора Марка Аврелия (правившего между 161—180 гг.) и других еще более поздних исторических персонажей.

Обрисованные здесь тенденции присущи опубликованным работам большого ряда исследователей истории раннего христианства последних десятилетий XIX в. и первых десятилетий XX в. — работам А. Пирсона, Гукстры, А. Д. Ломана, Г. А. Ванденберг ван Эйсинги, Д. Робертсона, В. Б. Смита и др.

Здесь уместно отметить, что наряду с такими ошибочными положениями, ныне в большинстве перечеркнутыми новыми находками археологического, эпиграфического и других материалов, в работах исследователей этого направления встречается немало интересных наблюдений и гипотез, занявших прочное место в науке. К ним могут быть отнесены выводы Бруно Бауэра относительно роли греко-римских элементов в формировании идеологии христианства, Г. И. Болланда, обратившего внимание на значение гностицизма в становлении христианского вероучения и литературы, Д. М. Робертсона, который на основе сравнительно-исторического метода изучения религии, и во многом опираясь на наблюдения Д. Фрезера, указал на дохристианские элементы в культе и верованиях первохристиан. Примечателен подход к этим проблемам бременского пастора А. Кальтгофа, который пришел к пониманию того, что теология не должна пренебрегать социальной стороной и рассматривать христианство как парящую

над обществом силу, порожденную гением одной великой личности — Иисуса Христа, но как явление, находящееся в связи со всем ходом народной жизни. Однако общая тенденция гиперкритического недоверия к источнику, отбрасывание важных свидетельств, тенденция субъективистски вольного переосмысления исторических реалий (например А. Кальтгоф «открывает» в образе прокуратора Иудеи Понтия Пилата преднамеренно поренесенный сюда евангелистами персонаж другой эпохи) при ретроспективном взгляде оказывается негативным эпизодом в истории науки.

Наиболее яркое выражение гиперкритицизма в историографии истории христианства мы находим у А. Дрекса. Его сочинения, аккумулировавшие немало ярких для своего времени наблюдений и аргументов, сделанных буржуазными критиками христианства XVIII—XIX вв., включают в себе также множество вульгаризаторских и антинаучных положений, обусловленных самими идейными позициями автора. Задавшись целью спасти «гаснущий огонь веры» посредством обновления христианской идеи «богочеловека» на почве пантеизма, Дрекс в своих сочинениях пытается ниспровергнуть исторические связи и реалии первохристианства. Все свидетельства древних авторов о раннем христианстве так или иначе отрицаются. Все новозаветные персонажи оцениваются как астральные мифы. Все четыре евангелия оказываются своего рода «тайнописью», в которой значение имеет не непосредственное их содержание, а та астральная зашифровка, которую в них высмотрел Дрекс. Для обоснования этих положений он приводит бесконечное множество отовсюду набранных односторонних аргументов. В этом конгломерате наибольшей слабостью (помимо несостоятельности самой идеалистической методологии) обладают его этимологические и астральные конструкции. Ополчаясь против филологов за их чересчур строгий лингвистический подход к установлению родственных отношений имен или слов в разных языках, Дрекс утверждал, что в вопросах мифологии следует допустить существенные отступления. «В мифологии, — писал он, — решающее значение имеют не законы перестановки согласных, а только сходное звучие имен. В ней господствует не столько строго научная, сколько скорее народная этимология, часто только на основании неопределенного звукового сходства ставя-

щая в связь такие имена, которые в языковом отношении никоим образом не родственны»<sup>45</sup>.

Это высказывание Дрекса, являющееся по существу отрицанием внутренних закономерностей частных методик исследования, становится своего рода декларацией субъективизма при изучении истории христианства. Несколько примеров хорошо иллюстрируют его подход. Исследуя имя одного из евангельских персонажей, Андрея, Дрекс утверждает, что этимологически оно созвучно имени Индры, и, таким образом, евангельский персонаж в действительности лишь возрождение в мифологии христианства старого индоиранского бога. С другой стороны, в сказании о походе царицы Семирамиды на Индию Индра именуется Старобатесом (от зендского «стаора пати», что означает «владыка быков»). В греческом языке это же, по мнению Дрекса, наименование звучит уже как стауропатес — «страдающий на кресте». Братом Андрея в евангелии назван Петр, что будто бы стоит в связи с именем города Патры. Патры в свою очередь лежат близ Эгия — города, названного по имени царя Эгея, который почитался как древний морской бог — «владыка волн» и, следовательно, может быть отождествлен с евангельским Андреем, поскольку этот последний, выдаваемый евангелием за рыбака, имеет тем самым отношение к водной стихии<sup>46</sup>.

Сходным образом нанизывая созвучные и даже мало созвучные наименования, Дрекс растворяет в россыпях субъективистских псевдоаналогий и другие персонажи новозаветных произведений, усматривая в них олицетворение отовсюду набранных божеств древнего мира. «Кто, — пишет Дрекс, — в Марии Магдалине и в других Мариях, стоявших у креста и гроба спасителя, не может узнать индийскую, малоазиатскую и египетскую богиню-мать Майю, Мариамму, Мариталу (так, может быть, называется мать Кришны), Марианну в Мариандинах (Галатия), Мандану — мать «мессии» Кира, великую мать Пессипунта, скорбную Семпирмиду, Мирнамь, Мерриду, Мирру (Меру) и Майю, возлюбленную своего сына, тот пусть не суется в религиозно-исторические вопросы — он до этой области еще не дорос»<sup>47</sup>. Научная несостоятель-

<sup>45</sup> А. Дрекс. Миф о Христе, т. II, М., 1924, стр. 147.

<sup>46</sup> А. Дрекс. Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlikung Jesu. Berlin, 1921, S. 78.

<sup>47</sup> А. Дрекс. Миф о Христе, т. II, стр. 150.

ность подобных историко-лингвистических конструкций побудила оппонентов Дрекса говорить о «детской болезни этимологитис», которой безнадежно страдают эти сочинения.

Беспредельным субъективизмом проникнуто и осмысление новозаветных сюжетов в категориях солярно-метеорологической теории мифообразования. Двенадцать евангельских апостолов осмысляются как проекция двенадцати созвездий Зодиака, река Иордан — как олицетворение в евангельском рассказе Млечного Пути, Галилея языческая — нижней части Зодиака, Иоанн Креститель — созвездия Южной Рыбы. Евангельский рассказ о бегстве святого семейства в Египет навсян видом звездного неба в ночь зимнего солнцеворота, когда «Небесная Дева» (созвездие Девы. — *М. К.*), как бы преследуемая осенним Змеем, бежит со своим новорожденным солнечным младенцем»<sup>48</sup>. Евангельские сказания о рождении Иисуса Христа Дрекс также находит скалькированными со звездного неба в полночь зимнего солнцеворота, когда солнце проходит нижний меридиан в Козероге, а созвездие Девы (Бет-Лехем) своим восходом на востоке возвещает об этом событии. «В тот момент, — пишет Дрекс, — над головой наблюдателя находится созвездие Рака, состоящее из маленькой группы звезд — Яслей и двух Ослов над и под Яслями. А так как южнее Рака были видны небесные Быки, на наших глобусах изображаемые в виде Единорога, то, может быть, и на этом основании было сказано, что новое годовое солнце — Христос был положен в ясли между волом и ослом и, значит, рожден в хлеву или пещере. Последнюю мы можем видеть в Млечном Пути, достигающем своего самого высокого положения на небе при заходе Козерога и раскидывающемся сводом, подобно пещере или гроту, над той частью звездного неба, которую солнце проходит в темное, мрачное время года»<sup>49</sup>. Воздвигаемые на такой произвольной основе конструкции приобретали в сочинениях многих сторонников солярно-метеорологической теории нередко фантастический характер<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> А. Дрекс. Миф о Деве Марии. — «Атеист», б. г., стр. 50.

<sup>49</sup> Там же, стр. 66.

<sup>50</sup> А. Немоевский. Философия жизни Иисуса. Об одной ошибке исторической школы. М., 1923, стр. 61; Н. А. Морозов. Христос, т. III. М., 1927, стр. 683, 710, 714; т. V. М., 1929, стр. 342.

Позицию Дрекса в решении этих вопросов в конечном счете определяли его общетеоретические посылки, по которым сущность христианства он усматривал в комплексе извечных, свободно разлитых в мире абстрактных религиозных идей, не нуждавшихся для своего выражения и реализации ни во внешних исторических атрибутах, ни в опосредствующих персонажах (например, евангельском богочеловеке). Он требовал «возврата» к «чистой» идее христианства, «идее богочеловечества, свободного от всякого исторического одеяния».

Наряду с гиперкритическим направлением в историографии истории христианства шло интенсивное развитие текстологического анализа как элемента общего историко-критического изучения новозаветной литературы. В методологическом отношении авторы этих критико-текстологических сочинений в целом не преступали тех рубежей, которые им ставила либеральная теология, и находились на идеалистических позициях. Но частные наблюдения и выводы, основанные на скрупулезном и строгом изучении источника, оказывались существенными для понимания общих процессов формирования новозаветной литературы. Вопросы состава произведений, их взаимосвязи, легших в их основу источников, относительной и абсолютной хронологии, авторства и другие становятся на многие десятилетия предметом нескончаемых дискуссий. Множественность выдвигающихся при этом гипотез и теорий является показателем того, что эти вопросы далеко не решены, но направление поиска, несомненно, было плодотворным.

Уже в конце XIX в. работами Вернле и других было прочно установлено, что евангелие Марка старше евангелия Матфея (вывод, который с теми или иными уточнениями и детализацией принят всеми), что в его основе лежит устная традиция, в то время как Матфей имел своим источником Марка и некий самостоятельный сборник «речений» Иисуса — Логий. В. Вреде приходит к заключению, что евангелие Луки также использует Марка и Логий, но, кроме того, еще какие-то неизвестные источники. Известный немецкий библиист Ю. Велльгаузен, выявив в дошедшем до нас только на греческом языке евангелии Марка арамеизмы, пришел к выводу, что в основе этой редакции лежит арамейское предание (возможно, письменное) и что Матфей и Лука, хотя использовали греческий текст Марка, вероятно, знали и арамейский. Налю-

жив текст евангелия Марка на евангелие Матфея и Луки, Велльгаузен выявил у этих последних некий «остаток», некоторые сюжеты и материалы, отсутствующие у Марка. Из этого он заключил, что Матфей и Лука располагали еще одним неизвестным источником, обозначенным Велльгаузеном символом *Q*. Ему также принадлежит наблюдение относительно неоднослойности некоторых евангелий, в особенности Иоанна, где он прослеживает первооснову и последующую литературную обработку. Немецкий протестантский историк христианства А. Гарнак выделяет среди источников, которыми пользовался Лука, помимо Марка и *Q*, еще один; он обозначает его символом *P*. Ему же принадлежит попытка воссоздать *Q* целиком.

По мере углубления историко-критических и текстологических исследований новозаветной литературы и все более дробного анализа отдельных ее элементов умножается число гипотез и конструкций и все более сложный характер приобретают схемы, воссоздающие процесс становления текста отдельных произведений. Так, немецкий исследователь Ф. Шпитта, усматривая в основе греческой редакции синоптических евангелий перевод с арамейского подлинника, строит сложную схему промежуточных ступеней формирования этих произведений, по которой не только Марк, но и Лука (даже в большей степени, чем Марк) оказывается носителем древнейших материалов. Шпитта пытается распутать сложный клубок взаимозависимости не только отдельных евангелий, но и отдельных элементов и напластований внутри каждого евангелия. Такие попытки выделения первоначальных «элементарных частиц» из последующего общего сплава этих произведений были предприняты целым рядом исследователей — В. Вреде, А. Луази, В. П. Шмиделем, П. Клаузнером и др. Их выводы, однако, далеко не всегда согласовывались друг с другом. И если общий ход формирования евангелий вырисовывался все более отчетливо, то частные вопросы «родословий» отдельных элементов ввиду их чрезвычайной сложности и недостаточности самих методик продолжали оставаться во многом нерешенными.

Сходным образом шло изучение и остальных новозаветных произведений. При этом значительные разногласия возникли (как и в отношении евангелий) в вопросах их абсолютной датировки, где амплитуда расхождения в оценках иногда составляла более столетия.

