

## СОЦИАЛЬНЫЙ СОСТАВ ХРИСТИАНСКИХ ОБЩИН В I—II ВВ.

Геза КОМОРОЦИ

Одним из важнейших вопросов истории раннего христианства является общественная принадлежность представителей первых общин ранней церкви, иными словами общественная почва христианства. Если мы рассматриваем христианское религиозное движение как историческое явление, то не можем отстранить от себя задачу, чтобы, вдаваясь в детали и с учетом всех возможных источников, не попытаться выяснить, среди каких общественных классов или слоев стало впервые господствующим в римской империи, в провинциях, новое религиозное движение.<sup>1</sup> Эта тема непременно возникает во всех работах, занимающихся ранним христианством. Несмотря на это до сих пор еще не осуществлены сбор, критика и социологическая оценка этих источников.<sup>2</sup>

История исследования общественных корней христианства — социального состава самых ранних общин — заслуживает отдельной научной работы.<sup>3</sup> Здесь мы не имеем даже возможности коснуться вопросов истории исследований.<sup>4</sup> Цель наша заключается в том, чтобы по возможности наиболее полно собрать данные, касающиеся общественного состава христианских общин и на этой основе попытаться нарисовать картину классовых корней раннего христианства.

### I. Замечания к критике источников

Как это общеизвестно, *в нашем распоряжении не имеются* в связи с самой ранней историей христианства *источники, происходящие из периода описанных событий*. Источники, одновременные с событиями, возникли в крайнем случае после середины II столетия, но из обстоятельств следует, что и в то время это бывало довольно редко. Таким образом для социологического исследования самого раннего христианства мы можем использовать *только более поздние, описывающие прошлое* источники. В этой ситуации вопросом основной важности является то, насколько достоверными могут быть эти источники, ведь критика Библии выявила в отношении огромного большинства био-

графических и исторических данных их ошибочный или по крайней мере недостоверный характер или тенденциозность. Таким образом те литературные данные, которые могут быть использованы в касающихся прошлого источниках в отношении социального состава христианских общин, по крайней мере в принципе, могут быть: 1. почерпнутыми из традиции, то есть соответствующими действительности; 2. носящими тенденциозно искаженный характер; 3. явно вымышленными.

С точки зрения нашей темы в данном случае благоприятное положение создает одно специфическое обстоятельство. Те данные, которые мы можем использовать при социологическом анализе, как правило, почти все носят индиректный характер, являются косвенными, случайными. Дело в том, что христианство, программа, цели и религиозная сущность которого по природе своей не хотели принадлежать к „миру сему” (сравни Иоанн 18 : 36 „Царство мое не от мира сего...”), если и получало такой характер, который именно с учетом потустороннего спасения — во всяком случае в принципе и до периода превращения его в государственную религию — открывало для всех ворота веры и церковной организации, провозглашая возможность индивидуального спасения: это христианство, как видно из его религиозной практики, не обращало внимания на происхождение, профессию своих сторонников, на место, занимаемое ими в общественном распределении труда.<sup>5</sup> Это, можно сказать, считалось безразличным с точки зрения религиозного движения. Именно этим объясняется то, что мы сравнительно редко встречаемся с такими данными, которые касались бы социального — в сем мире — положения членов христианских общин, и даже в том случае почти всегда в качестве второстепенного вопроса. Отец самого Иисуса также появляется просто как „праведный” (*δίκαιος*, Матфей 1 : 19) человек; четыре канонические биографии Иисуса не сообщают никаких данных в истории его рождения о профессии и общественном положении его отца, а то, что о нем пишут, имеет исключительно религиозную ценность.

Это, однако, означает и то, что литература раннего христианства навряд ли тенденциозно фабриковала или искажала данные, касающиеся общественного положения, так как для него они не имели важного значения. Важным считали не это: традиции изменяли или дополняли не в этой области. Это соображение дает нам возможность не считать заранее тенденциозными или фальшивыми данные, касающиеся социального состава раннего христианства, или по крайней мере не считать таковыми их преобладающую часть. Те данные, которые церковная традиция благодаря словесной памяти или определенным документам сохранила относительно профессии и общественного положения членов своих самых ранних общин, по существу в неизменном виде могли попасть в литературные произведения самого раннего христианства. Эти данные кажутся надежными источниками, такими, которые — даже если только через посредством выхваченных отрывков — отображают социальный состав христианских общин соответственно тогдашней действительности. Таким образом, исходя

из этой специфической точки зрения, ранняя христианская литература — мы не примем здесь во внимание проблемы и трудности, возникающие в других областях исторической разработки — кажется очень ценным, важным и главным образом очень достоверным источником.

Категорически необходимо указать на то, что с точки зрения нашей темы традиционное разделение ранней христианской литературы на каноническую и апокрифическую<sup>6</sup> не имеет отличительного значения. Апокрифические произведения<sup>7</sup> в первый период были такими же популярными и распространенными книгами, как канонические сочинения, более того, некоторые апокрифы в своей распространенности намного превосходили популярность отдельных канонических книг. В отношении происхождения и раннего распространения для апокрифической и канонической литературы были действительны одни и те же законы литературной жизни. Во всех произведениях, независимо от того, получили ли они позднее квалификацию соответственно „мерилу” (то есть каноническую) или их изъяти (то есть произведение стало апокрифом), сохранились традиции раннего христианства, и их формирование было определено одним и тем же взглядом, выработанным ими с одной стороны в отношении прошлого и с другой стороны в отношении собственной эпохи. Таким образом нельзя заранее провести границу в отношении ценности канонических и апокрифических книг, необходимо в равной мере использовать данные обеих групп источников.

То, что касается так называемых „языческих”, то есть стоящих вне христианства источников, стоящих кроме того и вне церковной литературы, то они с точки зрения критики источников нашей темы подпадают под иную оценку. Римские писатели, писали ли они на греческом или на латинском языке, которые вскользь упоминают о христианстве, представляли взгляды и воззрения высших слоев римского общества. Эти римские историографы, а также писатели и философы, яростно нападающие на христианство, укрываясь за стены языческих философий, несмотря на то, что сообщают множество ценных данных в отношении многих решающих проблем, настолько, что по многим вопросам истории раннего христианства мы можем обосновывать свои познания исключительно на их данные, именно в этом отношении, то есть в оценке классового и общественного положения христианских общин, могут быть использованы вследствие своей предвзятости и тенденциозной недооценки лишь при наличии соответствующей критики. Исходя из их собственного общественного положения в равной мере „варварским” показалось любое неэллинское и неримское направление, точно также как чернью являлись все неримские граждане, если даже они были свободными или состоятельными. Естественно, эта недооценка носила пропагандистические намерения и поэтому все-таки не могла слишком далеко оттолкнуться от действительности, в ином случае она потеряла бы свою достоверность. Она преувеличивала действительность в отрицательном направлении, но преувеличивала все-таки действительность, то есть

благодаря соответствующей трансформации может получить фактическую ценность как источник, во всяком случае она хорошо показывает, какие интересы и группировки стояли на фоне христианско-языческих споров и дискуссий. Их общие и вместе с тем тенденциозно недооценивающие данные, касающиеся социального состава христианских общин, мы можем в соответствующей форме оценить лишь в свете христианских данных, в этом отношении более объективных и более истинных.

С точки зрения нашей темы кажется почти безразличным результатом окончательного решения многочисленных литературных и хронологических проблем и проблем в области критики источников, возникших в связи с литературой раннего христианства,<sup>8</sup> безразлична также историческая или фиктивная сущность действующих лиц повествований и историй. Несомненно, что те общины, которые читали каноническую литературу, входящую в Новый завет, и длительное время использовавшие параллельно с ним на равных правах и пользовавшиеся большой популярностью так называемые апокрифические сочинения (то есть книги, позднее не освященные церковью, но доброжелательно настроенные и назидательные по своему содержанию), по, естественно, вместе с ними и те авторы, которые — известны ли нам их имена или нет — сочиняли и редактировали эти сочинения: все участники литературной жизни первоначального христианства верили в истину написанных данных, как в историческом смысле, так — и в этом отношении в еще большей степени — и в качестве притчей веры. Там, где не верили — мы могли бы привести для этого много примеров —, там они поправляли, исправляли. Описанные в литературных произведениях события, данные и мотивы отражали историческую действительность, если и не во всех деталях; но — и в этом мы по крайней мере можем быть уверенными — несомненно правдоподобно отражали *сознание о себе христианских общин, их сознание в отношении прошлого своего движения*. Иными словами в этих источниках мы находим либо факты, либо данные, считавшиеся фактами в то время, относительно социального состава ранних христианских общин. Даже эти последние, считавшиеся фактами, но возможно фиктивные данные, не могли отклониться слишком далеко от действительности или — если формулировать в более общем понимании — от типичного, в противном случае сочинение потеряло бы всю свою убедительную силу.

Таким образом те данные, которые приводит литература раннего христианства в отношении социального состава первых общин, сообщали верующим или *прямую правду*, или по крайней мере *типичное*. Это дает нам право, выделив единственный специфический аспект, проанализировать данные, почерпнутые из литературы раннего христианства, совершенно независимо от того, к каким результатам приводит в остальном литературная или историческая критика источников в исследованиях всего исторического процесса в целом, историчности его участников, хронологии событий и т.д. в частности. Мы можем сравнить свой метод скорее всего с так называемым „анализом содер-

жания” (content analysis), применяемым в современной социологии.<sup>9</sup> Как с соответствующей осмотрительностью это последнее, так и суммирование и оценка данных христианской литературы дают действительную общественную картину.

Естественно, если нашей задачей было бы изучение хронологии сочинений Нового завета, их отношений друг к другу, изучение их взятого в общественном толковании „Sitz im Leben” — то анализ должен был бы направить свое внимание главным образом на то, какая тенденция могла существовать для возможного измышления или упущения данных о профессии действующих лиц в отдельных сочинениях. Это, однако, увело бы нас слишком далеко, поскольку всякая такая постановка вопроса входит в более общие связи в области истории литературы и истории традиций, и поэтому должна бы опираться на многочисленные существенные предварительные результаты литературно-критических или литературоведческих исследований. Но решение взятой здесь на себя задачи независимо от этого создает возможности того, чтобы заново продумать много прежних вопросов, заново сформулировать много прежних ответов.