Разработка всех этих вопросов вызвала глубокое историко-критическое изучение ранней патристики — сочинений первых христианских теологов (Юстина, Оригена, Тертуллиана, Иринейя и др.), раннехристианской неканонической литературы («Учение двенадцати апостолов», «Пастырь Гермы»), нехристианских источников. При этом несостоятельность многих крайних выводов гиперкритического направления становилась все более заметной. В частности, теория, по которой ранние упоминания о христианах, имеющиеся в сочинениях Тацита, Светония, Плиния Младшего, не принадлежат этим авторам, а являются позднейшими христианскими вставками, утрачивала значение.

Если в области текстологического изучения источника, его лексики, грамматики, синтаксиса в конце XIX в. и первой половине XX в. были достигнуты определенные успехи, то в отношении методологии буржуазная историография истории христианства продолжает переживать известный регресс. Усилившиеся модернизаторские и фаталистические тенденции, сосредоточение внимания на всестороннем освещении частного, на дробной детализации заслонили и отбросили задачи изучения общих закономерностей процесса становления христианства и его социальных предпосылок.

Один из примеров такого рода — трехтомная монография крупнейшего исследователя истории древнего мира Эд. Мейера, опубликованная в 20-х годах нынешнего столетия. Она построена на детальном изучении источников. Анализируя новозаветную литературу, Мейер выдвигает ряд новых гипотез относительно характера отдельных новозаветных произведений, их структуры, источников (например, относительно источников евангелия Марка, зависимости от него Матфея и Луки), механизма роста легенды об Иисусе и др. Ряд наблюдений и уточнений, внесенных Эд. Мейером, представляет несомненный интерес. Но в концептуальном отношении этот трехтомный труд представляется определенным шагом назад. Довольно близко следуя евангельской традиции (за исключением мифов, которые полностью отсекаются), Эд. Мейер подробно выписывает обстоятельства проповеднической деятельности Иисуса (правда, человека — не бога), его этическое и нравственное постулаты, мессиянских и эсхатологических идей, социальных утопий, и в этом он стоит ближе к Ренану, чем к Штраусу.

Нелишне отметить, что в ходе исследования он выдвигает тезис о том, что учение Иисуса и «все христианство», несмотря на провозглашенный монотеизм, в сущности определено выраженной дуалистической религией, философской пружиной которой оказывается противостояние в мире двух этических начал: злого (сатанинского) и доброго (божественного). Эд. Мейер прокладывает более решительно, чем это делали другие историки, мосты, связующие поздний иудаизм и истоки христианства с зороастризмом, внутреннюю основу которого составляют, по его оценке, умозрительные «смелые абстракции»<sup>51</sup>.

Но общен исторической концепции возникновения новой религии как необходимого звена в цепи закономерностей исторического процесса у Эд. Мейера нет. Его прижизненный Иисус — один из многих маленьких возмутителей толпы этого беспокойного времени, после его казни и гибели его проповеднического дела должен был, казалось, как и другие, исчезнуть из памяти общества. Почему же в данном случае так не произошло? И автор трехтомного исследования о происхождении христианства готов отвести главную роль в возникновении новой религии случаю, эмоциям, субъективным впечатлениям присутствовавших при казни Иисуса «простых людей», обаянию самой его личности, но отнюдь не объективным, общен историческим закономерностям развития древнего мира. «Казалось, — пишет Эд. Мейер, — с казнью Иисуса дело его погибло; его приверженцы разбежались во все стороны. Можно было ожидать, что о нем немного лет спустя после его смерти совершенно забудут. Ведь отрекся же от него в минуту смущения даже Петр. Никто не мог предвидеть, что Иисус в противоположность столь многим людям, временно вызывавшим такое же, а то даже и более сильное возбуждение, какое вызвал он, возбудит то движение, которое только потом, в результате его мученической смерти, должно было развиться в полной силе. Никто не предугадал, что действительно, как проповедовал это Иоанн, топор лежит у корней дерева и не только у корней иудаизма, но в равной мере у корней всего языческого мировоззрения и вместе с тем у корней всемогущей римской державы. Вследствие того, что она допустила

<sup>51</sup> *Ed. Meyer. Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. I—III. Stuttgart, 1921—1923, Bd. II, S. 58.*



смертный приговор над Иисусом, он в преображенном виде... сделался теперь действительно бунтовщиком против римского государства и явился небесным спасителем... Иисус стал грядущим судьей мира. В этом сказывается могучее значение его личности. То впечатление, которое Иисус оставил в простых людях, его сопровождавших, не давало им покоя, пока они для выражения того непостижимого, что они пережили, не нашли, как они полагали, искупительных слов. Это и обеспечило им мировой успех»<sup>52</sup>.

Столь беспомощное объяснение причин становления и успеха христианства в устах такого столпа науки конца XIX—первых десятилетий XX в., как Эд. Мейер, является своего рода знаменем времени и показателем глубокой несостоятельности буржуазной методологии истории, особенно контрастирующей с одновременными серьезными успехами в области частных методик исследования.

Сходная абсолютизация личности Иисуса как выдающегося человека, одиноко творившего новую религию, присуща и многим другим авторам<sup>53</sup>.

Упомянутая выше тенденция все более дробного анализа новозаветных текстов и вычленения из них предполагаемых древнейших элементов, вплоть до отдельных фраз и слов, таила в себе определенные опасности. Отсутствие единых и вполне надежных критериев для такой «атомизации» текста открывало путь для субъективных решений и умножило число несогласующихся гипотез. Помимо этого становилось все более очевидным, что, хотя в процессе их формирования новозаветные произведения (и в особенности евангелия) вобрали в себя разные письменные источники, они в дошедших до нас редакциях представляют собой уже определенный литературный сплав. И если в одних случаях удастся рассмотреть «соединительные швы» и выделить древнейшие слои, то в других они текстологически неразличимы.

Таким образом, то направление, которое стало на путь все более дробного препарирования письменного источника (нередко из конфессиональных побуждений воссоздания «первоисточника» евангелия), оказалось в известном отношении в тупике. И в 20—30-х годах этого столетия

<sup>52</sup> *Ed. Meyer. Ursprung. . .*, Bd. II, S. 174.

<sup>53</sup> *Ср. «Historia Mundi»*, Bd. IV. Bern, 1956, S. 308.

наряду с дальнейшими поисками в области текстологической критики развивается направление, получившее наименование критики формы. Сторонники этого направления исходят из того (появились такие идеи еще в прошлом столетии), что в основе евангелий лежит устное предание, следы которого сохраняются и в нынешних редакциях. Попытки через критическое изучение форм разных евангельских сказаний вылущить эту устную традицию, распознать этапы ее развития и приблизиться таким образом к изначальным «живым» свидетельствам, еще неотягченным последующей теологической системой евангелистов, — таковы заманчивые цели, декларируемые «критиками формы»<sup>54</sup>.

Этот подход, несомненно, таит в себе некоторые новые возможности, в частности перспективы изучения «доевангельского» христианства, т. е. самых начальных и самых темных этапов в истории формирования этой религии. Однако на этом пути еще много неодоленных трудностей, что ведет порой к весьма субъективным, обусловленным вероисповедными установками интерпретациям.

\* \* \*

В зарубежной историографии 40-е годы XX в. рассматриваются как некий рубеж, с которого начинается новый поворотный этап в теолого-философском осмыслении раннего христианства. Этот поворот связывается с именем немецкого историка и теолога Рудольфа Бультмана, опубликовавшего в эти годы свою работу «Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветных благовестий»<sup>55</sup>, вызвавшую, по замечанию одного теолога, «самый страстный диспут XX столетия». И действительно, на протяжении последующих десятилетий вокруг бультмановской «программы» демифологизации евангелия развернулась обширнейшая дискуссия<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> M. Perrin. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London, 1967, p. 15—45; ср. R. Bultmann. *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921; М. К. Трофимова. К методике изучения источников по истории раннего христианства. — «Вестник древней истории», 1970, № 1, стр. 142.

<sup>55</sup> Работа эта («Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung»), первоначально напечатанная на множительном аппарате небольшим тиражом, в дальнейшем опубликована в сб.: «Kerygma and Mythos», I. Ein Theologisches Gespräch. Hamburg—Bergstedt, 1960.

<sup>56</sup> K. Jaspers, R. Bultmann. *Die Frage der Entmythologisierung*. München, 1954; ср. М. К. Трофимова. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства. — «Вестник древней истории», 1967, № 2, стр. 283; Д. М. Угринович. Попытка «экзистенциальной» интерпретации христианства. — «Вопросы философии», 1966, № 8, стр. 100.

Сама постановка вопроса была в конечном счете порождена обеспокоенностью либеральных теологов новейшего времени несоответствием мифических представлений христианской религии естественнонаучным взглядам современного человека. Библейская «трехэтажная» картина мира (небо—земля—подземное царство), идеи вмешательства сверхъестественных сил в мышление и повседневные действия людей, евангельские сказания о чудесах (непорочном зачатии, воскресении, вознесении) как объективных, но не детерминированных естественными законами реальностях не согласуются с опытом, знаниями и миропониманием современной эпохи. Необходимость преодоления этого несоответствия стала настоятельно ощущаться многими конфессиональными историками христианства и учеными богословами как весьма актуальная проблема современной теологии.

Следует заметить, что эта проблема «несоответствия» по мере развития историко-критического направления в историографии раннего христианства, а также в процессе изменения духа и характера общественной мысли той или иной эпохи неоднократно на протяжении последних трех столетий вставала перед историками, философами, теологами. Можно привести в качестве примера для середины XIX в. замечание Д. Штрауса, который, подчеркивая несоответствие всего «реквизита» традиционных представлений христианства духу и укладу его времени, говорил о необходимости замены этой старой, неверно направленной, плохо фундаментированной «изрытой дороги» церковной веры, новой, отвечающей современному научному мировоззрению. В начале XX в. А. Древис из побуждений спасения «гаснущего огня» религиозного мышления от «все более мощно вздымающихся волн» материализма и атеизма предпринял попытку переосмыслить в духе некоторых философских систем своего времени христианскую религию как комплекс чистой идеи «богочеловечества», реализация которого имманентна каждому и не нуждается в конкретных персонажах, мифах и других «обветшалых одеждах» «исторического» христианства. В конечном счете выдвинутая Бультманом проблема демифологизации имеет аналогичные предпосылки.

Формулируя свою задачу, Бультман говорит о необходимости дать новую интерпретацию библейской мифологии. Эту интерпретацию он строит на основе распростра-

ненной на Западе экзистенциальной философии. Исходя из посылки философа Хейдеггера, что существовать означает сознавать свое отношение к существованию, Бульман усмотрел постановку этой экзистенциальной проблемы уже в Новом завете, где она выражена, по его определению, в понятии «жизнь без веры», основанной на плоти, грехе, смерти, т. е. преходящих началах, и в понятии «жизнь в вере», построенной на свободе от мирского. Эти экзистенциальные сущности в евангелиях выражены языком мифов, естественным для той эпохи. Однако для нашего времени этот язык мифологии устарел и вызывает недоверие несмотря на то, что передаваемое им христианское «понимание существования» как надвременная трансцендентная категория сохраняет полностью свою ценность. Отсюда актуальной теологической проблемой современности становится демифологизация — отказ от устарелого языка мифов и «прочтение» Нового завета в терминах и категориях несколько модифицированной экзистенциальной философии. При таком прочтении, утверждает Бульман, экзегет должен понять новозаветных авторов «лучше, чем те сами себя понимали».

Бульмановское рассмотрение повозаветной литературы содержит в себе два неравноценных положения. Исходя из упоминавшейся выше «критики формы», он выделяет в раннехристианских произведениях древнейший пласт, составляющий «керигму» — первоначальную эсхатологическую проповедь, содержащую несколько исходных вероучительных положений — смерть Иисуса из Назарета, воскресение его как Христа, призыв к покаянию, обещание божественного прощения. Вокруг этого сохранившегося в евангелиях керигматического ядра, «хранилища веры», и в зависимости от него вырабатывались символы, мифы, концепции первоначального христианства, которые «развернули» керигму в категориях, образах и понятиях своей эпохи. С этого пункта Бульман оставляет путь объективного историко-критического анализа источника и становится на позиции теологической интерпретации керигмы, придавая ей черты трансцендентного «дара», носящего миссионерский характер.

Рассматривая мифические представления первохристиан как «свидетельства» того, что произошло «там», в «потусторонности», сформулированные, однако, языком «здешним», «посюсторонним», Бульман приходит к убеждению,

что только экзистенциальный анализ может соотнести одно с другим и таким образом «научно» раскрыть истинное содержание мифического языка христианской религии. В ряду других вопросов, затрагиваемых Бультманом, можно выделить теологическую проблему связи между евангельским «сыном человеческим» Иисусом из Назарета и Христом веры. Эта, по выражению одного теолога, «самая деликатная из всех» проблема решается Бультманом так, что эти образы разделяются, и «Христос веры» рассматривается им как фигура мифическая.

Провозглашая необходимость подчиниться критическим требованиям современности, Бультман, как это подчеркивает один из его теологических интерпретаторов, в то же время поддерживает необходимость керигматической проповеди «внутри этой современности, какой бы скандал из этого ни получился». И все это не из традиционализма или религиозного септиментализма, а потому, что он убежден, что керигма — единственный инструмент, способный дать современному человеку возможность проникнуть «в необъективное понимание существования» и осуществить тем самым свое существование «по-настоящему»<sup>57</sup>.

Бультмановский «проект» демифологизации христианства вызвал большой резонанс в зарубежных теологических и философских кругах. Автор подвергся нападкам не только со стороны крайне правых и крайне левых, но и со стороны «золотой середины» — поборников так называемой керигматической теологии. В подходе к этому вопросу критиков Бультмана можно заметить известную слутанность или стертость всегда различавшихся позиций протестантских и католических теологов.

Необходимость демифологизации как своего рода веления времени, как шанса богословия приблизить современного человека к первохристианской керигме (с ее идеей греховности и божественного прощения) признается с теми или иными оговорками почти всеми теологами. Вопрос лишь в том, как провести «необходимую демифологизацию», не впадая при этом в «гибельную демифизацию»<sup>58</sup> — грех, которого, по мнению его оппонентов, не

<sup>57</sup> P. Barthel, *Interprétation du Langage Mythique et Théologie Biblique*. Leiden, 1963, p. 359.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 12.

избежал и сам Бультман. Различие между этими понятиями усматривается в том, что в то время как демифологизация, «переводя» мифические представления христианской религии на язык нашей эпохи, способствует их утверждению в современном мире, демифизация, сокращая «до крайности» рациональное в мифе, губит этот первоначальный язык христианства, а вместе с ним и его трансцендентные ценности. Однако несмотря на то, что различие как будто установлено, провести здесь водораздел оказалось невозможным, и Бультман, «демифологизируя», неизбежно и «демифизировал», что вызвало строгую критику со стороны его теологических коллег.

Таким образом, демифологизация новозаветной литературы оказывается попыткой некоторых современных философско-теологических исследовательских школ переосмыслить мифологические представления христианской религии (в значительной степени утратившие свое значение для современного человека) в категориях экзистенциальной философии и вдохнуть в них новую жизнь.

### **3. ФОРМИРОВАНИЕ МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ**

XIX век, эпоха радикальных переоценок ценностей во многих сферах знания, выделяется среди других эпох прежде всего рождением принципиально нового понимания природы общественного процесса. Мировоззренческие проблемы, так или иначе встававшие перед мыслителями во все времена, лишь в XIX в. обрели фундаментальные и объективные основания. Таким основанием явился диалектический и исторический материализм — учение о наиболее общих закономерностях и механизмах развития природы и общества. Творцы этого учения К. Маркс и Ф. Энгельс оставили нам немало примеров приложения этих общих закономерностей к конкретной сфере исследования. Один из таких примеров — становление марксистской концепции возникновения христианства. основополагающие линии этой концепции как составной части общего взгляда марксизма на природу и сущность религии разработаны К. Марксом и Ф. Энгельсом совместно. Однако преломление конкретной истории христианства сквозь призму этих основоположений было предпринято Энгельсом самостоятельно.

Нужно отметить, что интерес Энгельса к проблемам первоначального христианства пробудился рано. Первые сведения об этом содержатся в его переписке с братьями В. и Ф. Греберами. «Я теперь, — писал он в мае 1839 г. Ф. Греберу, — очень много занимаюсь философией и критической теологией. Когда тебе 18 лет и ты знакомишься со Штраусом, рационалистами и «Kirchenzeitung», то следует или читать все, не задумываясь ни над чем, или же начать сомневаться в своей вуншпиртальской вере. Я не понимаю, как ортодоксальные священники могут быть столь ортодоксальны, когда в Библии встречаются такие явные противоречия, как можно согласовать обе генеалогии Иосифа. . . различные версии, касающиеся тайной вечери. . . *Christi ipsissima verba* (подлиннейшие слова Христа. — М. К.), с которыми так носятся ортодоксы, гласят в каждом евангелии по-иному»<sup>59</sup>.

Этим письмом Энгельс открывает дружескую теологическую дискуссию с братьями Греберами, видимо, намеревавшимися уже тогда посвятить себя духовной карьере. Сомнения, обуревавшие Энгельса, касаются в основном проблемы соотношения разума и веры. Он против слепой веры. Он пишет, что теперь он примет лишь то учение, «которое может выдержать критику разума», и укоряет ортодоксию за ее беспринципное и нечестное отношение к знанию. Если какой-нибудь геолог скажет, что земля, окаменелости свидетельствуют о великом потопе, то на это ссылаются; если же другой геолог найдет следы различного возраста этих окаменелостей и станет доказывать, что потоп происходил в разное время и в разных местах, то геологию осуждают. Разве это честно?

В ходе переписки, от письма к письму, отчетливо вырисовывается быстрое мужание критической мысли Энгельса. Авторитет «старой», т. е. ортодоксальной, христианской науки в его глазах непрестанно падает. Если, замечает он, за 1800 лет своего существования она не сумела приискать сколько-нибудь серьезных доводов против рационализма, если она отказывается от борьбы на научной основе и вместо этого предпочитает обдавать грязью своих противников, то это не может говорить в ее пользу.

До известной степени юношеский диспут Энгельса был навеян брожением умов довольно значительных кру-

<sup>59</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 282.

гов общества и отобразил все углубляющийся раскол во взглядах на характер священных книг христианства, сущность вероучения, претензии ортодоксии и т. п. Небосвод безоблачной веры былых времен все больше омрачался критической мыслью. Перед лицом развития естественных наук библейские чудеса подпадают под подозрение, и даже многие теологи не выдают их больше за буквально достоверные факты. Но они и не отвергались как миф. Им приискивалось рационалистическое основание, и, таким образом, сомнения относительно непогрешимости «священного писания» как будто снимались. Так, например, евангельский рассказ о гибели гадаринских свиней в пучинах моря объяснялся рационалистами не тем, что в свиней, по евангелию, переселились бесы, а естественным испугом при виде бесноватого, в результате чего животные кинулись с обрыва. Воскрешение Иисусом умерших рационалисты толковали как естественное оживление людей, впавших в глубокие обмороки, чудесное исцеление больных — сеансами внушения и т. п. По глубоко верной оценке Д. Штрауса, рационализм — теологическое направление, пытавшееся найти компромисс между старой церковной верой и безусловно отрицательным отношением к ней новейшей образованности. Библейская история толковалась с «естественной» точки зрения. Многочисленные чудеса, фигурирующие там, объяснялись не как продукт религиозного мифотворчества, а общим уровнем образованности очевидцев, считавших чудом то, что на самом деле произошло естественным путем.

Наряду с такими плоскорационалистическими конструкциями в это же время предпринимались попытки и серьезного научного изучения предмета. Наибольшее значение здесь принадлежит упоминавшейся выше новотюбингенской исследовательской школе, которая стала применять к «священному писанию» те же аналитические приемы, которыми наука того времени пользовалась при изучении других исторических и литературных памятников древности. Новотюбингенцы обратили внимание на необходимость выявления исторических связей раннехристианской литературы, выделение ее источников, составных частей, критической оценки вопросов авторства, хронологии. В ходе исследований были сделаны существенные выводы относительно непринадлежности большинства Павловых посланий Павлу, относительно двух



тенденций в раннем христианстве, природы самих евангелий и т. п.

Но наиболее значительным явлением в истории изучения раннего христианства, оказавшим влияние на развитие общественной мысли 30-х годов XIX в., явилась книга Д. Штрауса «Жизнь Иисуса». Ее смелость, новизна идей, радикализм, опирающийся на глубокий для своего времени историко-критический анализ евангелий, породили настоящее брожение в философских и теологических кругах.

По свидетельству современника и биографа Штрауса, со времени опубликования в 70-х годах XVIII в. отрывков из сочинения немецкого философа и критика Библии Реймаруса ни одно произведение не вызывало такой бури возмущения. Появились сотни возражений всякого рода; книга оспаривалась со всех точек зрения и всеми способами, но «с одинаковой страстной враждебностью». Это легко объясняется уже самой постановкой проблемы Штраусом, который задался целью выяснить, представляют ли собой евангельские рассказы об Иисусе исторически достоверные свидетельства. Анализ привел его к отрицательным выводам: к разряду исторических свидетельств здесь можно отнести лишь очень немногое. Все остальное, и в первую очередь евангельские чудеса, — продукт мифотворчества общественных групп, причастных к начальному движению. При этом происхождение мифов он объяснял не умышленным действием отдельного лица, не фабрикацией их евангелистами, а непреднамеренным, основанным на традиции религиозным мифотворчеством самой общины. Он писал, что история Иисуса, как она изложена в евангелиях, имела своим лейтмотивом простую ветхозаветную посылку, согласно которой Иисус был мессией, и это положение вдохнуло жизнь во множество мифологических подробностей его истории. Евангельские рассказы оказывались разработкой мессианских идей, которые лишь до некоторой степени конкретизировались воспоминаниями о его личности, учении<sup>60</sup>.

Последствием историко-критических изысканий Штрауса явилось полное захирение как рационалистической, так и супранатуралистической теологических школ. Отныне стало невозможным создавать мозаичные картины жизни Иисуса на основе некритического восприятия раз-

<sup>60</sup> Д. Штраус. Жизнь Иисуса, кн. 1. Лейпциг — СПб., 1907, стр. 30.

личных евангельских рассказов. Критическое же рассмотрение их, отторжение напластований и чуждых примесей привели к обнищанию теологии.

Рассмотренные выше сдвиги в общественной мысли не прошли мимо внимания молодого Энгельса. В переписке с Греберами он приводит имена, свидетельствующие о его знакомстве с современными ему направлениями критической теологии (Неандер, Вейсе, Шлейермахер). Вскоре, все эти направления и имена оттесняются на задний план в связи с упомянутой работой Д. Штрауса.

Впервые это имя названо в письме Ф. Греберу, помещенном 1 мая 1839 г. Здесь Энгельс еще не выражает своего отношения к его книге. В одном из следующих писем он называет ее «неопровержимым сочинением», упрекая ортодоксальное богословие в том, что оно недостойно повело себя по отношению к Штраусу и устами своей «Kirchenzeitung» его «отвратительно оклеветало и ославило». В дальнейшем Энгельс, по-видимому, более основательно штудирует эту работу, и свои оценки и чувства выражает в письме к В. Греберу (от 8 октября 1839 г.). «...Я теперь восторженный штраусианец. Приходите-ка теперь, теперь у меня есть оружие, щем и щит, теперь я чувствую себя уверенным; приходите-ка, и я буду вас колотить, несмотря на вашу теологию, так что вы не будете знать, куда удрать. Да, Гуилермо, *jacta est alea* (жребий брошен. — *М. К.*), я штраусианец, я, жалкий поэт, прячусь под крылья гениального Давида Фридриха Штрауса. Послушай-ка, что это за молодчина! Вот четыре евангелия с их хаотической нестройностью; мистика распространяется перед ними в молитвенном благоговении — и вот появляется Штраус, как молодой бог, извлекает хаос на солнечный свет, и — *Adios*, вера! — она оказывается дырявой, как губка. Кое-где он злоупотребляет своей теорией мифов, но это только в мелочах; однако в целом он гениален. Если вы сумеете опровергнуть Штрауса — *Eh bien* (пу что ж. — *М. К.*), тогда я снова стану ниетистом»<sup>61</sup>.

Спустя три недели, в письме Ф. Греберу, Энгельс снова возвращается к этому и говорит, что присягнул знамени Д. Штрауса, который лишил взгляды ортодоксов всякой почвы. Еще через две недели он возвращается к этому в письме к В. Греберу. Суждения Энгельса становятся

<sup>61</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 316.*

точнее и строже. Он отмечает научную основательность «Жизни Иисуса», не настаивая, однако, на полной непогрешимости выводов автора. Хороший экзегет, замечает он, возможно, найдет кое-какие промахи, но это не может повредить основной идее произведения и основному направлению исследования. Там же Энгельс между прочим замечает, что, сбросив с себя «смирительную рубашку» представлений ортодоксии и приобщившись к учению Штрауса, он на пороге того, чтобы стать гегельянцем.