## II. Профессия апостолов

Древнехристианская литература считает первыми проповедниками христианской религии ближайших, непосредственных учеников Иисуса, выделенных для провозглашения новых учений „посланцев”-апостолов (*ἀπόστολος*). Чем занимались апостолы до приобщения их к Иисусу?

Судя по повествованиям евангелий первым по времени избранным учеником был Симон (под другим именем Петр) и его брат Андрей. Оба они были рыбаками (*ἄλιεύς*) в Галилее на озере Генезарет (Матфей 4: 18—20; Марк 16: 16—18). Они сами работали, не нанимали работников (смотри: „... Закидывающих сети в море...” Матфей 4:18). Об их низком положении свидетельствует провинциальная манера разговора Петра, то, что он говорит на диалекте, что потом привлекало на него внимание в Иерусалиме (смотри Матфей 26: 73).<sup>10</sup> Евангелийские тексты не упоминают имя их отца, и по всей вероятности именно поэтому измышляет Псевдо-Клемент не фигурирующую в иных источниках характеристику, что они были сиротами и выросли, голодая (Notiliae XII. 6),<sup>11</sup> что в еще более неблагоприятном виде рисует их материальное положение, чем евангелии.

Рыбаками были и два сына Зеведея — Иаков и Иоанн: они, однако, уже люди зажиточные: работали вместе с отцом, у них были батраки, то есть наемные рабочие, которым платили за их труд (*μισθωτός*, Марк 1: 20). Отрывок по всей вероятности более позднего апокрифического евангелия (Ев. Назареев фр. 33)<sup>12</sup> знает даже то, что они часто поставляли рыбу в дома первосвященников Аннаса и Каифаса, что означало довольно высокую общественную позицию. Судя по евангелию Иоанна, эти ученики после смерти Иисуса вернулись к своим сетям и лодкам

(21: 2); об этом же упоминает и одно апокрифическое евангелие (Ев. Петра 60).<sup>13</sup> Эти данные с поразительной прямоотой ставят сторонников Иисуса в один ряд со сторонниками и слушателями других палестинских, сирийских или финикийских пророков<sup>14</sup> того времени, интерес которых продолжался лишь до личного присутствия учителя, а после этого большее значение имела для них притягательная сила повседневной жизни.

Апостола Матфея Иисус призвал из мытного дома (*τελώνιον* Матфей 9: 9; Ев. Эбионитов фр. 1).<sup>15</sup> Отец церкви Клемент Александрийский отдельно упоминает о нем, что он был богат (*Quis dives salvetur* 13).<sup>16</sup> Другой апостол Леви, сын Алфея, также работал раньше в мытне (Марк 2: 14, Лука 5: 27); позднее этого Леви отождествляли с Матфеем. Апокрифическая литература приписывает это же самое занятие и апостолу Варфоломею (Ев. Варфоломея IV. 49).<sup>17</sup>

Как ремесленника, к тому же плотника, упоминает апокрифическая литература апостола Фому, которого, судя по легенде, Иисус продал одному индийскому торговцу как мастера, разбирающегося в изготовлении плугов, хомутов, телег, судов, весел и мачт, чтобы служить индийскому королю (*Acta Thomae* 2: 3).<sup>18</sup>

Апостол Павел, правда, не относился к числу личных учеников Иисуса, мы, однако, упомянем его для простоты дела здесь. Он происходил от свободных, по всей вероятности состоятельных родителей, имевших римское гражданство (Деяния 22: 28), и первоначально был мастером по изготовлению палаток (*σκηροποιός*); вместе с тем был разъездным-торговцем, поставлявшим свой собственный товар (смотри Деяния 18: 3 и 9 :3 и сл.), а это доказывает, что производство его было не очень маленьким, ведь если бы это было так, то он мог бы сбывать товар на месте.

Наши источники не сообщают занятия<sup>19</sup> других апостолов. Старинная традиция колеблется относительно числа апостолов. Число 12 является по всей вероятности не чем иным как цифрой, символически указывающей на двенадцать племен Израиля.<sup>20</sup>

Есть все основания предположить, что имена тех апостолов, которые в сочинениях были опущены из всех событий или остались с точки зрения их предыдущей профессии „пустыми“, были включены в число традиционных имен по всей вероятности в целях достижения символического числа 12. Различные христианские круги постоянно увеличивали новыми именами группу постоянных, достоверно традиционных имен. Характерно с этой точки зрения, что как Вавилонский талмуд (см. Санхедрин 43а), так и некоторые христианские апокрифические сочинения учитывают по имени в коллегии апостолов только пять-шесть лиц.<sup>21</sup> Может быть, конструированный, фиктивный характер „полного“, то есть, как видно, округленного перечня апостолов, является объяснением того, почему в традиции сохранилась память о первоначальных занятиях лишь нескольких ранних сторонников и учеников Иисуса (которых таким образом можно считать реальными и историческими). Это предположение хорошо согласова-

но с приведенной нами выше аргументацией относительно достоверности традиционных данных.

Гностическое сочинение на коптском языке „Две книги Йеу”<sup>22</sup> вкладывает в уста апостолов следующие слова, подключая рассказ к Матфею 19: 27 и сл.: „... Мы последовали за тобой от искреннего сердца; покинули отцов своих и матерей; *оставили свои виноградники и пашни; оставили свое добро*; оставили его королевскую светлость; и последовали за тобой. . .” (курсив мой. Г. К.). Несмотря на то, что эти слова звучат как бы литературно, они, исключая всякие сомнения, свидетельствуют о том, что их автор и его слушатели считали само собою разумеющимся традиционную картину, сложившуюся об апостолах как о людях первоначально состоятельных и изменила более раннюю традицию в крайнем случае в этом направлении.

Что говорят об этом критики христианства, которым совершенно очевидно хорошо была известна ранняя христианская литература? Кельс (по-латыни Celsus), который в 178 году написал всеобъемлющий памфлет против христианства<sup>23</sup> под названием „Правдивое слово” (*Ἀληθὴς λόγος*) — сохранившийся в тексте опровержения отца церкви Оригена, написанного около 230-х годов<sup>24</sup> — пишет об апостолах следующее: „Иисус приобрел себе десять или одиннадцать сторонников, самых ничтожных мытарей и лодочников. . .” (I. 62); или „. . . Он сам, пока был жив, склонил на свою сторону всего лишь десять ничтожных мытарей и лодочников, да и этих не до конца. . .” (II. 46). Кельс и здесь с пренебрежением и презрением пишет о христианах. Слова его явно искажают действительность, бранный эпитет не что иное как пренебрежение, презрение. Его данные, соответствующим образом оцененные, в конечном итоге все-таки совпадают с данными о профессиях, встречающимися в христианской литературе, и укрепляют наши сомнения в отношении достоверности того, что число апостолов составляло 12. Равнозначно работе Кельса и выступление императора Юлиана (*Contra Christianos* 199 и сл.; 226).<sup>25</sup>

Точно такую же картину вырисовывают наши единичные источники относительно общественного положения самого Иисуса и его отца. Канонические сочинения эту тему почти совсем умалчивают. Евангелии в истории рождения Иисуса совершенно не упоминают профессию его отца. Для этого по всей вероятности имелась достаточная причина: с популярной фикцией происхождения от Давида навряд ли было бы уместным это упоминание без того, чтобы не портить ее эффект. Мы получаем сведения в канонических сочинениях о занятиях его отца Иосифа только из беглых замечаний. Очень характерными являются описания событий, происшедших в назаретской синагоге. Судя по почти совпадающим словам Матфея (13: 55) и Марка (6: 3), присутствовавшие отнесли к толкующему в синагоге Иисусу с пренебрежительным замечанием: что он „сын плотника”, *resp.* „плотник” (*τέκτων*). Лука, который вообще был намного более возвышенным по своему стилю, в этой сцене (4: 22) просто называет его Иосифом без указания профессии. Можно предполагать, что коррекцию традиции

произвел Лука; данные Матфея и Марка кажутся достоверными, хотя нельзя определить, относятся ли эти слова к Иисусу или только к его отцу. Апокрифическая литература, в которой фикция давидовской генеалогии оттеснена на задний план, открывает свободный путь этой традиции, в результате чего много текстов упоминают о плотничестве Иосифа, например, Евангелие детства приписанное Фоме (13: 1).<sup>26</sup> Симон, бывший противником сторонников Иисуса, говоря об Иисусе, пренебрежительно бросает в глаза апостолу Петру на римском форуме: „сын плотника, и сам плотник” (Acta Petri II. 8, 23). Грамматическое построение выражения применялось в семитских языках в бранных, ругательных выражениях! Возможно, эта фраза является комбинацией слов Матфея (13: 55) и Марка (6: 3). Отец церкви Юстин также называет Иисуса плотником. Но мы встречаемся в апокрифической литературе и с явно тенденциозным, приукрашивающим изображением. Однако, эта тенденциозность, характерным образом, искажает в направлении богатства: отец Марии Иохаим „был довольно богат и, как правило, платил двойной (церковный) налог” (Protoevangelium Iacobi I, 1);<sup>27</sup> аналогичный текст в Талмуде: „Иисус: он был близок к королевскому двору” (Санхедрин 43a). В коптском христианстве была известна специальная апокрифическая книга о жизни отца Иисуса под названием „Иосиф, плотник”.<sup>28</sup> Необходимо отметить, что в последние десятилетия I в. до н. э. и в первые десятилетия следующего века плотники относились к самым богатым, пользовавшимся наибольшей популярностью слоям ремесленников, которые благодаря строительству Ирода и его потомков часто имели возможность получать государственные подряды вместе с представителями других строительных профессий.<sup>29</sup> Так что даже преувеличения и приукрашивания в данных, касавшихся общественного положения Иосифа, взяты не совсем с потолка. Это касается и апостола Фомы (см. выше).

Резюмируя, можно таким образом установить, что судя по традиции, наиболее приближенные сторонники Иисуса, да и сам учитель, происходили из числа галилейских рыбаков, мытарей и ремесленников. Первые сторонники, последователи призывного слова, явно подчиняясь своим интересам, бросили свои профессии и стали постоянными спутниками Иисуса. Начиная с этого времени, они жили на пожертвования. После смерти Иисуса многие вернулись к своим прежним занятиям. Наши источники не содержат данных, касающихся в связи с апостолами, иных профессиональных прослоек. А более поздние тенденциозные украшения искажают традицию лишь в направлении богатства.

### III. Профессии первых верующих

Среди самых ранних христиан, то есть среди симпатизировавших, примкнувших к Иисусу или к апостолам, главным образом на финикийской и мало-азиатской арене, даже на основании чрезвычайно скудных данных мы часто встречаемся с представителями различных ремесел.

Деяния апостолов выделяют из числа слушателей апостола Павла в городе Фиатира торговавшую багрянницей (*πορφυρόπωλις*) Лидию. В отношении имени необходимо пояснить лишь то, что мы находимся в стране Лидия (Деяния 16: 14). Павел в Коринфе оставался одно время в мастерской еврея из Понта, изгнанного<sup>30</sup> из Рима во времена императора Клавдия и занимавшегося изготовлением палаток, и его жены, и работал вместе с ними (сравни: Деяния 18: 1–3). Принадлежал к христианской общине, но был противником Павла некий медник Александр (*χαλκεύς* 2 Тимоф. 4:14–15). Между Антиохией и Иконией Павла сопровождал некий медник Хермогенес (*Acta Pauli et Theclae* 1).<sup>31</sup> Сочинение под названием Дидахе,<sup>32</sup> пользовавшееся в первые столетия каноническим авторитетом, советует общинам, если к ним приходит верующий с именем Господа и хочет поселиться у них, потому что он ремесленник (*τεχνίτης*), то пусть работает и пусть есть, но если у него нет мастерства, то так и в этом случае пусть заботятся о том, чтобы он не сидел без дела (Дидахе 12). Работников физического труда (*χειροτέχνης*) упоминает и отец церкви Юстин (*Apologia* II 10).<sup>33</sup> Судя по одному апокрифическому евангелию один больной человек обратился к Иисусу за излечением со следующими словами: „Я был каменщик и своими руками зарабатывал на хлеб; прошу тебя, Иисус, возврати мне здоровье, чтобы мне не надо было с унижением просить пищу как милостыню!” (Ев. Назареев фр. 10). В одном т.н. Евангелии детства к числу сторонников Иисуса примыкает один маляр. Павел обращается в ремесленных мастерских (*ἐργαστήριον*) города Филиппи (*Acta Pauli* 9). Сам Кельс также пишет о христианах приблизительно в таком же духе, сравнивая проповедников обших с осмеливающимися открыть свой рот в отсутствии хозяев шерстобитами, башмачниками, сапожниками и чистильщиками одежды (III 55); сравнение у него снова означает презрение: он хочет этим охарактеризовать непросвещенность и невежество проповедников.

Дух ремесленничества пронизывает те несколько мест Нового завета, в которых учителя веры побуждают с помощью авторитета веры к труду: „Кто крал, вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное...” (Ефес. 4: 27 и сл.); или: „... работать своими собственными руками” (I Фессал. 4: 11). Петр в финикийском городе Арадосе осуждает просящую милостыню женщину за то, что она приобретает себе на жизнь не трудом (*Pseudo-Clemens Homiliae* XII). Апостол Павел предупреждал одну из общин, чтобы члены ее не пренебрегали трудом: „Когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, то и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно (*ἀτάκτως*), ничего не делают, а суетятся. Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии (*μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι*), ели свой хлеб” (2 Фессал. 3: 10–12; курсив мой, Г. К.). Ясно, что это предупреждение принимает во внимание и иные аспекты: требует приспособления к миру и хочет прекратить устаревший, бессмысленный эсхатологический

„отрыв”, отчуждение от мира. Но все эти устремления отражают мышление Павла как ремесленника.

К этому же слою ремесленников мы можем причислить и мастера-корабельщика Артемона, которого крестил апостол Петр (Acta Pauli 10).<sup>34</sup>

В галилейской и иерусалимской среде наши источники выделяют из безызвестности декларированной массы верующих представителей иных слоев по их именам или профессиям: некоторых из числа мытарей (сборщиков пошлыны и налоговых чиновников) и солдат. Сам Иисус, хотя, цитируя высмеивавших его, про себя говорил: „... вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам...” (Матфей 11: 19). Кроме апостолов, отозванных от мытного стола, среди членов этого слоя у него оказалось еще много сторонников: „... многие мытари и грешники пришли и возлегли с ним и учениками его в доме Матфея (Матфей 9: 10). Сторонником Иисуса стал в Ерихоне староста мытарей (*ἀρχιτελώνης*) Закхаиос, что считалось уже почти наградой (смотри: Лука 19: 1 и сл.); эта должность соответствовала приблизительно должности главного сборщика налогов.<sup>35</sup> Иисус в одной из своих речей обратился к мытарям с особым вниманием. Он противопоставляет их фарисеям, профессиональным и официальным ученым религиозных положений; но сравнение это решается в пользу мытарей (Лука 18: 9–14). Наши источники и среди сторонников Иоанна Крестителя выделяют из неизвестности только мытарей (Лука 7: 29; но сравни в 3: 12–14 упоминание о солдатах), как таких, которые праведны: „Истинно говорю вам, — говорит Иисус перед церковной общиной — что *мытари и блудницы вперед вас идут в Царстве Божие*. Ибо пришел к Вам Иоанн... и вы не поверили ему, а мытари и блудницы (*πόρνη*) поверили ему...” (Матфей 21: 31 и сл., курсив мой. Г. К.). Ниже мы еще затронем экономическую и общественную позицию мытарей (сборщиков налогов), здесь мы укажем лишь на то, что соответственно тогдашним воззрениям евреев этот слой, который занимался деньгами, считался грешным и был исключен из официальной религии (однако, смотри аналогичную оценку и у Цицерона, *De officiis* I 42); именно поэтому в этих текстах слова „мытарь” и „грешник” (*ἄμωτολός*) почти закономерно фигурируют друг рядом с другом (Матфей 9: 10, 11: 19 и т. п.). Однако, их осуждение не является концепцией христианства. Когда Иисус очищает иерусалимскую церковь от торговцев и менял (*κολληβιστής — οἱ πωλοῦντες*), он делает это под знаком эсхатологического требования отрыва от мира, в интересах очищения религии от светских дел, и не перенимает презрение той эпохи к представителям этих слоев, ведь среди них были и его сторонники (смотри Матфей 21: 12–17; Марк 11: 15–19, Лука 19: 45–46).

В эллинистической среде такое же значение получает и торговая деятельность. Христианство не требовало у своих последователей отказа от своих занятий. „Чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво (*ἐν τῷ πράγματι* = „в дело-

вых отношениях”); потому что Господь — мститель за все это...” — читаем мы в одном из писем Павла (1 Фессал. 4: 6), а это означает, что „братья” потом продолжали свою торговую деятельность по-старому.

#### IV. Общественный фон некоторых парабол

Общественные корни христианства вскрывают не только данные, указывающие на профессию верующих, но и гораздо более „литературные” материалы древнехристианской литературы. Постоянной темой евангелийских притчей и парабол являются умножающееся имущество, ссудные сделки, стяжательство. Точка зрения разумеется не утвердительная или по крайней мере не утвердительная в значительной части случаев. Но, пожалуй, достаточно будет упомянуть, что выбор наглядного материала и сам по себе имеет значение источника, потому что освещает жизненный опыт, переживания повседневной жизни и, таким образом, и классовое положение людей, формирующих воззрения, принимающих параболы.

„Ибо, кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет” — читаем (Матфей 13: 12; Марк 4: 25), хотя в связи с верой, но несмотря на это, делая возможным такой вывод, что в этом случае точка зрения определена живым и непосредственным знанием природы (рыночной природы!) имущества и денег.

В Нагорной проповеди между прочим читаем: „Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя (*τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι*) не отвращайся!” (Матфей 5: 42). Далее: „И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же” (Лука 6: 34). Созвучное подтверждение этих слов имеется и в одном месте письма Иакова (4: 13—17): „Теперь послушайте вы, говорящие: сегодня или завтра отправимся у такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать и получать прибыль — ... всякое такое тщеславие есть зло”. Приведенные слова направлены к членам христианских общин и проливают свет на их общественное положение. С этой точки зрения безразличным является направленность взгляда — безразлично, осуждает или наоборот одобряет ли данное положение. Упоминание само как с отрицательной, так и с положительной точки зрения в равной мере означает одно и то же, ведь ситуация, на которую намеревается оказать влияние данное мнение, сама независима от этого мнения. Таким образом историческая ценность источника заключается в самом факте упоминания, а никак не в безусловно субъективном „волюнтаризме” оценки ситуации.

До сих пор мы рассматривали главным образом данные, которые касались нижней полосы общественного спектра раннего христианства. Это, однако, еще не весь спектр. Довольно значительная часть наших данных касается людей, более богатых, чем слой производителей и торговцев, людей свободных и располагающих небольшим имуществом.

Обзор относящихся к этому источников мы в этот раз начнем такими отрывками текстов, которые носят более общий характер и поэтому пригодны для того, чтобы всеобъемлющим способом осветить взгляды и опыт их авторов в целом. Эти источники в большей своей части также параболы.

Одной из наиболее известных притчей Нового завета является парабола, посвященная талантам. Две редакции текста (Матфей 25: 24–30 и Лука 19: 11–27) показывают много поучительных отличий. Уехал один благородный человек и передал своим рабам денежную сумму — у Матфея 5, 2 и 1 талант соответственно, у Луки — по одной мине (1 талант = 60 мин). У Матфея один из рабов удвоил 5 талантов, второй раб удвоил два таланта, а третий один талант закопал и так вернул обратно без умножения. У Луки один из рабов удесятирил эту сумму, второй упрятерил, а третий не пустил в оборот, так что и не умножил ничем. Господин, возвратившись домой, вдохновенно восхвалил первого раба, второго раба хвалил в меньшей степени, но все же восхвалил, а третьего наказал: „Лукавый раб и ленивый! Ты знал, что я *жну*, где не сеял, и собираю, где не рассыпал. Поэтому надлежало тебе отдать серебро мое торгующим; и я, придя, *получил бы мое с прибылью*” (курсив мой. Г. К.).