Последнее письмо, на котором обрывается длившийся почти два года теологический диспут, написано Энгельсом 22 февраля 1841 г. За эти два года пути бывших школьных товарищей полностью разошлись. Фридрих Гребер (позднее и его брат Вильгельм) стал пастором — «князем экзегетики», «утолителем печали пиеетистов», как его шуточно величает Энгельс. Сам Энгельс к этому времени навсегда расстался с иллюзией «позитивного» христианства. Под впечатлением идей Штрауса и непрекращающейся борьбы вокруг них он бросает своему корреспонденту как олицетворению ортодоксии иронически-презрительный вызов. «О ты, великий охотник за страусами, — пишет он, прозрачно намекая на Д. Штрауса, — заклинаю тебя во имя всей ортодоксии разрушить все проклятое страусово гнездо и своим копытом святого Георгия проткнуть все, наполовину высиденные, страусовы яйца! Выезжай в пустыню паптеизма, мужественный драконоубийца... истреби проклятое страусово отродье и воздвигни знамя креста на Синае спекулятивной философии теологии! Позволь умолить тебя, смотри, верующие уже пять лет ожидают того, кто раздавит главу страусова змия; они выбивались из сил, бросали в него камнями, грязью, даже навозом, но все выше вздымается его налитый ядом гребень; раз ты так легко все опровергаешь... то соберись с силами и опровергни «Жизнь Иисуса» и первый том «Догматики»; ведь опасность становится все более грозной... Разве вы не замечаете, что по лесам проносится вихрь, опрокидывая все засохшие деревья, что вместо старого, сданного *ad acta* (в архив. — *М. К.*) дьявола, восстал дьявол критически-спекулятивный, насчитывающий уже массу приверженцев? Мы, что ни день, заносчиво и насмешливо вызываем вас на бой...»<sup>62</sup>

<sup>62</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 341—342.

Таковы были умонастроения Энгельса ко времени его приезда в 1841 г. в Берлин, где он в качестве вольнослушателя посещает университетские лекции. Как раз в это время в Берлинском университете читал курс философии идеалист Шеллинг, занимавшийся в пору своего расцвета проблемами философии природы. В последний период его работы приобретают мистический характер. В своих попытках дать философский синтез разума и веры он исходит на позиции теософии. Энгельс, усвоив наиболее революционные элементы учения Гегеля, выступил против Шеллинга. В короткий срок — всего за несколько месяцев он написал и опубликовал три работы, сами названия которых в известной степени передают колорит и накал полемики. Если первая статья еще носит нейтральное название — «Шеллинг о Гегеле», то полемичность второй выступает уже в самом заглавии — «Шеллинг и откровение». Третья брошюра имеет еще более характерный заголовок — «Шеллинг — философ во Христе, или преобразование мирской мудрости в мудрость божественную». В этих работах Энгельс выступил против попыток умалить значение Гегеля, воздвигшего, несмотря на все изъяны, величественное здание философии.

Переходя к самому Шеллингу, Энгельс спрашивает, с чем, собственно, тот приехал в Берлин? Он обещал революционизировать философию, преодолеть отрицательную критику последних лет, примирить веру и знание. Однако учение, постулируемое им, не имеет прочной основы. Он ищет опоры то в освобожденном от всякой логической необходимости произвольном мышлении, то в откровении, реальность которого как раз и ставится под сомнение. Лучше бы, иронизирует Энгельс, вместо своего позитивного вклада Шеллинг привез бы в Берлин опровержение «Жизни Иисуса» Штрауса или «Сущности христианства» Фейербаха!

Шеллинг рассматривал откровение как знание, находящееся «по ту сторону» разума, «в религиозном опыте». Противопоставляя его разуму и вознося над разумом, он тем самым широко раскрывал двери для произвольных построений. Проанализировав «мистический туман» этих шеллинговых видений, Энгельс замечает, что, таким образом, тот «посредством волшебства вызвал на свет из бездны предвечного бытия не только личного, но и триединого бога — отца, сына и духа, причем последнего, правда,

удалось только с трудом пристроить, затем был сотворен по произволу созданный, от произвола зависимый, следовательно, пустой и ничтожный мир. В результате всего этого Шеллинг получает основу для христианства»<sup>63</sup>.

Касаясь «Философии мифологии» Шеллинга, Энгельс главный ее изъян видит в том, что тот в процесс мифотворчества вводит сверхчеловеческие принципы и силы, между тем как мифология в целом и христианская мифология в частности должны рассматриваться как «наиболее внутренние продукты сознания», как нечто чисто человеческое и естественное.

Подводя итоги полемики, Энгельс отмечает основной порок «философии откровения»: привлекая всю христианскую догматику — триединство, творение из «ничто», грехопадение, искупительную жертву Христа и т. п. Шеллинг спихивает разграничение между фактом и догмой.

Те же элементы критики «философии откровения» содержатся и в брошюре «Шеллинг — философ во Христе», но уже в форме памфлета. Знаменитый философ представлен здесь как человек, который, как на то была воля божья, отрекся от своей прежней мирской премудрости и, подобно евангельскому Савлу, оборотившемуся Павлом, стал философом во Христе, выбив при этом из-под ног философии ее почву — разум.

Яркое выступление против Шеллинга снискало Энгельсу известность и симпатии среди левого крыла гегельянцев и их вождя Бруно Бауэра. Следует заметить, что распаду школы Гегеля и выделению из нее радикального левого крыла (названного Штраусом младогегельянцеми) чрезвычайно способствовала уже упоминавшаяся книга Штрауса. В плане философском она подрывала один из существенных элементов учения Гегеля — постулат о тождественности содержания религии и философии, из которого вытекало, что религиозные догмы являются специфическим выражением философских категорий. В частности, христианская догма о триничности бога может рассматриваться как религиозный символ гегелевской триады развития идеала. И подобно тому как гегелевская философия в этой системе оказывалась наивысшим самовыражением мирового духа и воплощением в данной сфере вечной и абсолютной истины, христианство как высшая ступень

<sup>63</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 430.

религиозного развития в своих представлениях и символах должно заключать то же самое.

Таким образом, Гегель в своей системе абсолютизировал христианство. Но именно это в философском аспекте опровергалось историко-критическим анализом содержания евангелий, предпринятым Штраусом. В его книге «Жизнь Иисуса» христианство неопровержимо предстало как отражение исторически преходящих факторов, в которых едва ли можно усматривать кладезь непреходящих и вечных истин — самовыражение «абсолютного духа».

В конечном счете философские споры вокруг книги Штрауса отобразили основное противоречие гегелевского учения в целом — противоречие между прогрессивным диалектическим методом, основной предпосылкой которого является бесконечность исторического развития, и его консервативной системой, усматривающей в прусской государственности и христианской религии завершение развития и самовыражения абсолюта. Вот почему эти споры в конце концов привели к расколу школы Гегеля и выделению из нее левого крыла.

Бруно Бауэр в этом споре поначалу примкнул к правоверным гегельянкам и с этих позиций подверг Штрауса критике. В дальнейшем в двухтомной «Критике истории откровения» Бауэр делает некоторые не очень последовательные шаги в сторону. Продолжая утверждать, что религиозное откровение является выражением абсолютной истины, он несколько меняет аргументацию, приходя, однако, к тому же выводу относительно достоверности евангельской истории и неправомерности штраусовской теории мифа.

С этих позиций в начале 40-х годов Бруно Бауэр делает крутой поворот, становясь в критике евангельской истории Иисуса левее Штрауса, а в философии — сторонником и ведущей фигурой младогегельянства.

В своих работах, с которых начинается этот новый этап его мировоззрения, Бауэр приходит к выводу, что каноническое евангелие от Иоанна — художественное произведение, отражающее самосознание автора, которое само есть лишь выражение абсолюта. Поэтому здесь не может быть никаких исторических реалий. В дальнейшем он переносит свои исследования на первые три евангелия и оценку, данную четвертому, распространяет и на них. И эти произведения также оцениваются как чисто лите-

ратурные (не имеющие никакой исторической подоплеки), самостоятельные творения евангелистов.

Продолжая препарировать новозаветные произведения под этим углом зрения, он все более решительно утверждает в глубоко ошибочной мысли, что тот материал, который «святыи скульпторы» — авторы евангелий и других новозаветных произведений — обрабатывали и оформляли в своих творениях, они черпали не из субстанционального мира исторических реалий, традиции и т. п., а «из своей собственной внутренней глубины»<sup>64</sup>, из идеалистического (приобретающего самостоятельное существование) всеобщего самосознания. Тем самым Бауэр вырыл пропасть между первым и вторым, превратив пресловутое самосознание авторов евангелий в абстракцию.

Эти общие посылки были затем опосредствованы им как в определении природы божества вообще, так и во многих частных историко-критических оценках, сделанных в ходе анализа Нового завета. «Всеобщая природа бога, — писал Бауэр, — есть не что иное, как объективизированная природа самосознания. Воплощение человека в бога — только тавтология религиозного сознания. Тот образ, который оно раз созерцало на небесах, оно хочет видеть также на земле. В религии человек страдает косоглазием и видит все вдвойне, на небе и на земле. Он лишь не знает, что видимое им вдвойне он должен бы видеть скорее втройне, именно в третий раз в действительном человеке или скорее один раз в самосознании»<sup>65</sup>.

Энгельс, который в 1841—1842 гг. сблизился с младогегельянами, внимательно следит за ходом работ Бруно Бауэра по истории раннего христианства и за его полемикой со Штраусом по некоторым частным вопросам новозаветной литературы, разросшейся, однако (как позднее отметит Энгельс), до общеполитического вопроса о том, «что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание»»<sup>66</sup>. В этот период Энгельс еще не выражает своего отношения к конкретно-историческим и философским выводам Бауэра. Но резонанс, вызванный его работами в обществе, их антирелигиозные тенденции, ущерб, нанесенный ортодоксии, увлекают Энгельса, и он откликается на все это «Христи-

<sup>64</sup> В. Bauer. Die Theologische Erklärungen der Evangelien. Berlin, 1852, S. 143.

<sup>65</sup> Бруно Бауэр, Трубный глас Страшного суда над Гегелем, М., 1933, стр. 135.

<sup>66</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 280.

анской героической поэмой», которая в стиле литературы этого рода имела выпященное название: «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или торжество веры, сиречь ужасная, но правдивая и поучительная история о блаженной памяти лиценциате Бруно Бауэре, иже дьяволом соблазненный, от чистой веры отпавший, князем тьмы ставший, наконец был уволен в отставку».

Это большое стихотворное произведение представляет собой яркий антирелигиозный памфлет, где в гиперболических и пародийных картинах изображена реакция общества на выступление Бауэра. «Князь атеистов» (так его иронически величает Энгельс) поначалу обрисован как один из теологов, тщетно пытающихся примирить религию с разумом и в философских категориях выразить идею бога:

Богоискателями полон град Берлин,  
Но гордый ум для них верховный господин;  
Меня хотят постичь при помощи понятий,  
Чтоб выйти я не мог из их стальных объятий.  
И Бруно Бауэр сам — в душе мне верный раб —  
Все размышляет: плоть послушна, дух же слаб.  
Но уж недолго ждать. Он сбросит мыслей сети,  
И сатана его не сможет одолети<sup>67</sup>.

Это монолог бога. Однако его прогноз не оправдывается. По дальнейшему ходу поэмы сатана все-таки соблазняет Бауэра и ведет в «веселый Бонн», предрекая, что там, «на развалинах духовной нищеты», он воздвигнет алтарь свободомыслию. Здесь с кафедры теологии Бауэр читает кощунственные лекции о евангелистах, утопающих в противоречиях, о коварных богословах, о проповедниках. «Их деятельность — ложь, их проповедь — обман, дурной софистикой насыщенный туман».

Его выступления вызывают разлад в обществе. Одни требуют вырезать кощунственный язык богохульника, другие приветствуют его как глашатая свободомыслия. ««Владыка наш — Христос». — «Нам Бауэр вождь». Тут палки заговорили вдруг и все смешалось в свалке».

Картины этой и других идейных «свалок», сатирически обрисованных автором поэмы, в пародийной форме отоб-

<sup>67</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 467.