Социологическая оценка этой притчи не вызывает особых трудностей. Рабы символизируют христианских верующих. Те рабы более преданные, кто лучше умножают имущество своих хозяев — в притче оставленные им деньги. Безразлично, что речь здесь в конечном итоге идет о вере: не может быть случайным и то, какими сравнениями освещают дела веры; сравнение говорит что-либо о вере лишь тому, кто может понять и оценить его заурядное значение и кто отождествляет себя с его этикой. На фоне этой притчи стоит тот историко-экономический факт, что в древности наиболее интенсивной, обеспечивающей внезапное обогащение формой накопления была торговля (торговля товарами или деньгами). Этот опыт появляется в параболе в качестве религиозно-этической истины. Но такой подход обнаруживает и классовые корни. Таким образом здесь перед нами проявляется общественный опыт и мировоззрение тех, кто и сами живут в условиях торговли, в экономических условиях умножения имущества.

„Слуги” или иначе „рабы” притчи — употребленное здесь греческое слово *δοῦλος* может иметь оба эти значения (т. е. его значение недифференцировано) — не могут быть включены в встречавшееся в общественном мнении и ныне уже практически устаревшее и схематическое представление о рабовладельческом обществе. *Эти слуги — самостоятельные производители, личная зависимость которых сочетается с хозяйственно-производственной независимостью.* Общественный фон этой притчи очень далек от того, чтобы видеть в нем проекцию традиционно предполагаемой идеологии<sup>36</sup> рабов (если таковая вообще существовала): она предполагает такой общественный слой, который наряду с определенной личной зависимостью имел право на

самостоятельное управление имуществом, на *самостоятельные экономические действия*.

Одно апокрифическое евангелие, возникшее в еврейской среде, добавляет к приведенной параболе Матфея следующее — судя по словам отца церкви Евсевия, сохранившего цитату: „Однако сохранившееся до нас евангелие, написанное на еврейском языке, осыпает бранью не того, кто спрятал талант, а того, кто расточительно живет. Потому что у господина было трое слуг. Один убавлял имущество господина с легкомысленными женщинами и флейтистками; второй умножил прибыль; и третий был тем, кто спрятал таланты. Поэтому одного приняли с радостью, второй получил лишь брань, а третий был заключен под стражу. Я считаю, что у Матфея брань, которая, судя по словам, касалась того, кто ничего не сделал, в действительности относилась не к нему, а в качестве ссылки на первого, который кутил и пил среди пьяниц”. (Ев. Назареев фр. 18 = Eusebios, Theophania ad Mt. 25: 14 sqq).<sup>37</sup>

Если мы внимательно прочитаем апокрифический текст, то станет ясным, что он по сравнению с рассказом Матфея и Луки является вторичным, принужденным переосмысливанием. Традицию, которую можно обнаружить в более живой форме у Матфея и Луки, это изложение старается толковать в только-лишь этическом и в только-лишь символическом смысле. Поэтому пренебрегает разницей в значении между теми, которые, правда, умножают имущество, хотя и не в равной мере, поэтому не может быть одинаковым и оказанное им уважение. Все это с противоположной стороны может подтвердить наше восприятие, а именно, что притча Матфея и Луки может быть использована и в качестве общественно-социологического источника.

Изображение общества, аналогичное притче о талантах, можно прочитать и из сравнений Иисуса о Царствии небесном, по тексту Матфея. Здесь Иисус сравнивает трансцендентальное царство спасения в частности с тремя вещами: с кладом, зарытым на пашне, в интересах приобретения которого человек продает все свое имущество и на это покупает землю, чтобы приобрести сокровище; далее к торговцем, ищущим жемчуг в дальних странах; и в заключение с сетью, заброшенной в море (смотри Матфей 13: 44—52). Аналогии этих сравнений указывают на те же самые общественные прослойки — во всяком случае на более состоятельные по их имущественному положению! —, как и в проанализированном выше примере. Здесь мы имеем возможность взглянуть на систему *общественных ценностей* (values) христианских верующих, а такими являются: земля, торговые товары, производство.

„Пастырь” (*Ποιμήν*) Гермы, это возникшее в середине II в. н. э. и пользовавшееся очень долго большим авторитетом христианское сочинение,<sup>38</sup> в одной притче, которую автор по всей вероятности написал в качестве пандана Матфея 21: 33—44 (Similitudines V. 2, 1—8), говорит об одном владельце виноградника, который поручил виноградник своему рабу, чтобы тот огородил его. Раб кроме того даже

вскопал виноградник и очистил его от сорняков. Владелец, возвратившись домой, освободил в качестве награды раба и сделал его сонаследником своего сына.

Это является характерным примером постепенного отодвигания на задний план и распада рабовладельческих отношений, который начался еще в начале эпохи империи.<sup>39</sup> Самостоятельно участвующий в производстве раб рано или поздно становился свободным и сонаследником, во всяком случае благодаря собственному земельному участку то есть *colonus*, колон. В этих притчах на христиан всегда указывает фигура *освобожденного раба*, того раба, который в экономическом отношении собственно говоря уже самостоятелен, или который может быть лично уже независим и располагает определенными материальными средствами.

Если принять, что Матфей 21: 33—44 и Герма Sim. V. 2, 1—8 могут быть противопоставлены друг другу как выражения латентной полемики, то сопоставление двух текстов обещает еще и иные выводы и уроки: может пролить некоторый свет на изменения в области рабовладения, происшедшие в период между I и II столетиями. Дело в том, что в евангелии Матфея образцовым героем, положительной темой притчи является владелец виноградника. Люди, которым он поручил заботу о винограднике, сдав его им в аренду, отказались уплатить арендную плату, и убили работников, посланных к ним владельцем виноградника, более того, убили даже его собственного сына. Производство и в этой параболе осуществляется не с помощью рабов, а с помощью арендаторов, но отношения между владельцем и арендатором, то есть между собственником и рабочим, враждебные: эти отношения являются выражением того кризиса, который сделал обработку земли рабами дефицитной, неблагоприятной — потому что в ней не были заинтересованы производители. В римской империи экономическая жизнь отвечала на это массовыми освобождениями рабов, увеличением числа колонов уже в эпоху Августа, который именно в интересах ограничения этого процесса вынужден был ограничить возможность освобождения рабов.<sup>40</sup> На практике, однако, все больший перевес получали новые производственные отношения и притча Гермы отражает уже это новое положение, показывая как христианского примера — освобожденного раба, скажем, колона).

После сказанного мы поймем все общественное значение одного отрывка евангелиев, имеющего центральное значение, однако! в этой связи еще совсем не удостоенного оценки. Речь идет об иисусовском предупреждении, обращенном к богатому юноше. Его содержат все три синоптические евангелия: Матфей 19: 16: 26; Марк 10: 17—27; Лука 18: 18—27. Согласно этому Иисус требует от богатого юноши, намеревающегося присоединиться к нему, чтобы тот кроме соответствия определенным этическим требованиям продал свое имение раздал его нищим. Юноша, услышав это слово, отошел с печалью, „потому что у него было большое имение”. Тогда Иисус обратился к своим ученикам со словами „Трудно богатому войти в Царство

Небесное... Удобнее веревке (читай: *κάρυλος* „веревка”, вместо живущего в традиции *κάρμηλος* „верблюда”)<sup>41</sup> пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Небесное... *Услышав это, ученики его весьма изумились*, и сказали: так кто же может спастись? ...”. (Курсив мой, Г. К.) В этой связи мы спокойно можем отбросить некоторые слабые, против богатства направленные нюансы первой части рассказа. Сущность здесь заключается не в этом. Сущность: *остолбенение* (у Матфея) или *изумление* (у Марка) и отражающий это вопрос: Таким образом, если не богатые, то кто может спастись? Ученики, апостолы, которые — как мы видали — и сами оставили кое-какое свое богатство и имущество вследствие присоединения к Иисусу, изумлены тем, что учитель решительно отказывает богатым в возможности спасения. „Так кто же может спастись?” — спрашивают они, и этот вопрос выдает их с головой: все еще богаты или были богатыми раньше *все те*, кто хочет спастись во Христе. Таким образом те, кто ищет спасения в христианстве: „*богачи*” (*πλούσιος*).

Одна из парабол евангелия Матфея (22: 1–14; сравни: Лука 14: 16–24), посвященная царской свадьбе, рассказывает, что царь пригласил на брачный пир своего сына званых, которые однако не пришли: „... кто на поле свое, а кто на торговлю свою”(!); на что царь приказал своим рабам, чтобы те встали на распутья и собрали „и злых, и добрых”, без выбора. У одного человека, однако, не было брачной одежды! Царь приказал выбросить его во тьму, „для плача и скрежета зубов”. Ясно, что и это параболы, и не прямая общественная позиция; вывода из нее мы все же сделать можем. Не оказались достойными пира (то есть: спасения, предлагаемого христианством) те, кто занимались лишь „усадьбами” и „заработком”, однако, не был достоин его и тот, у которого не оказалось „брачного платья”. „Избранные” помещаются между этими двумя имущественными крайностями: могут быть из числа тех, кто смог оставить — существующие! — имения и заработки, у которых таким образом были какие-то корни в мире, у которых были „брачные платья”.

## V. Богачи среди верующих

Евангелии часто изображают в конкретных — во всяком случае в литературном смысле конкретных — лицах многих представителей более богатых слоев, но мы находим несколько относящихся к этому вопросу данных и во многих иных книгах Нового завета и древнехристианской литературы.

К числу первых сторонников Иисуса относится некий сотник (*εκατόνταρχος*) из города Кафернаум (Матфей 8: 5–13; Лука 7: 1–10), с которым — или возможно с другим участником аналогичного по содержанию „чуда”? — мы познакомимся и как с „царедворцем” (*βασιλικός*, Иоанн 4: 46). Тайным приверженцем Иисуса является староста по имени Никодим (*Ἰσχυρὸν*), один из фарисеев (Иоанн 3: 1). Этот мужчина, один из главных действующих лиц так популярного

в средние века Евангелия Никодима,<sup>42</sup> принесет на тело Иисуса 100 мер (*λίτρα*), то есть около 50 кг смеси мирры и алоэ (Иоанн 19: 39), что указывает на то, что он был довольно состоятельным человеком! Иисус был в гостях в доме богатого фарисея (Лука 14). Его сторонником был и другой староста Иаирос (Марк 5: 21 и сл.; сравни Матфей 9: 19 и сл.; Лука 8: 40 и сл.). В городке Вифании в доме прокаженного одна женщина вылила на головы сидящих за столом ароматное масло; ученики возмущались и негодовали против расточительства, однако, Иисус сделал им замечание (Матфей 26: 6–13), заявив в частности следующее: „...она доброе дело сделала для меня. Ибо нищих (*πτωχός*) всегда имеее с собою, а меня не всегда имеее...”. По Иоанну (12: 1 и сл.), аналогичный случай произошел и в доме Лазаря, Марфы и Марии, где Марфа смазала ноги Иисуса фунтом нардового масла, оцененного Иудой, кассиром коллегии апостолов (сравни Иоанн 12: 6) в 300 динариев. Захоронение Иисуса произошло благодаря готовности к пожертвованию одного старосты, аримафейского богача (Матфей 27: 57, Марк 15: 43; Лука 23: 50, Иоанн 19: 39; ев. Никодима 11, 3).

В связи с имуществом апостола Павла нам известно замечание иерусалимских пресвитеров, которые предполагают о нем, что он сможет оплатить расходы на ритуальное очищение четырех юношей (Деяния 21: 24).

По существу аналогичное положение наблюдается и в других городах. В городе Кесарии сторонником апостола Петра становится италийский сотник по имени Корнилий (Деяния 10: 1 и сл.). В доме матери некоего христианина Марка мы находим служанку (Деяния 12: 13). В Коринфе начальник синагоги (*ἀρχισυνάγωγος*) становится христианином (Деяния 18: 8). В Фессалонике к Павлу присоединились многие из числа „знатных женщин” (Деяния 17: 4); точно также и в Бероя (Деяния 17: 2); на Кипре принял христианство высокопоставленный государственный чиновник (*ἀνθύπατος* = proconsul, Деяния 13: 12). Павел обращает в христианство в Риме всадников и сенаторов (Acta Petri II 1, 3).<sup>43</sup> Среди верующих упоминают афинскую знать (Деяния 17: 34); темничного стража (*δεσμοφύλαξ*), то есть опять государственного чиновника (Деяния 16: 27–33). По всей вероятности в Риме один очень богатый человек под влиянием Петра завещает свое имущество в пользу христиан (Acta Petri I). В Эфесе сторонником Иоанна является *στρατηγός* города, очень состоятельный человек (Acta Iohannis 18).<sup>44</sup> В Риме Павел приобретает сторонников в самом императорском доме (Acta Pauli II 1), что — принимая во внимание политически щекотливую сущность дела — навряд ли было измышлением. Принимает христианство высокопоставленный вельможа царицы Ефиопской Кандакии *ἐννοῦχος* ... *ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάστρης αὐτῆς*, Деяния 8: 27). Среди сторонников апостола Фомы в Индии мы находим близкого родственника царя и высокопоставленных придворных (Acta Thomae 62; 82 и сл.). Одна очень богатая римлянка, из своего приобретенного блудом имущества (sic!) послала в подарок Петру 1000 золотых и тот принял это пожертвование (Acta Petri II 9, 1).

Псевдо-Клементские документы пишут о Клементе Римском, что он провел свою юность в высокопоставленных и богатых римских кругах (Номіііае XII). Бывший сверстник Ирода (Ирод I, Агриппа) по играм принял христианство в Антиохии (Деяния 13: 1). Епископ Святой Поликарп, погибший смертью в Смирне, судя по мартирологу, восходящему к середине II столетия, содержал по крайней мере двух рабов. Христианские миссионеры бывали регулярно в таких домах, в которых протекала богатая, раздольная жизнь (сравни Деяния 16: 14; и письма, Римл. 16: 10–11; 2 Тимоф. 1: 16; 1 Коринф. 1: 11. 16 и т.д.). Богачи по всей вероятности играли в христианских общинах такую значительную роль, что отец церкви Клемент Александрийский написал в качестве объяснения к одному отрывку евангелия, синоптический параллель которого (Матфей 19: 21–26) мы выше уже приводили, т.е. ко по существу аналогичному тексту у Марка (10: 17–31) специальный труд под названием „Какой богач спасается?“ (*τίς ὁ σωζόμενος πλοῦσιος*; = = *Quis dives salvetur?*).<sup>45</sup>

Нет сомнений в том, что довольно значительная часть приведенных выше данных имеет окраску легенды, и некоторые из них наверно выдуманы. Имеются, однако, среди них и данные, которые можно принять и с исторической точки зрения. Однако, на горизонте нашей темы представляют интерес и остальные, ведь если не что иное, то они по крайней мере показывают тенденцию придумывания данных. Это вместе с тем выдает и энергичные стремления христианских общин к тому, чтобы с помощью этих притчей заполучить помощь и более богатых и благородных чем они сами слоев. Кажется бесспорным, что христианская пропаганда имела успех среди представителей более высоких общественных слоев.

Один апокрифический текст, отображающий портрет нравственного христианина, очень характерным образом замеряет направление общественной ориентации христианства. Произведение осуждает противящихся вере богачей. „Богач не выполняет мой приказ, а чванится своим богатством... Если кто-нибудь, кто не богач, но имуществом (кое-каким) все же располагает (и) дает из него нуждающимся и (бедняку): того человека будут называть благочестивым. (*Epistola apostolorum*<sup>46</sup> фр. 46 [57]) В этом смысле настоящий христианин, типичный христианин тот, у кого кое-какое имущество все же есть и это имущество он делит со своими собратьями. К числу плохих поступков относит „Пастырь” Гермы (*Mandata VIII, 1, 3*) „щеголянье богатством”, что указывает на то, что в общине и это могло случиться: были такие, у которых была возможность щеголять своим богатством. Каноническое письмо Иакова также выступает против тех, кто — из числа членов христианской общины! — „роскошествовали на земле и наслаждались”, и „которые удерживали плату у работников, пожавших поля” (Иаков 5: 4–5). Эта точка зрения делает понятным и нападающие на богатство заявления ранних христианских сочинений, которыми подробно мы не занимаемся.

## VI. Рабы

Наши источники почти полностью умалчивают о том, были ли в ранних христианских общинах рабы, понимаемые в традиционном смысле этого слова. Среди христиан, упоминаемых по их профессиям, мы не находим ни одного раба. Это по нашему мнению решает вопрос: среди социальных составных элементов христианства рабы не могли играть более или менее существенную роль.

Это можно подтвердить и с другой стороны. Сравнительно рано мы можем встретиться в древнехристианской литературе с такими поучениями, которые дидактически обсуждают положение рабов (в каноническом собрании писем, смотри, например, 1 Петр 2: 19, 1 Коринф. 7: 21—23, Галат. 3: 28; Эфес. 6: 5—8; Колосс. 4: 1; Тимоф. 6: 1—2; Тит 2: 9). Однако это дидактически развернутое мнение побуждает рабов только к повиновению, призывает их не изменять своего положения. Они должны ожидать от своих хозяев в крайнем случае человеческого обращения. Будет грубой ошибкой оценивать эти поучения как стремление, прямо направленное на консервацию рабовладения. Это не что иное как равнодушие христианства к общественному состоянию мира сего, тот подход, о котором мы говорили выше, в наших замечаниях критики источников. Это учение однако, все же свидетельствует об общественном положении: из нее становится ясным, что рабы, если среди них вообще были христиане, не могли составлять в ранних общинах такого слоя, который мог бы оказать значительное влияние на христианские общественные воззрения. Таким образом общественный фон христианского движения и идеологии означали не рабы, и даже не вопрос о рабах. Христианство было не религией рабов.

## VII. Религия мелких товаропроизводителей

Оценивая приведенные выше данные, надо прийти к такому выводу, что по единогласному, безоговорочному свидетельству источников христианские учения с самого начала завоевали свободных, располагающих кое-каким имуществом и средствами производства (а иногда и рабами) товаропроизводителей или лиц, устроившихся в товарном производстве: более низший слой рыбаков, лодочников, различных ремесленников, торговцев и откупщиков (мытарей, сборщиков пошлины). Эти мытари по своей классовой принадлежности собственно сродни наиболее низшим слоям торговцев, профессия их в конечном счете не что иное как торговля деньгами; гражданско-правовое положение их в Палестине, вернее, отсутствие у них общественного престижа, объясняется специфическими традициями.

Выше, во II, III и IV разделах, мы привели около 70 данных („упоминаний”), связанных с светскими занятиями христианских верующих; около двух третей этих данных касалось перечисленных выше более низших слоев.

Общим специфическим признаком этих групп и слоев является то, что: 1. они были *юридически свободными*, полноправными гражданами, а в организации римской империи, нередко и римскими гражданами; 2. *располагали средствами производства*; 3. принимали участие в *товарном производстве*; 4. держали или во всяком случае могли держать рабов; 5. сравнительно *невеликим* был объем их *имуществва*.

Все это лучше всего может быть выражено термином *мелкого производителя*.<sup>47</sup> Рыбаки, например, составляли в Палестине одну из наиболее характерных групп товаропроизводителей вследствие довольно значительного экспорта соленой рыбы из страны в течение длительного времени. . . . То же самое можно сказать и про аналогичных ремесленников Малой Азии.