разили настроение умов и позиции различных групп общества в связи с выступлением Бауэра и, несомненно, представляют самостоятельный интерес для историка. Что касается основной фабулы, то в дальнейшем безбожное воинство, ведомое Бауэром, теснит правоверных и уже прорывается к «священному порогу», к самим небесам. Но тут, как и должно случиться в христианской героической поэме, совершается чудо:

Как вдруг — о чудо! — Лист, сияньем окруженный,  
С небес спускается, и Бауэр, пораженный  
Внезапным ужасом, глядит на этот лист,  
Глядит и весь дрожит, проклятый атеист.  
Нерукотворный лист спускается все ниже,  
У Бауэра на лбу пот выступил. Гляди же!  
Он поднял лист, прочел и шепчет сам не свой  
«В отставку! ..»  
На землю падают злодеи без дыхания...  
Того, кто сеет зло, не миует наказание! <sup>68</sup>

Современникам, читавшим поэму, не надо было ломать голову над тайной «нерукотворного», спустившегося с неба листа. Это был известный указ прусского короля Фридриха Вильгельма IV, которым Бруно Бауэр навсегда увольнялся из университета.

«Христианская героическая поэма» Энгельса отобразила в значительной степени внешние परिшети бауэровской деятельности. Внутренний же анализ его критических изысканий и в первую очередь тех общеполитических выводов, которые он на этом основании пытался утвердить, был дан двумя годами позже в первой совместной работе Энгельса и Маркса. Это произведение, острополемический характер которого проступал уже в заглавии: «Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании», «сводило счеты» с субъективистско-идеалистическими философскими откровениями Бруно Бауэра и его младогегельянской «компании». Ограничиваясь тематическими рамками данной главы, следует отметить, что авторы «Святого семейства» с особой силой раскрывают идеалистическую сущность бауэровского «всеобщего самосознания» как специфического продукта теологической критики, не могущей расстаться с категорией гегелевской трансцендентности.

<sup>68</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 496.

«У реального гуманизма, — говорится в предисловии, и это звучит как манифест против младогегельянства, — нет в Германии более опасного врага, чем *спиритуализм*, или *спекулятивный идеализм*, который на место *действительного индивидуального человека* ставит «*самосознание*», или «*дух*», и вместе с евангелистом учит: «Дух животворящ, плоть же немощна». Само собой разумеется, что этот бесплотный дух только в своем воображении обладает духовными, умственными силами. То в *бауэровской* критике, против чего мы ведем борьбу, есть именно *карикатурно* воспроизводящая себя *спекуляция*. Мы видим в ней самое законченное выражение *христианско-германского* принципа, делающего свою последнюю попытку — утвердить себя посредством превращения самой «*критики*» в некую трансцендентную силу»<sup>69</sup>.

В «Святом семействе» немало места уделено анализу одного из центральных бауэровских сочинений — «Критике евангельской истории синоптиков». При этом Маркс и Энгельс настойчиво подчеркивают, что эта работа «всецело стоит на теологической почве». Так, в предисловии к первому тому Бауэр, предваряя упреки теологических кругов в слишком смелых негативных выводах, замечает, что истинно положительное может родиться лишь через «всеобщее отрицание», и бауэровская критика в конечном счете позволит познать действительную «творческую силу Иисуса и его принципа». «И г-н Бауэр, — замечают Маркс и Энгельс, — действительно, настолько осязательно изображал «творческую» силу господа Иисуса и его принципа, что в результате всего этого его «*бесконечное самосознание*» и «*дух*» оказались не чем иным, как христианскими *творениями*»<sup>70</sup>. Родившись из критики и отрицания евангельского бога, они в сущности заместили собой этого последнего в сфере философии. Поэтому в общефилософском плане бауэровскую «Критику евангельской истории синоптиков» надо рассматривать не как завершение критики гегелевской системы, недовершенной Штраусом, а в лучшем случае как завершение гегелевской системы «в ее применении к теологии».

Давая общую оценку бауэровскому самосознанию как некоему абсолюту, как независимому от человека творческому началу, которое из свойства человека пре-

<sup>69</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 7.

<sup>70</sup> Там же, стр. 116.

вратилось в самостоятельный субъект, Маркс и Энгельс писали, что это есть «метафизически-теологическая карикатура на человека в его оторванности от природы». Сущностью этого самосознания является поэтому не человек, а идея, действительное существование которой и есть самосознание. Самосознание есть вочеловечившаяся идея, и потому оно бесконечно. Все человеческие свойства превращаются таким мистическим образом в свойства воображаемого бесконечного самосознания. И далее, отмечая, что эта «философия духа» побуждает Бауэра во всех областях видеть только призраки своего собственного воображения, авторы «Святого семейства» писали: «Критика служит в его руках орудием, при помощи которого он превращает все, что *вне бесконечного самосознания* претендует еще на *конечное* материальное существование, в простую *видимость* и *чистые мысли*. Он оспаривает в субстанции не *метафизическую иллюзию*, а ее *мирское ядро*. . .»<sup>71</sup>. «Еще немного, и царству тел навек придет конец», — иронически устами Гёте выражают идеи Бауэра Маркс и Энгельс.

Эти общетеоретические посылки Бауэра, будучи опосредствованы в конкретной сфере исторического исследования, вели к существенным натяжкам и искажениям. И авторы «Святого семейства» саркастически замечают, что они «почтительнейшим образом» признают бездну, отделяющую историю, как она происходила в действительности, от истории, преломившейся сквозь призму бауэровской абсолютной критики.

Это хорошо прослеживается на новозаветном материале. Предоставление приоритета идеалистическим небесам, «самосознанию», «внутренней глубине» евангелистов (Маркс иронически заметил, что г-н Бауэр переложил авторство евангелия со святого духа на «бесконечное самосознание») необходимо толкало его к отрицанию и искажению исторических реалий в повозаветных произведениях. Отсюда та позднее отмечавшаяся Энгельсом вольность, с которой Бауэр обращается со многими фактами истории формирования христианства, поскольку те противоречили его общефилософским посылкам. Так, сравнивая ветхозаветный Закон с Евангелием и рассматривая их в качестве ступеней «всеобщего самосознания», Бауэр

<sup>71</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 158.

счел невозможным допустить развитие более высокой евангельской ступени в «захолустье Палестины», в этой «мертвой исторической дали». Более подходящей ему представлялась почва Рима, и он, отбрасывая историческую традицию, выводит «первоевангелие» непосредственно отсюда, а его автора наделяет италийским происхождением. Чрезмерно преувеличив правильное наблюдение об известном влиянии религиозно-философских и этических воззрений Филона Александрийского и Сенеки на формирующееся христианство, Бауэр и перепосит зарождение новой религии из Палестины в Александрию и Рим, а самую «дату» этого события отодвигает вперед — во II в. н. э. (даже во вторую его половину). Противоречившие же этому свидетельства античных авторов отбрасывались как выдумки или интерполяции. Тацит объявлялся «поверхностным архивистом», рассказ которого не соответствует психологии времени, Светоний — автором, взявшим сведения у Тацита, а письмо Плиния — искажением действительности, в котором повинны кописты.

Вот почему Энгельс в своей последней, в определенной степени итоговой, работе по этим проблемам, оценивая вклад, внесенный Бруно Бауэром в изучение раннего христианства, счел нужным заметить, что по приведенному выше кругу вопросов тот «во многом далеко хватил», вследствие чего у него исчезла «всякая историческая почва» для ряда новозаветных сказаний. «Чтобы установить, — писал Энгельс, — на основании также и литературных источников влияние Филона и особенно Сенеки на формирующееся христианство, а новозаветных писателей представить прямыми плагиаторами упомянутых философов, Бауэру пришлось отнести возникновение новой религии на полсотни лет позже, отбросить не согласующиеся с этим сообщения римских историков и вообще позволить себе большие вольности при изложении истории. По его мнению, христианство как таковое возникает только при императоре из династии Флавиев, а новозаветная литература — только при Адриане, Антонине и Марке Аврелии. Вследствие этого у Бауэра исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний о Иисусе и его учениках; эти сказания превращаются в легенды, в которых фазы внутреннего развития первых общин и духовная борьба внутри этих общин переносятся на более или менее вымышленные личности.

По Бауэру, местами рождения новой религии являются не Галилея и Иерусалим, а Александрия и Рим»<sup>72</sup>.

В том же 1841 г., когда появилась бауэровская «Критика евангельской истории синоптиков», в истории общественной мысли Германии произошло еще одно важное событие. Вышла из печати книга Людвиг Фейербаха «Сущность христианства». Сам автор, определяя место своей работы в ряду других, отмечал, что если Бауэр избрал предметом своей критики евангельскую историю, а Штраус — догматическое богословие, то он предметом своего исследования берет «христианство вообще», философский аспект происхождения и сущности христианства. Определив таким образом свою задачу, он приступает к ее решению с позиций материализма, иронически отмечая, что не имеет ничего общего с теми философами, которые закрывают глаза, чтобы легче думать.

Для Фейербаха природа существует объективно и является инстанцией первичной. Вне ее нет ничего, в том числе и тех высших существ, которых религиозная фантазия ставит над человеком и природой. «Религия, — говорит он, — младенческая сущность человечества. Но ребенок свою сущность человека рассматривает как нечто постороннее. Человек, поскольку он ребенок, объективирует себя в качестве другого человека. Поэтому исторический прогресс религии заключается в том, что все, казавшееся более ранней религии объективным, теперь кажется субъективным. Всякая предшествующая религия кажется последующей идолопоклонством»<sup>73</sup>.

Философски осмысляя природу бога, Фейербах устанавливает, что бог есть объективированная сущность человека, олицетворение его свойств и качеств, которое в ходе длительного процесса абстрагирования фантастически осмысливается как другой объект, другое стоящее над ним существо. И «тайна религии» как раз заключается в том, что человек делает себя предметом этой собственной объективированной сущности. Поскольку это так, бог человека таков, каковы его собственные мысли и намерения. «О человеке можно судить по богу и о боге по человеку», с той лишь оговоркой, что божественная

<sup>72</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 474.

<sup>73</sup> Л. Фейербах. Сущность христианства. М., 1965, стр. 42.

<sup>74</sup> Там же, стр. 23.

ипостась человеческой сущности очищается им от всего того, что он мыслит как ограничение или зло.

Раскрыв таким образом природу божественного как своеобразную сущность человеческого, Фейербах замечает, что отношение исследователя к религии должно быть не нигилистическим, а критическим. «Я не говорю, — пишет он, — бог есть ничто, троица — ничто, слово божие — ничто... Я показываю только, что они не то, чем их представляют нам теологические иллюзии»<sup>74</sup>. С этих позиций он анализирует сущность отдельных элементов христианской религии: идею страдающего бога, троичности, сверхъестественного рождения и т. п. — и природу христианства в целом и, последовательно проводя свой принцип, приходит к новым для своего времени и весьма радикальным выводам, острота которых усиливалась их глубоко атеистическим звучанием.

Выступление Фейербаха имело большой резонанс. Маркс и Энгельс в «Святом семействе» отмечали, что, «сведя метафизический абсолютный дух к *действительному человеку на основе природы*», Фейербах завершил критику религии и в то же время мастерски наметил основные черты критики гегелевской спекуляции и, тем самым, *всякой метафизики вообще*»<sup>75</sup>.

Много лет спустя Энгельс, рассматривая это время распада немецкой классической философии и становления марксизма, вспоминал, с каким энтузиазмом была встречена книга Фейербаха и как сильно она повлияла на него и на Маркса, несмотря на все критические оговорки.

Значение ее заключалось в первую очередь в том, что здесь «без обвиняков», как писал Энгельс, было провозглашено торжество материализма. «Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности. Заклятие было снято... Надо было пережить освободительное действие этой книги... Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербах-анцами»<sup>76</sup>.

Что касается критических оговорок, о которых упоми-

<sup>74</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 154.

<sup>76</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 280—281.

наст Энгельс, то они, поскольку речь идет о религии, заключались в выявлении ограниченности фейербаховского понимания природы как только объективированной сущности человека вообще. Полемизируя с Фейербахом, Маркс и Энгельс открыли, что религия в целом и ее конкретные выражения не являются продуктом абстрактного человека, продуктом только его психических и физических свойств. Они нашли, что как в своем возникновении, так и в развитии и в смене форм религия в конечном счете обусловлена конкретными социальными и историческими факторами, т. е. совокупностью практической деятельности и уклада жизни данного сообщества людей. Это были кардинальные «оговорки», имевшие отношение не только к истории религии.

\* \* \*

Рассмотренные материалы обрисовывают процесс формирования взглядов Энгельса на ведущие проблемы происхождения христианства. Нетрудно заметить, что эти взгляды в определенной степени являлись «конечным продуктом» кристаллизации общего понимания марксистом исторического процесса. В той ситуации история религии в целом и особенно сущность и история христианства оказывались своеобразным оселком, на котором оттачивалась новая марксистская теория.