Вместе с тем притяжение христианства распространилось и на более богатые и более родовитые слои. Помощь или присоединение таких лиц — о которых говорит почти одна треть перечисленных выше данных („упоминаний”) — собственно говоря могли быть случаями, которые *учитывались и пропагандировались каждый в отдельности*, поэтому мы встречаемся так часто с „конкретными” именами и данными в категории более состоятельных.<sup>48</sup>

С мелкопроизводственными корнями христианства связан и тот хорошо известный факт, что движение долгое время распространялось главным образом в городах, да и среди городов прежде всего в крупных торговых и ремесленных центрах. Сельское и сельскохозяйственное население, в особенности в отсталых, самоснабжающихся районах с почти натуральным хозяйством (какой могла быть к примеру, чтобы остаться в очаге христианского движения, в Палестине — Галилея), осталось незатронутым идеями христианства: просто потому, что место, занимаемое ими в общественном производстве, не было аналогично месту описанных выше слоев мелких товаропроизводителей. Таким слоем были в Галилее *am ha-'areš* („Народ земли”).<sup>49</sup> На это явление указывает общеизвестное изменение значения латинского слова *paganus* из „сельского жителя” в „язычника”. Даже рассказы, провозглашающие большое число верующих, но выдающие правду именно вследствие своих обобщений, или, например, странная попытка соглашения у Иоанна 4: 45, не смогли предать забвению неудачу Иисуса в Галилее (сравни: Матфей 13: 53—58; Марк 6: 1—6; Лука 4: 15—30), память о ней сквозит в тексте биографии. Из-за этого укоряет Иисус (сравни Матфей 11: 20) три важнейших поселения Галилеи (Хоразин, Вифсаиду, Капернаум), несмотря на то, что традиция локализирует и чудеса в эти места. Однако в настоящих городах (таких, как например, Ерихон, сравни Матфей 20: 29 и сл.), он всегда имел успех. Поэтому фигурирует, хотя — пожалуй, за исключением одного случая (Матфей 15: 21—28) — всегда с бросающимися в глаза преувеличениями, среди его сторонников население двух крупных финикийских торговых городов Тира и Сидона (сравни: Матфей 11: 22; 15: 21; Марк 3: 8; 7: 24.31; Лука 4: 26.27; 6: 17); поэтому вынужден он (*δεῖ*) уйти в Иерусалим (Матфей 16: 21), где действительно имеет огромный успех (сравни

Матфей 21: 1 и сл.). Все семь церквей Апокалипсиса (Эфес, Смирна, Пергам, Фиатира, Сардис, Филадельфия, Лаодикея) были крупными торговыми центрами восточной части эллинистическо-римского мира. Даже известное письмо Плиния, которое он в качестве бифинийского проконсула послал императору Траяну в связи с гонением на христиан, несмотря на то, что является одним из первых документов о распространении христианства в селах, дает своим изложением почувствовать, что базу новой веры надо искать в городах: „Не только в городах, — пишет он (Ерист. X 96), — но и в селах и на хуторах распространилась зараза этого суеверия...”. Хотя и случайно, но в этой взаимосвязи становится почти символическим то обстоятельство, что среди сторонников Павла в Риме был один верующий, который носил имя Урбанус („городской” Рим 16: 9).

Размеры имущества членов слоя мелких производителей, объем их производства, как правило, не достигали, не могли достигать тех размеров, которые обеспечивали бы им в организовывавшихся в то время на востоке римской мировой империи рамках сохранение в экономической жизни,<sup>50</sup> характерной для которой были новые факторы. Этими новыми факторами в частности были: энергичное развертывание *территориального распределения труда*; увеличение государственных поставок; централизованное экономическое управление, оказывавшее на местную экономическую инициативу иссушающее влияние.

Завоевания Рима и даже его надвигающаяся тень, означали для восточных стран начало новой эпохи. Эти обстоятельства создали для них *мировой рынок*, решающее отличие которого от позднейших мировых рынков заключалось в том, что *он был мировым рынком лишь в географическом смысле, а в политическом отношении оставался во всех отношениях внутренним рынком*: фактические внешнеторговые связи римской империи несмотря на все возрастающий их объем не играли решающую роль в товарообороте в целом. Таким образом товарообмен между восточными и западными провинциями организовывался *под руководством военно-чиновничьего аппарата Рима* и в конечном счете осуществлялся в интересах центральных территорий. Внутренний рынок непременно принес с собой территориальную специализацию производства. Территориальное распределение труда обеспечивало местной экономической жизни только частное значение и снабжение решалось в первую очередь товарами дальних поставок. Таким образом сложилось такое специфическое положение, что в то время как уровень экономического развития всей империи в целом повышался, в это же время внутри отдельных частей империи — и почти везде — местные производительные силы переживали серьезный кризис. Замедлилась дальнейшая имущественная дифференциация населения, до некоторой степени ограничилась возможность повышения, и в результате налоговой системы и экономической политики империи в материальном отношении произошла *энергичная нивелировка вниз*, прежние политико-иерархические формы общественных раз-

личий превратились при новой форме господства в пустую формальность. В римском государстве, в отношении к римскому государству, любой иудей является лишь жителем провинции; не слишком богатый каменщик, если он по своему рождению был римским гражданином, может быть пользовался большими правами, чем весь аппарат самоуправления еврейского государства (сравни чрезвычайно поучительную с этой точки зрения предысторию римского плена Павла, Деяния 21 и сл.). Нивелирование вниз в силу необходимости означало выравнивание на более низшем уровне свободных граждан — мелких производителей. Одновременно с этим процессом на этот уровень поднялись рабы и довольно значительные слои освобожденных как экономически (хотя в этом отношении немного меньше), так и юридически. Таким образом общественная база идеологии свободных граждан — мелко-товарных производителей в экономическо-политических рамках римской империи безусловно расширялась непрерывно и их судьба превращалась в типичное общественное предназначение.

Наши источники односмысленно изобличают, что слой либертинов (*libertinus*)<sup>51</sup> склонен был принять эту идеологию. Тацит упоминает о том, что в 19-м году на основании решения сената на острове Сардиния были поселены 4000 *libertinus*, потому что они были сторонниками египетского и еврейского культов (*Annales* II 85). Самыми энергичными противниками первых иерусалимских христиан, которые решительно выступили против апостола Стефана (Деяния 6: 9), были *libertinus*, и из этого следует, что из числа тогдашних палестинских движений их точка зрения стояла по всей вероятности ближе всего к христианству и так могли они превратиться из числа лиц с близкими взглядами в непосредственную, так сказать внутреннюю оппозицию; больше всего отталкивают друг от друга не в корне различные, а расходящиеся лишь в определенных пунктах взгляды. Освобожденные рабы могли стать основной базой христианства и аналогичных движений. Немного позднее Тертуллиан уже совершенно открыто пишет об этом слое в связи с языческими жертвоприношениями: „Рассмотрим теперь, как должны поступать рабы и свободные, находящиеся на службе хозяев, патронов и старост, если эти (последние) совершают жертвоприношения...” (*De idololatria* 17);<sup>52</sup> или в связи с постепенным повышением в чинах, в связи с *cursus honorum*: „Христианин может пройти этапы чинов и рангов, он не имеет права только совершать жертвоприношения...”. На заднем плане этой постановки вопроса и ответа стоит уже другой этап истории христианства. На первый план выходят проблемы приспособления к миру. Однако слова Тертуллиана, даже принимая это во внимание, указывают на то, что роль *libertinus* была довольно значительной в христианских общинах и в церкви.

Решающим обстоятельством, которое в рамках римской мировой империи определяло общественное положение слоя мелких производителей, и в результате этого их воззрения и жизнеощущение, несмотря на любое возможное индивидуальное возвышение — была не-обеспеченность существования. Необеспеченность существования, ко-

торая подняла на уровень мировоззрения непрочность экономического положения, непрестанно заново рождавшийся страх перед разорением и деклассацией.<sup>53</sup> Для мелкособственнического, мелкотоварного производства, в частности в низших имущественных категориях, во всех товарных обществах непрочными являются перспективы, если их не охраняют мероприятия экономической политики, точнее, экономическая политика государства: эта производственная форма в принципе функционирует в рамках и по законам свободной конкуренции, а свободная конкуренция — поскольку собственность средств производства в силу природы вещей может быть отчуждена — воздействует в направлении большой концентрации производства и собственности и может таким образом привести к массовому разорению мелких производителей, причем чем крупнее организация, в которой она функционирует, тем чаще это случается. Экономическая структура римской империи как в сельском хозяйстве, так и в кустарной промышленности, и даже в торговле, благоприятствовало крупным предприятиям, потому что они могли включиться в распределение в общеимперийском масштабе; но разоряла мелких производителей, способных только к обеспечению местного рынка. Закономерной судьбой галилейских рыбаков, лодочников, и даже находившихся на службе государства откупщиков (мытарей), которые все были в более неблагоприятном положении, чем, например, их италийские товарищи — была экономическая неопределенность, экономическая неуверенность, точно также как и судьба кустарей Малой Азии или Греции. Из жизнеощущения, их общественное сознание поставило это в центр, именно это абсолютизировало оно в фантастической форме.

Страх „конца” и его специфическая форма — ожидание „конца” — происходят из сознания неуверенности, неопределенности. Евангелие Луки в одной притче (7: 36—50) сравнивает сторонников Иисуса с должниками: чем больше у кого-нибудь долгов, тем больше будет он любить Иисуса. Прямой смысл этого сравнения выдает все. Сознание неопределенности, неуверенности (и, добавим к этому, его исторически единичное проявление — „любовь к Иисусу”) были вызваны объективными закономерностями экономической жизни. Во многом аналогию этого показывает нам Эпикур или философия Стоа, внезапно также ставшая популярной и распространившаяся на все общество. Не случайно, что из числа античных философских источников христианской идеологии именно эти два направления имеют наиболее выдающееся значение.

Влияние экономических законов, стихийно формирующих сознание, еще увеличивалось в восточных провинциях в результате экономической и налоговой политики римского государства, которая усугубляла экономическую подчиненность беспощадностью правового порядка, и в результате того, что государство римскими солдатами душило все движения, казавшиеся враждебными. В восточных провинциях — но в определенной степени и в самой стране, также на западе — под римским орлом все, в особенности средние или низшие

общественные слои должны были чувствовать себя в полной неуверенности. Поэтому могло случиться, что по-восточному фантастическое сознание низшего общественного слоя, начавшееся распространяться с востока, в течение нескольких столетий пронизало все римское общество и превратилось в самую распространенную идеологию. В парадоксальной формулировке: в пределах римской империи типичную общественную судьбу олицетворяли кустари-ремесленники и мелкие производители восточных провинций.

### VIII. Эсхатология и ее общественный фон

Христанство начало свою карьеру в форме *еврейского религиозного движения*. Иисус и сам провозглашал: „Я послан только к погибшим овцам дома Израиля” (сравни Матфей 15: 24); „Не думайте, что я пришел нарушать (действие) Закона (Моисея) или пророков; не нарушать пришел я, но исполнить (*πληρῶσαι*) . . .” (Матфей 5: 17). Название „христианин” также родилось лишь в греко-римском мире; апологетам христианства до самого конца непрестанно приходится защищаться против того утверждения критиков, что между христианами и евреями нет разницы; это пишет о них Кельс, и даже в середине IV столетия так мог писать о них император Юлиан: „Галилеяне (*sic!* = = христиане) говорят, что отличаются от теперешних евреев, но именно они настоящие израильтяне, которые находятся в согласии с (учениями) пророков и в гораздо большей степени чем другие следуют Моисею и чудесам, последовавшим вслед за ним в Иудее” (*Contra Christianos*). Движение Иисуса исторически разместится среди тех еврейских религиозных — мессианских-эсхатологических движений, о которых более или менее полные сведения сохранились в исторических произведениях Иосифа Флавия и в отдельных ссылках Нового завета; об одном из этих движений ясную картину обрисовывают найденные недавно документы эссенской общины, проживавшей в городах Сирии и на берегу Мертвого моря.

Об этих движениях, которые сложились под воздействием ознакомленных в разделе VII общественных „предопределений”, как правило, говорится достаточно для того, чтобы мы чувствовали себя освобожденными от обязательства, дать детальное описание истории событий. Две характерные их черты, однако необходимо осветить, хотя и коротко, поскольку они определили *религиозный* характер христианского движения.

С одной стороны, эти движения, естественно, никогда не имели политической программы, в еще меньшей степени ставили они перед собой общественно-экономические цели. Они были не революциями, несмотря на то, что некоторые из них *вспыхнули в чуть не революционной ситуации*.<sup>54</sup> Среди их целей, в особенности, что касается иудейских движений, самой чистой и наиболее сознательной была *враждебность* по отношению к *Риму*, но характерно, что для превращения ее в большую, тотальную войну непосредственным поводом служило

насильственное распространение римского государственного *культа*. Другими словами, даже политические идеи выступили на арену в религиозном облачении, давая хороший пример того, в как большой степени недифференцировано общественное сознание даже в сложных во многих отношениях условиях развитых классовых обществ. Таким образом, однако, они уже заранее несут в себе возможность того, чтобы рождающая их проблема была ими разрешена лишь фиктивно: чтобы разрешение во всей ее полноте приняло религиозно-фантастическую форму. Идя еще дальше: характерной особенностью этих движений соответственно специфики эпохи было то, что в глазах участников (то есть в общественном сознании) именно *религиозное содержание и цели* движения были решающими, притягательными и мобилизующими факторами. Политические устремления они выражали лишь в имманентной форме. В отдельные, особенно обостренные исторические моменты крайние требования могли принять анархическо-революционные формы и тогда религиозные факторы временно оттеснялись на задний план (таким было, например, не одно выступление zealотов — сикариев в Палестине).<sup>55</sup> Однако, такие проявления отклонялись самым движением.<sup>56</sup> Если мы спроецируем на христианство эти общие рассуждения, принимающие, однако, во внимание палестинские условия, — то обязательно приходим к такому выводу, что нет смысла ни основания говорить о двух противоположных этапах христианства — о первой, которая якобы носила еще революционный характер, и о более поздней, которая носила уже исключительно фантастически-религиозный характер. Наши данные и анализы свидетельствуют как раз о том, что уже для первого этапа христианства характерны попытки фантастическо-религиозного „разрешения” политико-экономических проблем. Вторым этапом является протрезвление от эсхатологии и приспособление к обществу; он сохраняет из предшествующих событий отчасти *трансцендентальную религиозность*, а отчасти — поскольку трансценденция в фантастической форме предоставляет возможность для фиктивного разрешения общественно неразрешенных проблем — означает *полнейшее принятие существующих производственно-общественных отношений*.

С другой стороны, эти движения, поскольку они возникли под влиянием положения восточных территорий, недавно попавших в сферу влияния Рима, естественно появились в форме *восточных религий*. Первым признаком этого, еще во время республики, было распространение мало-азиатских и египетских культов. Религии Исиды или Митры в течение долгого времени пользовались популярностью параллельно христианству, и *синтезирующая сила аналогичных функций* сформировала из соперников — христианство, „прекратившее-сохранившее” черты „языческих” культов. Размах религий „мистерий” по существу указывает на аналогичную тенденцию; и нельзя забывать, что Греция мистерий Диониса (провинции Ахая и Македония), передавших христианству многие свои элементы, также имела восточный статут. Опустение этих провинций, застой или спад их эко-

номики во многих отношениях вызвали в них гораздо более неблагоприятные условия чем в хотя бы богатых восточных провинциях. Закономерно таким образом, чтобы восточная религиозная идеология — вследствие аналогичных экономико-общественных проблем — и здесь нашла себе благодатную почву. Большинство религиозных направлений эпохи (мистерии, мессианство, эсхатология, гностицизм, вульгарная философия, сотериология и т.д.) сложились в аналогичных условиях, что привело и к сходству их форм проявления. Создание большинства *христианских сект*<sup>57</sup> (по крайней мере вначале), было не „раскольничеством“, а сопротивлением самостоятельных, но питающихся аналогичными общественными корнями религиозных движений против насильственной синтетизации. Это не раскол, не ересь (*αἵρεσις*), а признак того, до каких пор могут идти вместе, рядом друг с другом независимые, но похожие друг на друга движения. Если направлению христианства удалось одержать победу над своими соперниками (которые одно время были и его спутниками), то это несомненно объясняется тем, что его учения, его идеи обладали большей эффективностью: так важная в нем фантастика захватила людей, страдавших от сознания своей общественной безвыходности.

Еврейские религиозные движения той эпохи, вернее, отдельные экзотические личности („пророки“) и их сторонники, подключались к традиции *еврейского мессианства*, имеющем многовековое прошлое, слили это мессианство с эсхатологией, рассчитывающей на конец света, на наступление страшного суда. Характерной литературной формой этой новой концепции является жанр апокалипсиса.<sup>58</sup> Еврейская эсхатология I века до н.э. и I века н.э. была, правда, настроена враждебно к Риму, но как об этом свидетельствует документ, найденный у Мертвого моря („Борьба сынов Света против сынов Темноты“)<sup>59</sup> враждебность к Риму не имела никаких реальных представлений. *Эсхатология как фиктивное переживание общественно невозможного поступка*, проявляется в этом фантастическом сочинении в совершенно крайней форме.

Христианское учение, уже начиная с момента своего зарождения, было эсхатологическим. Уже Иоанн Креститель, пророк, живший на берегу Иордана, и, пожалуй, даже связанный с эссенийцами, жившими на берегу Мертвого моря, старший современник Иисуса и выразитель родственных ему стремлений — именно поэтому традиция Нового завета провозглашает его позднее „предвестником“ Иисуса! — он, „вопиющий в пустыне“, также провозглашает приближающийся конец света: „Уже и секира при корне дерев лежит... но Идущий за мною сильнее меня... Лопата его в руке его и он очистит гумно свое, и соберет пшеницу свою, а солому сожжет огнем неугасимым“ (сравни Матфей 3: 10–12; в этой связи не представляет никакого интереса Марк 1: 7–8; Лука 3: 15–18 добавляет, что слова его вызвали в народе беспокойство). *Обещание* Иоанна Крестителя о том, кто придет после него, не относится непосредственно к Иисусу: пророки все обещали Мессию, который принесет конец света. Да это же делал и сам Иисус,

который после своего публичного выступления сразу же проповедывал „благую весть (*εὐαγγέλιον*) о Царствии Божиим” (Лука 8: 11), то есть добрую весть о том, что наступит „Царство Божие”, и придет принесущий с собой конец света Мессия, кого он — пользовавшись формулой, которая имела в то время более глубокое религиозное содержание — называет Сыном Человеческим: „... не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий” (Матфей 10: 23), или: „Ибо придет Сын Человеческий во славе отца своего с ангелами своими; и тогда воздаст каждому по делам его...” (Матфей 16: 27). То есть добрая весть, евангелие Иоанна Крестителя, не что иное как весть о стоящем на пороге конечном времени: эти пророки считают себя провозвестниками эсхатологической эпохи.

Ожидание конца, как об этом свидетельствуют уже приведенных выше несколько цитат, были центральным мотивом идеологии христианства; в этой форме это имеет не просто еврейское, а в еще более узком смысле прямо *палестинское происхождение*.

Это легче всего доказать, исходя из противоположной стороны. Отец церкви Иреней сохранил отрывок от иераполисского епископа Папиаса, который передает между прочим ценные в других отношениях, но не входящие в евангелия устные традиции из „апостольского” периода, традиции, не во всех пунктах гармонирующие с канонизированными.<sup>60</sup> Осведомленность Папиаса происходит из той среды, которое ассимилировало больше всего эллинистических учений (например, широко распространившуюся эллинистическую теорию о божественной природе создающего слова), т.е. из окружения Иоанна „евангелиста” (сравни Иоанн 1 : 1 и сл.). Поэтому эсхатологическое описание Папиаса, которое так резко отличается от остальных представлений христианских о конце света, мы можем считать не первоначальным еврейским элементом, а отзвуком мифов золотого века античного мира: „Наступят дни, когда виноградные кусты будут расти, каждый из них пустит десять тысяч корней, на каждом корне будет расти десять тысяч лоз и на каждой лозе будет десять тысяч усиков и на каждом усике будет по десять тысяч гроздей, и на каждой грозде будет по десять тысяч виноградин, и каждая ягода винограда, выжатая, даст по двадцать пять бочек вина. И если один из святых протянет руку за одной из гроздьев, то другая гроздь восклицает: Я лучше, сорви меня, с моей помощью возвышай Господа. Точно также одно зерно пшеницы даст десять тысяч колосьев, и в каждом колосе будет по десять тысяч зерен, и каждое зерно будет содержать десять мер белой шпеничной муки тонкого помола. Но такими же как эти будет урожай и остальных растений. И животные все, которые сейчас едят лишь то, что им предлагает земля, будут мирно жить друг рядом с другом, и полностью будут послушны людям...” (Папиас, *apud Irenaeus, Adversus haereses* V 33, 2). Это райское состояние не эпоха последнего суда, не „день злобы”, а золотой век — назовем лишь самое известное — V эклоги Вергилия.<sup>61</sup> То, что это превратилось в

христианское учение, свидетельствует о сникретизирующей силе еврейской апокалиптики.