Вместе с тем Энгельс занимался историей раннего христианства и специально в последний период своей жизни написал три такие работы.

Поводом к написанию первой явилась смерть Бруно Бауэра. В этой связи Энгельс публикует в мае 1882 г. статью «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», в которой отмечает, что покойный в течение многих последних лет оставался полузабытым, хотя в свое время играл заметную роль как философ и теолог. Энгельс не касается здесь старых идейных расхождений, ограничиваясь лишь беглым упоминанием идеализма Бауэра и его приверженности к фразе, мешавших ему «ясно видеть и четко формулировать». Зато с большой душевной щедростью он отзывается о его заслугах в области конкретного изучения христианства, выделяя раскрытие им греко-римских идейных истоков этой религии. Остальная часть работы посвящена изложению «собственного понимания» Энгельсом некоторых вопросов истории раннего

христианства — социального аспекта римских право-  
рядков, их влияния на некоторые стороны мышления и  
духовной жизни общества и др.

Вторая статья — «Книга откровения» — опубликована  
годом позже и посвящена изучению 27-го новозаветного  
произведения — «Апокалипсиса Иоанна». Энгельс здесь  
останавливается на доводах профессора Фердинанда Бё-  
нари (в семинаре которого он участвовал во время своего  
пребывания в Берлине, 1841 г.) относительно датировки  
Апокалипсиса. Столкнувшись с некоторыми инсказаньями,  
содержащиеся там как завуалированное отражение исто-  
рических реалий, Бёнари пришел к заключению, что они  
могли возникнуть только вскоре после гибели императора  
Нерона и, следовательно, относятся к 68 г. н. э. Таким  
образом, это последнее в каноне новозаветное произведе-  
ние открылось как одно из наиболее древних по своему про-  
исхождению, и Энгельс, принимая датировку Бёнари, уви-  
дел в «Книге откровения» важный источник для характе-  
ристики первоначального христианства.

Третья статья — «К истории первоначального христи-  
анства» — написана через большой промежуток времени,  
в 1894 г. Эта последняя работа Энгельса по истории хри-  
стианства в известной степени является итоговой. Энгельс  
возвращается здесь к вопросам, затрагивавшимся в первых  
двух работах, но дает их в ряде случаев под более широ-  
ким углом зрения. Он стремится понять облик первоначального  
христианства, его чаяния, идеи, состав общин,  
внутренние пружины движения. Он еще раз оценивает  
роль Бруно Бауэра в изучении истории христианства.  
С присущей ему объективностью Энгельс отдает должное  
своему идейному противнику, отмечая как большую за-  
слугу Бауэра то, что тот впервые серьезно занялся ис-  
следованием не только иудейских и греко-александрій-  
ских, но также чисто греческих и греко-римских элемен-  
тов. Вместе с тем Энгельс, как было отмечено, очерчивает  
круг вопросов, по которым тот допустил «большие волюн-  
тисты», замечая, что в критике новозаветной истории дейст-  
вительная истина, видимо, лежит где-то между позициями  
Бауэра и новотюбингенской школы.

Более детальное изложение содержания этих статей  
в данном обзоре едва ли целесообразно. Написанные с при-  
сущим Энгельсу литературным талантом, много раз из-  
дававшиеся, они во всех отношениях доступны читателю.



Но один вопрос, проходящий красной нитью через все три работы Энгельса и имеющий более общий методологический акцент, следует рассмотреть специально. Это проблема исторической обусловленности первоначального христианства и оценки его роли в том сложном конгломерате социальных и идейных связей и отношений, которым характеризуется время формирования и распространения новой религии.

Этот вопрос, поставленный Энгельсом почти столетие назад, не утратил своей актуальности и ныне. И нередко догматическое богословие, объясняющее возникновение христианства «божьем глаголом», и различные вульгаризаторские направления, подменявшие «божий глагол» волюнтаристским «злым умыслом» и происками обманщиков, оказываются, хотя они исходят из противоположных побуждений, на общей идейной антиисторической платформе.

Энгельс в своих работах решительно выступает против такого идеалистического подхода. «С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю, — пишет он, — и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»<sup>77</sup>.

Здесь не только отвергаются рецидивы взглядов французских просветителей, видевших в религии ловкую выдумку и продукт преднамеренного обмана священнослужителей. Здесь делается шаг вперед в применении марксистского понимания исторического процесса к конкретной сфере исследования. Становление и развитие христианства рассматривается как закономерное следствие исторического развития древнего мира, многосложности и противоречивости его уклада, комплекса социальных и духовных движений эпохи и т. п.

Энгельс, обращая внимание на разрушение римской государственностью прежних политических и общественных устоев в покоренных странах, на «нивелирующий железный кулак» императорской администрации и слепую мощь легионов, обрекавших на поражение все вы-

---

<sup>77</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 307.

ступления и восстания социальных низов, подводят нас к пониманию первоначального христианства не только как нового религиозного движения, но и как своеобразной формы оппозиции самим римским порядкам.

Энгельс подчеркивает историческую закономерность возникновения христианства, которое является «необходимым продуктом» разложения «старого» рабовладельческого мира, его духовных и этических ценностей, его социальных отношений. Будучи порождено этими процессами распада, оно, по словам Энгельса, становилось единственной силой, «которая противостояла этому процессу разложения... и которая поэтому сохранялась и росла...» Весьма примечательно, что последующее изучение большого фактического материала подтверждает эти наблюдения и выводы Энгельса. Действительно, в эпоху всеобщего бесправия, когда материальной опорой римской государственности становилось приобретаемое черты ландскнехтов войско, а моральной опорой — всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода, нарождающееся христианство выдвинуло новые критерии, явившиеся в целом отрицанием всех устоев и ценностей рабовладельческого уклада. Власть, богатство, знатность, сила объявлялись химерическими. С другой стороны, свойства и состояния тех, кого, по образному выражению Энгельса, процесс разложения старого мира выбросил за борт, становятся мерилем духовных и этических ценностей первохристиан. «Бедные», «простоцы» «малые мира» — олицетворение евангельской праведности, которым достались нижние ступени на социальной лестнице внешнего мира, в раннехристианских общинах осознают себя носителями новых духовных богатств. Эта переоценка ценностей, засвидетельствованная большим числом материалов, — своеобразный поиск «духовного освобождения», о котором как о характерном признаке времени говорит Энгельс<sup>78</sup>.

Все это немаловажные пружины социальной психологии века формирования христианства, и в работах Энгельса рассеяны многочисленные крупицы наблюдений и идей, соприкасающихся с этой важной, но пока исследовательски почти нетронутой темой. Одно из них — замечание Энгельса о том, что «новая философия религии переворачивает прежний порядок вещей». Речь идет как

<sup>78</sup> Там же, стр. 312.

раз о перевороте в социальной психологии — возвеличении в сознании части общества низов и презрение к верхам. К явлениям такого же порядка относится потребность у всех этих «страждущих и обремененных» в определенном (правда, весьма специфическом) утверждении своей личности, явлении социально значительном, в особенности если иметь в виду его массовый характер.

Первоначальное христианство как широкое движение, сколь ни противоречивы, сумбурны и путаны были взгляды и отношения отдельных его компонентов, в одном, как отметил Энгельс, оказывалось единым: в оппозиции к господствующему строю. Энгельс подчеркивал, что в своих социальных мечтаниях оно склонялось к переустройству мира. Но такое переустройство мыслилось, а «в силу исторических предпосылок иначе и не могло быть»<sup>79</sup>, как небесный акт, как божественное установление тысячелетнего царства социальной справедливости. Эти иллюзорные чаяния, по мере того как они охватывали все более широкие слои низов римского общества — рабов, вольноотпущенников ремесленников и других, оказывались существенным фактором идеологической борьбы этих групп против самого рабовладельческого уклада. Социальные искания и социальные утопии эпохи исторически переплелись с религиозными исканиями, облеклись в их одежды, освятились святой водой их аргументации. И если в некоторых разделах новозаветной литературы положительным началом — «сынами света» — нарекаются «бедные», «нищие духом», «младенцы», т. е. социальные низы, если стяжательство объявляется «западной Веллала», отказ от имущества — пропуском в «лоно Авраама», а управительные и антисобственнические тенденции постулируются как божественный идеал отношений, то «земной интерес» этих раннехристианских утопий и их оппозиционный по отношению к существующему строю характер не вызывает сомнений.

Чем же в свете изложенного было первоначальное христианство? Как его следует оценить в свете марксистского понимания исторического процесса?

Энгельс несколько раз обращается в своих работах к этому вопросу, и ответ его вполне однозначен. Первоначальное христианство оценивается им как движение, созданное массами, «страждущими и обремененными» из

<sup>79</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 468.

народных низов. Оно утверждало свою веру, замечает Энгельс, «деятельной пропагандой», «горделивым провозглашением своей революционной точки зрения».

Нетрудно понять, что революционность этого движения, не носившего характера вооруженных выступлений, не связанного со сколько-нибудь крупными восстаниями рабов и иными сходными формами классовых сражений, Энгельс усматривал в определенных аспектах идеологии нарождающегося христианства. Выступая против идеологии официального Рима, отрицая и отбрасывая все ценностные категории рабовладельческого мира, первоначальное христианство становилось альтернативой и этому миру, и его духовным запросам, и этико-нравственным нормам. Тем самым оппозиционно-христианская идеология впервые в таком масштабе становилась реальной силой, распатывавшей не только религиозные, но и гражданские устои рабовладельческого общества. В этом заключена одна из причин, по которой Энгельс назвал первоначальное христианство «совершенно новой фазой развития религии».

Работы Энгельса по истории первоначального христианства — пример тонкого и разностороннего анализа того, как формировалась новая религия. Отмечая революционный характер ее первого этапа и коренное различие между этим христианством и мировой религией императора Константина, Энгельс тем самым со всей определенностью выдвинул требование исторического подхода к изучаемому явлению. Он показал, что внеисторические или надисторические оценки противоречат марксистскому пониманию исторического процесса, и первоначальное христианство может быть правильно понято только при учете того, чем оно было для своей эпохи для определенных социальных слоев своего времени и какую роль играло в подрыве устоев и идеологии старого разлагающегося мира.

\* \* \*

В дореволюционной России с ее религиозным обскурантизмом и приверженностью к идее незыблемости «святоотеческих канонов» критико-аналитическое изучение проблем происхождения христианства не получило развития, и отечественные исследования не теологического характера почти не появлялись. Таким образом, первые советские авторы, обратившиеся к этой проблематике, не имели предшественников в старой русской науке.

Следует выделить две работы этих начальных послереволюционных лет. Одна из них — «Евангелия канонические и апокрифические» — была опубликована в 1919 г. Она была написана известным профессором Петербургского университета С. А. Жебелевым и представляла собой первую в России сводку основных выводов научной критики XIX—начала XX в. в этой области. Вопросы методологии истории христианства автором не затрагиваются. Не ставил он перед собой и цели низвержения религии. Однако добротное изложение материала, независимое от церковной цензуры, само по себе низводило «священное писание» в разряд «земных» литературных памятников античности, сопоставимых с другими произведениями такого рода. С. А. Жебелев устанавливал зависимость евангелий от культурной и литературной среды, в которой они создавались, некритическое отношение их авторов к излагаемому материалу, их тенденциозность и т. д.

Другая работа — маленькая книжка Н. М. Никольского «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства», вышедшая в 1922 г., носит иной характер. Недавние революционные события несомненно повлияли на выбор самой темы. Анализируя эсхатологические представления первохристианства, автор ищет (и находит!) определенные параллели между «переворотом», произведенным 19 столетий назад Иисусом Христом, и революционным переворотом в России.

Такого рода поиски новых подходов к проблематике раннего христианства, стремление к более общим, нередко наивным сопоставлениям и оценкам — своеобразная черта этого начального периода.

Однако на этом этапе своей истории огромная революционная страна, унаследовавшая от прежнего уклада темноту, невежество, религиозные предрассудки многомиллионных масс, испытывала в первую очередь нужду в литературе другого рода.

В 1922 г. вышла известная работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой видное место отводилось вопросу о практических путях подъема атеистической пропаганды. Вспоминая это время и обстоятельства написания статьи, Н. К. Крупская отмечала озабоченность В. И. Ленина состоянием антирелигиозной пропаганды тех послереволюционных лет, отсутствием интересной, содержательной, насыщенной яркой аргумен-

тацией атеистической литературы, способной пробудить в широких слоях народа сознательное отношение к религиозным вопросам. «Было бы величайшей ошибкой, — писал тогда В. И. Ленин, — ... думать, что многомиллионные народные (особенно крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»<sup>80</sup>

При таких обстоятельствах, исходя из глубокого понимания исторических условий тех лет, В. И. Ленин и выдвинул как тактическую задачу тезис о «союзе с Дреусами» — об использовании атеистической аргументации, содержащейся в трудах ряда буржуазных авторов, для целей антирелигиозной пропаганды в революционной России. Он подчеркнул совершенную необходимость и обязательность в тех условиях вступления «в той или иной форме, в той или иной степени» в этот союз для борьбы с господствующим религиозным мракобесием.

Однако при этом В. И. Ленин строго отчленял такой вынужденный, временный, тактический «союз» от стратегии марксизма, показывая полную противоположность марксистского атеизма и «атеизма» Дреусов. На примере А. Дреуса, который в своей критике христианства дошел, казалось бы, до такого радикализма, что отрицал существование Христа, В. И. Ленин показал, что такое отрицание, однако, понадобилось этому немецкому философу не для опровержения религии, а для ее подновления и подчищения, чтобы, таким образом укрепив ее, остановить все усиливающийся напор материалистических идей в мире, грозящих смыть последние остатки религиозного мышления. «Это, — писал В. И. Ленин о Дреусе, — реакционер прямой, сознательный, открыто помогающий эксплуататорам заменять старые и прогнившие религиозные предрассудки повенками, еще более гадеными и

<sup>80</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 26.

подлыми предрассудками»<sup>81</sup>. Поэтому, подчеркивал В. И. Ленин, последовательные материалисты и коммунисты должны неуклонно разоблачать такого рода «союзников», когда те впадают в реакционность.

Озабоченность В. И. Ленина состоянием антирелигиозной пропаганды в те годы, его призыв встряхнуть, заинтересовать, пробудить от религиозного сна народные массы побудили видных общественных деятелей и соратников В. И. Ленина непосредственно включиться в эту работу. В течение 1923—1924 гг. вышли из печати две популярныe книги Е. М. Ярославского, одна из которых, «Библия для верующих и неверующих», в дальнейшем многократно переиздавалась. Н. К. Крупская, И. И. Скворцов-Степанов, А. В. Луначарский, П. А. Краснов, В. Д. Бонч-Бруевич публикуют работы, ведут публичные диспуты, выступают с лекциями, в которых, пропагандируя марксистский взгляд на религию, вскрывая ее социальные корни и принципы, разоблачая религиозные предрассудки, знакомят широкие круги общества с марксистской проблематикой истории возникновения христианства.

В 20—30-е годы в советской науке развернулись широкие дискуссии по проблемам конкретного применения марксистской методологии в изучении истории. В области истории древнего мира с этих позиций была предпринята широкая критика идеалистических концепций буржуазной историографии — теории циклизма, модернизма, бесконцептуального фактоведения, фаталистических и пессимистических направлений в оценках хода истории. Целая плеяда уже сформировавшихся советских исследователей — С. И. Ковалев, В. В. Струве, А. И. Тюменев, В. С. Сергеев — интенсивно разрабатывает и обсуждает эти вопросы, и, обучая младшее поколение историков применению марксизма в конкретной сфере исследования, сама учится его более глубокому пониманию.

На этой основе литература, посвященная вопросам происхождения христианства, все чаще «облагодится» разделами, посвященными социально-экономическим аспектам рассматриваемых явлений. Проблемы соотношения раннего христианства как идеологической надстройки и обуславливающего ее экономического базиса с большей или меньшей глубиной ставятся во многих работах.

<sup>81</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 27.

Наряду с этим потребности антирелигиозной пропаганды, так или иначе связывавшейся с именем центрального персонажа христианского вероучения, вызвали повышенный интерес к «теме Христа», которая на продолжительное время стала одной из центральных в литературе. Как мы понимаем, с точки зрения марксизма этот вопрос не имеет самостоятельного методологического значения, поскольку закономерности возникновения религии несводимы ни к воле и поступкам единичной исторической личности, ни к эмоциям и иллюзиям, навсаемым мифологическими персонажами. Однако в то время и в последующие десятилетия эти положения еще не были осознаны и усвоены, и вопросу о том, существовал ли Иисус или нет, отводилось в проблеме происхождения христианства необоснованно важное место. На русский язык было переведено много работ зарубежных авторов, где этот вопрос трактовался в основном с позиций мифологической школы. В своем крайнем выражении это направление в нашей историографии иногда даже связывало признание или отрицание мифичности Иисуса с марксистским или немарксистским подходом к теме в целом. Впоследствии известный советский исследователь Я. А. Ленцман в посмертно опубликованной в 1967 г. статье отмечал, «что на фоне переводов работ только приверженцев мифологической школы отставание с оригинальными исследованиями происхождения христианства привело к явно нежелательному крену в нашей атеистической пропаганде. Она долгие годы преимущественно, а иногда и исключительно вращалась вокруг хотя и важного, но все же частного вопроса об историчности Иисуса. А ведь главным в марксистском подходе к происхождению христианства является — это блестяще показано в статьях Энгельса — вскрытие социально-политических корней раннего христианства, определение социального состава приверженцев новой религии, ее идеологии и общественного значения в ту эпоху»<sup>82</sup>.

Наряду с поисками в области методологии шло расширение круга конкретно-исторических тем, привлекаемых к решению этих вопросов. Материалы сравнительного религиозноведения, сравнительной мифологии, этнографии,

<sup>82</sup> Я. А. Ленцман. Изучение советскими учеными раннего христианства. — Сб. «Вопросы научного атеизма», вып. 4. М., 1967, стр. 272.



археологии, лингвистики, истории и другие осмысливаются на новой теоретической основе. Работы В. Г. Богораз-Тана («Христианство в свете этнографии»), Н. А. Куна («Предшественники христианства»), В. С. Рожицына («Умиравший бог»), И. Г. Франк-Каменецкого, Е. М. Ярославского, В. И. Недельского, Ю. П. Францова, И. А. Боричевского («Митраизм и христианство»), Н. В. Румянцев («Апокалипсис — откровение Иоанна, его происхождение и классовая роль»), П. Ф. Преображенского («Тертуллиан и Рим») и других авторов 20—30-х годов явились своего рода заявкой на формирование советской школы историков раннего христианства<sup>83</sup>.

Существенным фактором ее дальнейшего развития явилась впервые опубликованная в 1929 г. лекция В. И. Ленина «О государстве», в которой история человечества рассматривалась как единый поступательный закономерный процесс, а учение об общественно-экономических формациях — как наиболее общее выражение его основополагающих закономерностей. Эта работа В. И. Ленина нашла широкий отклик. В области изучения истории древнего мира она вызвала многочисленные научные дискуссии, в ходе которых преодолевались модернистские и другие идеалистические тенденции буржуазной науки и выработалась марксистская методология истории. Все это непосредственно отразилось и на разработке методологии христианства. В 1931 г. А. Б. Ранович прочитал в Коммунистической академии в известной степени программный доклад, само название которого показывает направление последующего развития исследований. Доклад назывался «Источники по изучению социальных корней христианства»<sup>84</sup>. «У нас до сих пор нет ни одного исчерпывающего труда о происхождении христианства, — говорилось в докладе. — У нас ограничивались повторением общих указаний, которые рассеяны в произведениях ос-

<sup>83</sup> Некоторые материалы к этому разделу см.: Г. М. Лившиц. *Очерки этнографии Библии и раннего христианства*. Минск, 1970; Я. А. Ленцман. *Изучение советскими учеными раннего христианства; он же*. А. Б. Ранович как историк раннего христианства. — В кн. А. Б. Ранович. *О раннем христианстве*. М., 1959; М. М. Кубанов. Сергей Иванович Ковалев. — В кн. С. И. Ковалев. *Основные вопросы происхождения христианства*. М.—Л., 1964; А. П. Каждан. Ф. Энгельс о происхождении христианства. — «Вопросы философии», 1970, № 11.

<sup>84</sup> Стенограмма доклада впервые была опубликована в журнале «Воинствующий атеизм», 1931, № 12, стр. 165—181.

новоположников марксизма. Углубленной работы на основе этих указаний, которая дала бы развернутую полную и конкретную историю и теорию возникновения христианской идеологии, пока не проделано»<sup>85</sup>.

Выступая против антимарксистских модернизаторских и субъективистских тенденций Каутского в оценке раннего христианства, докладчик выдвинул перед историками-марксистами два кардинальных положения. Одно сводилось к тому, что в основе построения ранней истории этой религии должны быть положены добротные, критически прерайрированные, подлинные источники, раскрывающие все аспекты темы — социальные, политические, религиозные и др. А. Б. Ранович предостерегал против некритического восприятия советскими историками материалов, собранных в трудах даже либеральных буржуазных авторов, поскольку идеалистическое мировоззрение и нередко богоискательские тенденции исказили внутреннюю сущность источника. «Необходимо, — говорил он, — вплотную подойти к самим источникам, подойти со своей оценкой, со своим методом»<sup>86</sup>.

Другое положение сводилось к тому, что в основу любой синтетической работы по истории раннего христианства должна быть положена марксистская методология — марксистское понимание законов истории и природы религии.

Выступая и в дальнейшем против социологизаторских упрощений в этой сфере, А. Б. Ранович видит пути их преодоления в глубоком осмыслении и введении в научный оборот все увеличивающегося числа эпиграфических, папирусных, археологических материалов, а также запово анализируемых старых литературных источников. В 1933 г. он издает сборник прокомментированных им материалов и документов под названием «Первоисточники по истории раннего христианства». Два года позже — другой сборник, «Античные критики христианства». Собранные в нем фрагменты из Луккиана, Цельса, Порфирия и других древних авторов сопровождаются серьезным исследовательским «Введением». В последующих работах — исследовании философских аспектов первохристианства, исследовании первых ересей, в монографических «Очер-

<sup>85</sup> А. Б. Ранович. О раннем христианстве. М., 1959, стр. 46.

<sup>86</sup> Там же, стр. 53.

ках истории раннехристианской церкви» и даже в рецензиях (например, на книгу Р. Ю. Виппера «Возникновение христианской литературы») — А. Б. Рапович широко вводит источниковедческий элемент. Разумеется, сейчас, спустя три-четыре десятилетия, в свете новейших материалов некоторые его оценки нуждаются в пересмотре. Но общий курс на широкий охват первоисточников и отказ от упрощений при решении и частных и общих вопросов происхождения христианства приобретает все большее понимание.

Первое послевоенное десятилетие ознаменовано появлением новых имен. Вернулся в СССР маститый исследователь академик Р. Ю. Виппер, выступивший с серией статей («Социальные идеи евангелия от Луки», «Культура античности и христианство», «Этические и религиозные воззрения Сенеки») и с двумя большими книгами, носящими более специальный характер: исследованием «Возникновение христианской литературы» и более общей работой «Рим и раннее христианство». Оригинальные, изобилующие многими тонкими наблюдениями, увлекательно написанные работы Виппера оставили значительный след в историографии. Его приемы исследования, в частности сравнительный анализ социального фона, историко-культурной, духовной, бытовой обстановки, некоторых не включенных в канон раннехристианских произведений («Пастырь Гермы», «Дидахе», «Послание Варнавы»), имеющий целью выявление некоторых хронологических ориентиров, его понимание раннехристианской литературы как органического элемента эволюции умственной жизни века, его интерес к некоторым психологическим аспектам первохристианства, его поиск «водораздела», с которого оно начинается, несомненно, заслуживают полного внимания. Однако не все его выводы оказались равноценными. Так, водораздел между двумя группами раннехристианских произведений, где на христианском «склоне» были помещены канонические Послания Павла и евангелия, а на дохристианском — упомянутые выше неканонические произведения, не был принят современной Випперу наукой. Еще менее могут быть приняты сейчас, в свете новейших открытий, его датировки — отнесение начала христианства и появления новозаветных произведений ко второй половине II в. н. э. и некоторые другие положения.

С другой стороны, нельзя не отметить, что в работе «Рим и раннее христианство», опубликованной в 1954 г., Р. Ю. Виппер, которому кумранские открытия остались неизвестными, проявил тонкое аналитическое чутье, решительно связав первохристианство с эссенским движением. «Сходство между эссенами и христианами, — писал он, — не есть сходство между двумя одновременно и параллельно существующими направлениями. Это ... сходство между отцами и детьми или, вернее, между дедами и внуками»<sup>87</sup>. Кумранские материалы побуждают нас отдать предпочтение первому положению Виппера.

В послевоенные 50-е годы включается в разработку этих проблем старейший профессор Ленинградского университета С. И. Ковалев, известный своими общими работами по истории Рима. Его многолетние занятия социально-экономическими проблемами и глубокое понимание марксистской методологии давали ему возможность широкой постановки проблем «античного», по его терминологии, христианства. В своих статьях, рецензиях и оставшейся незавершенной монографии «Античное христианство» (они были посмертно опубликованы в 1971 г. отдельной книгой «Основные вопросы происхождения христианства») он затрагивает широкий круг проблем от источниковедческих и историографических до анализа позиции русского православного богословия в связи с кумранскими открытиями. При этом С. И. Ковалев акцентирует необходимость противопоставления идеалистическим концепциям марксистской методологии. «Для подавляющего большинства буржуазных исследователей раннего христианства, — писал он в рецензии на IV «христианский» том «*Historia Mundi*», — вопроса о его исторических предпосылках вообще не существует. В лучшем случае представители так называемой «мифологической школы» изучали происхождение мифа о Христе, но они никогда не ставили по-настоящему вопрос об идеологических предпосылках христианства как религии, не говоря уже о предпосылках экономических и социально-политических. Тем менее могли серьезно заниматься проблемами генезиса христианства богословы и представители «исторической школы». Для них христианство либо божественное откровение, для которого не нужно никаких истори-

<sup>87</sup> Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство. М., 1954, стр. 86.

ческих предпосылок, либо творение гениальной личности, стоящей, старого говоря, вне времени и пространства»<sup>88</sup>.

Уместно привести здесь те «существенные проблемы» возникновения христианства, которые были намечены С. И. Ковалевым в 1958 г. Он выдвигает восемь таких проблем: 1. Социально-политические и идеологические предпосылки христианства. 2. Проблема относительной и абсолютной хронологии раннехристианской литературы. 3. Нехристианские источники; проблема интерполяций. 4. Место возникновения христианства. 5. Социальный состав раннехристианских общин и их организация. 6. Вопрос об историческом существовании некоторых персонажей раннехристианской литературы. 7. Характер раннего христианства; проблема его перерождения. 8. Причины победы христианства и его роль в образовании европейского феодализма.

За прошедшие с тех пор 15 лет некоторые акценты в этом перечне сдвинулись, появились новые проблемы, но в целом актуальность выставленных здесь вопросов далеко не утрачена.

В конце 50-х годов была опубликована книга Я. А. Ленцмана «Происхождение христианства», которая в определенном отношении унаследовала лучшие традиции работ А. Б. Рановича — марксистскую методологию и добротное фактологическое основание. Другие его статьи и работы («Было ли раннее христианство коммунистическим?», «Сравнивая евангелия») обладают этими же чертами. Различным вопросам истории раннего христианства посвящен ряд работ, статей и рецензий А. П. Каждана («Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря», «Происхождение христианства и его сущность», «Судьбы христианства при Константине», «От Христа к Константину»), помеченных критическим подходом, эрудицией, литературными достоинствами. Большие сводные работы («Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря», «Очерки историографии Библии и раннего христианства» и др. созданы Г. М. Лившицем. В работах И. А. Кривелева («Современное богословие и наука», «Религиозная картина мира и ее богословская модернизация», «Раскопки в «библейских» странах», «Евангельские сказания и их смысл») дана критика бур-

<sup>88</sup> «Вестник древней истории», 1957, № 4, стр. 169.

жуазных тенденций конфессионального затушевывания острых проблем происхождения христианства. Несколько работ опубликовано и автором данной книги («Находки в иудейской пустыне» — совместно с С. И. Ковалевым, «Иисус Христос — бог, человек, миф?», «Новый завет. Поиски и находки»).

При всем различии творческой манеры, строя аргументации, структуры, самого научного уровня указанных здесь и других работ советской школы историков христианства в них нетрудно подметить общие линии. Это в первую очередь линия методологии.

Для советских историков их общей теоретической платформой является марксистское понимание исторического процесса. В данной сфере это понимание сводится к тому, что формировавшееся в первые века новой эры христианство не случайное явление и не чужеродная ветвь на древе истории этой формации и этих человеческих сообществ. Христианская религия понимается как необходимый продукт той далекой эпохи, эпохи развития и упадка рабовладельческого уклада и является определенным и закономерным звеном его общественного сознания. Энгельсовская оценка первоначального христианства как продукта разложения старого рабовладельческого мира и как силы противостоявшей ему, оценка, выражающая диалектику становления этой религии и ее противоречивую сущность, является для советских исследователей существенным теоретическим руководством при изучении социальной природы первохристианства. Как форма общественного сознания и как комплекс вероучительных и философских идей оно порождение всего социального и духовного уклада римского рабовладельческого общества, в недрах которого оно вызревало.

Для советской школы историков христианства основополагающими элементами всего теоретического фундамента являются историзм и борьба с антиисторическими тенденциями, с вне- и падыисторическим подходом к изучению этих проблем независимо от того, какими субъективными побуждениями того или иного автора они вызваны. В указанных работах имеется немало прекрасных примеров творческого применения марксистского принципа историзма в данной специальной сфере.

Все это, разумеется, не означает, что развитие советской школы в последние десятилетия проходило без «зиг-

загов» и неудач. Приходится констатировать опубликование за эти годы некоторого числа неудачных и слабых книг и брошюр, которые еще не вполне освободились от вульгаризации и упрощения этих сложных процессов и в конечном счете оказывали тормозящее влияние на поступательное движение науки в этой сфере. В ходе овладения научным наследием зарубежного религиозноведения в советской историографии иногда некритически воспринимались концепции, в которых за внешним радикализмом скрывались устаревшие методики и идеалистические посылки. Примером этого могут служить некоторые тенденции гиперкритического отношения к источникам, тенденции, которые, будучи в свое время порождены кризисом буржуазной исторической науки, стали помехой плодотворному изучению вопросов происхождения христианства и для некоторых советских исследователей. Другое затруднение состояло в том, что частные, но существенные источниковедческие темы оставались вне исследования.

Следует заметить, что эти слабости сейчас успешно преодолеваются. Гиперкритицизм полностью утратил в нашей историографии последние позиции. Усилились тенденции работы над источником. Открытия последних десятилетий обогатили советскую историографию рядом серьезных работ в области кумрановедения и эссенского движения в целом (И. Д. Амусин, К. Б. Старкова, Н. А. Мещерский, М. М. Елизарова), раннего гностицизма (М. К. Трофимова, И. С. Свенцицкая). Внимание исследователей привлекли этико-религиозные аспекты идеологии низов общества (Е. М. Штаерман), философия и патристика (С. С. Аверинцев, А. П. Каждан). Чрезвычайной трудоемкости исследования, проведенные в области социально-экономических отношений античного Средиземноморья, а также изучение социальной стратификации общества (Е. М. Штаерман, С. Л. Утченко и др.) открывают новые возможности углубленного марксистского анализа социальных корней христианства.

Уместно отметить, что марксистская методология стала теоретическим основанием изучения проблем происхождения христианства не только в Советском Союзе. В странах народной демократии — Польше, ГДР, Чехословакии и других — на этой основе сложились свои научные школы. В этом же направлении работают и от-

дельные ученые Италии, Англии, Франции. Между советской школой и исследователями других стран установились научные контакты. Некоторые зарубежные работы переведены на русский язык. Среди них следует назвать написанную с марксистских позиций работу английского историка А. Робертсона «Происхождение христианства», вызвавшую среди советских историков большой резонанс (а также дискуссию вокруг некоторых вопросов)<sup>89</sup>. Большую популярность в СССР приобрела книга итальянского историка религии А. Донини «Люди, идолы, боги», где социальным аспектам уделяется значительное внимание<sup>90</sup>. Недавно вышла книга французского теоретика марксизма А. Казановы «Второй ватиканский собор», в которую автор ввел существенный раздел, посвященный первоначальному христианству<sup>91</sup>. Значительный интерес представляет работа венгерского исследователя Г. Комороци «Социальный состав христианских общин в I—II вв.», опубликованная на русском языке в Будапеште<sup>92</sup>.

\* \* \*

Процесс становления общей теории возникновения христианства — многовековой процесс. У его истоков — мистическая, церковная «гипотеза» откровения. Возникшие в противовес ей светские концепции (даже те, за которыми стояли весьма радикальные побуждения их авторов) не могли правильно раскрыть этот многосложный исторический феномен ввиду их идеалистического подхода к проблеме. Только марксистская методология дала ключ к пониманию внутренней сущности первоначального христианства и механизмов его формирования, и только на этой основе возможно дальнейшее плодотворное изучение рассматриваемых здесь проблем.

---

<sup>89</sup> А. Робертсон. Происхождение христианства. Перевод с английского М. В. Семенова. М., 1956; изд. 2. 1959; там же материалы дискуссии.

<sup>90</sup> А. Донини. Люди, идолы, боги. Перевод с итальянского И. И. Кравченко. М., 1963.

<sup>91</sup> А. Казанова. Второй ватиканский собор. Перевод с французского Н. А. Садовского и Г. И. Семенова. М., 1973.

<sup>92</sup> Г. Комороци. Социальный состав христианских общин в I—II вв. — «Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae», Sectio Historica, t. XIII, Budapest, 1972.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава I. Эпоха формирования христианства. Социальные, идейные, психологические характеристики . . . . .	9
Глава II. Возникновение христианства. Проблема рубежа	52
Глава III. Раннехристианские общины. Организационные формы. Мироззрение. Тенденции развития . .	112
Глава IV. Вопросы методологии истории христианства . . .	137
1. Домарксовы теории возникновения христианства . . . . .	138
2. Идеалистические концепции второй половины XIX—XX вв. . . . .	161
3. Формирование марксистской концепции . . . . .	181

---

*Михаил Моисеевич Кубланов*

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Утверждено к печати  
редколлегией серии научно-популярных изданий  
Академии наук СССР

Редактор издательства Л. В. Лукашевич  
Художественный редактор В. И. Тихонов  
Технические редакторы Л. В. Каскова, Н. И. Кузнецова  
Корректоры Е. Н. Белоусова, М. В. Ворткова

Сдано в набор 28/VI 1974 г. Подписано к печати 5/XI 1974 г. Формат 84×103<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага типографская № 2. Усл. печ. л. 11,39. Уч.-изд. л. 12,1. Тираж 50000.  
Т-13280. Тип. вак. 1200. Цена 72 коп.

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., д. 21  
1-я типография издательства «Наука», 190034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

**ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ**

<b>Стр.</b>	<b>Строка</b>	<b>Напечатано</b>	<b>Должно быть</b>
35	11 св.	признанную	призванную
79	16 св.	благословления	благословения
108	21 св.	Лагосе	Логосе
109	3 св.	дохристианскую	дохристианскую
145	18 св.	картина	критика
160	34 св.	Е. П. Сиковский	Е. П. Ситковский
212	2 св.	старого	строго
213	8 св.	надысторическим	надысторическим

**М. М. Кубланов**



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«НАУКА»

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ  
КНИГИ:

**Ковальский Н. А.** Католицизм и мировое социальное развитие. 10 л. 61 к.

Автор этой книги — участник международных дискуссий марксистов и католиков. Он рассказывает о последних изменениях в социальной доктрине католицизма, о новом подходе церковников к проблеме рабочего и национально-освободительного движений, к проблеме молодежи. Приводятся новые данные о кризисе католической церкви.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

**Коновалов Б. Н.** К массовому атеизму. 9 л. 55 к.

В книге показан процесс становления и развития атеизма в СССР за годы Советской власти, его периодизация, формы проявления, теоретические и практические проблемы, раскрываются закономерности и специфические черты развития атеизма. Специальные главы отведены критике теологической и буржуазной фальсификации теории и практики атеизма в СССР.

Книга рассчитана на пропагандистов.

Для получения книг почтой заказ просим направлять по адресу:

**Адреса магазинов  
«Академкнига»**

480391 Алма-Ата, ул. Фурманова; 91/97; 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13; 320005 Днепрпетровск, проспект Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 664033 Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 277012 Кишинев, ул. Пушкина, 31; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 Ленинград, Менделеевская линия, 1; 199004 Ленинград, 9 линия, 16; 103009 Москва, ул. Горького, 8; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 630076 Новосибирск, 91, Красный проспект, 51; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700029 Ташкент, ул. К. Маркса, 29; 700029 Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 73; 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450075 Уфа, Коммунистическая ул., 49; 450075 Уфа, проспект Октября, 129; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310003 Харьков, Уфимский пер. 4/6.