Учение о непосредственной близости конца времени понижывает самые ранние слои сочинений Нового завета. Исходя из исторических соображений, именно эти заявления необходимо считать самыми ранними и вместе с тем, если и не дословно достоверными, то по крайней мере характерными для эпохи и ситуации. *Первые пророческие слова Иисуса у Матфея* следующие: „Покайтесь (*μετανοείτε*); ибо приблизилось Царство Небесное...” (Матфей 4: 17). У Марка: „... Исполнилось время...” (Марк 1: 15).

Согласно общей еврейской схеме, сложившейся об эсхатологической эпохе, страшный суд опереден распространением зла. Свою эпоху называет Матфей в этом смысле „злым родом” (Матфей 12: 45).<sup>62</sup> Последний суд, по их ожиданиям, наступит еще во время жизни этого поколения: „... есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии своем” (Матфей 16: 28). Лука, обращаясь уже к эллинистическим слушателям, формулирует так: „... лице земли и неба распознавать умеете: как же времени его не узнаете? Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?” (Лука 12: 56—57). По своему содержанию это также не менее эсхатологично, ссылается лишь на эллинистическую астрологию.

Хотя с точки зрения нашей темы, это, пожалуй, означает некоторое отклонение, однако, для того, чтобы правильно оценить *новую эсхатологию*, необходимо указать на то, что отождествление фигуры пророка-Иисуса с мессией, несущим страшный суд, и с Сыном Человеческим было делом ранних христианских миссионеров и проповедников („апостолов”), во всяком случае они превратили эти представления в догму в теологизированной форме. Эти три самостоятельно сложившиеся представления (1. Иисус-пророк; 2. Мессия, несущий Страшный суд; 3. Сын Человеческий, который страдает за всю общину — за народ) они объединили в одно, теперь уже неделимое целое. Если мы примем те объяснения биографий Иисуса, что по существу евангельские повествования о мессии, о божьей-короле и спасителе являются последующими историзациями мифологемов, более точно, мифологических схем, сложившихся в течение столетий частично в еврейском и частично в греко-римском мирах, то из этого вытекает, что историзация этих схем могла вызвать видимость достоверности, только подключаясь к какой-то точке ассоциации. *Наиболее пригодными для такой точки ассоциации* все же могли быть *жизнь, деятельность и поведение* какого-либо пророка.<sup>63</sup> И здесь решающим является поведение, сознательное переживание и соответствующие поступки. Иные пророки, известные из других источников этой эпохи, также старались вести себя так, как этого требовали сложившиеся о пророках или мессии мифические схемы и как считали формальным критерием достоверности. Ведь своими выступлениями они хотели приобрести сторонников, хотели иметь успех. И сам Иисус, и это очевидно из

евангелических „биографий” — вел себя публично только как пророк, однако в присутствии своих самых доверенных сторонников позволяя догадываться, что он считает себя гораздо большим, считает себя мессией. Так например, он запретил, чтобы „его чудеса” были объявлены (Матфей 12: 16), что означает, что он хотел сохранить в тайне „поступки мессии”.<sup>64</sup> О разделимости *схемы* и *поведения* свидетельствует даже в совершенно неисторических биографиях то, что в отличие от приведенной цитаты Матфея многие чудеса Иисуса, которые также были предписаны мифической схемой, „произошли” перед самой широкой общественностью; туманными, но именно вследствие этой туманности обещающими много словами отвечает он фарисеям „из рода лукавого и прелюбодейного”, „ждушим знамения” (Матфей 12: 39 и сл.)<sup>65</sup>; в заключение наиболее характерное место: выслушав, какое мнение имеют о нем соотечественники, запретил кому-либо из своих учеников распространять слухи о том, что он — мессия; это провозглашал о нем Петр (Матфей 16: 13–20), и с радостью принял к сведению, что общественное мнение считает его, Сына Человеческого, пророком (Иоанном Крестителем, Ильей, Иеремией и т.д.: Матфей 16: 14), но ученики его, по словам Петра, считают его Мессией.<sup>66</sup> Таким образом Иисус публично брал на себя роль пророка и вел себя как пророк:<sup>67</sup> это было то поведение, к которому в данный момент легче всего могли ассоциировать схемы, сложившиеся о мессии, как о мессии конечного времени, так и представления, связанные с Сыном Человеческим.

То, что Иисус сам был мессией, что он Сын Человеческий, что он является карающим судьей эсхатологической эпохи, это догматически и для широкой общественности впервые сформулировал апостол Павел перед слушателями в Фессалониках и Афинах (сравни Деяния 17: 3.31). Евангелие Иоанна, последнее из псевдо-биографий, попавших в канон, уже основано на этом отождествлении, вернее, на общеизвестности отождествления, когда вкладывает в уста Иисуса такие слова: „... на суд пришел я в мир сей...” (Иоанн 9: 39). Осуществляется внутренняя, наводящая порядок закономерность, когда после этого сложилось учение о втором пришествии (*παρουσία*) Иисуса. Это второе пришествие мессии, с явной целью осуждения — еще в эпоху оживления эсхатологических ожиданий —, ожидали также в ближайшее время, еще во время жизни живущего поколения: „Мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня...” — пишет Павел (1 Фессал. 4: 15); а Иоанн даже в биографию Иисуса включает, вкладывая в уста прощающегося Иисуса: „Вскоре вы не увидите меня, и опять вскоре увидите меня” (Иоанн 16: 16), как будто между вознесением и вторым пришествием необходимо рассчитывать на такое же („короткое”) время, какое прошло между встречей с учениками и вознесением — во всяком случае параллелизм этих двух фраз подсказывает такое отождествление.

Имеется ли в этой эсхатологии общественная идеология? Мы можем оценить это лучше всего на основании так называемой „Нагорной проповеди”, из этого и хронологически программного заявления

Иисуса. В словах „блаженств” (Матфей 5: 3–10; Лука 6: 20–26; обе эти редакции существенно отличаются друг от друга!) Иисус провозглашает компенсацию всех земных страданий и свершение всех добродетелей — в Царстве Небесном! Более пространная формулировка Матфея излагает эту же мысль более широко и многосторонне; осуждает сбор земных сокровищ (Матфей 6: 19–24); с учетом Провидения считает бессмысленным заботиться о пище, питье и одежде, считает бессмысленным труд, ткань-прядание: „Всего этого ищут язычники... Ищите же прежде Царства Божия...” (Матфей 6: 25–34, особенно 32–33). То есть все взгляды на общественные вопросы — трансцендентальны.

Христианство в самый ранний период своей истории проповедывало под влиянием эсхатологического ожидания обособление от мира, уход из мира, разрыв общественных уз. Примером этого взгляда служил в частности образ жизни эссенской общины, ее уход в пустыню. Многие черты евангельских псевдо-биографий отражают важное в то время значение этого ухода от мира: первые апостолы, как мы видели, оставляли свои средства производства, чтобы следовать за Иисусом; Иисус грубо отталкивает от себя свою собственную мать (Матфей 12: 46–50; Марк 3: 31–35; Лука 8: 19–21); Иисус не позволяет, чтобы тот, кто хочет к нему примкнуть, перед этим похоронил своего умершего отца (Матфей 8: 21–22); из двух сестер, Марфы и Марии, больше уважает ту, которая праздно слушает его слова, чем вторую, которая слушая, прислуживала ему (Лука 10: 38–42); следуя своей программе требует, чтобы дети отказались ради него от родителей (Матфей 10: 34–39): „И если кто приходит ко мне, — говорит он, — и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестр, а притом и самой жизни своей, тот не может быть моим учеником” (Лука 14–26). Павел будет применять этот отрыв для недействительности закона Моисея (сравни Римл. 7: 1–6 и т.д.), но явно принужденно, самовластно, потому что пожелание первоначально имело всеобщую силу: для того, чтобы кто-нибудь стал достойным Царства Небесного Иисуса, вернее Царства Божьего, тот должен был оторваться от мира, потому что исполнилось время.

Все наши непосредственные данные — главным образом данные, сообщаемые Иосифом Флавием — указывают на то, что еврейское мессианство и эсхатология опирались, как правило, на те же самые общественные слои, которые мы представили в качестве носителей христианского движения; на этот результат общего характера не влияет и тот факт, что крайние направления действительно вышли, исходили от самых бедных, отброшенных на периферию общественного производства и именно поэтому до крайности радикальных слоев; не влияет и то, что лица, придавшие учениям интеллектуальную форму, вышли из самых различных „партий” еврейского духовенства. Однако, наиболее последовательно сделало религиозные выводы относительно общественного положения населения, являвшегося мелким производителем, именно христианство и это та решающая точка, в ко-

торой оно столкнулось с группой того же самого слоя, которое осталось верным еврейским учениям — то есть, в конечном счете, с самим еврейством — и сделало христианство привлекательным для всех, то есть *распространяемым, пригодным для распространения, для завоевания*.

Мелкие производители совершенно индивидуализировались в экономической жизни; свободная конкуренция может осуществляться во взаимодействии с индивидуализированием. Эсхатология еврейского происхождения, отделившаяся как уже христианская, ставит в центр веры *индивидуализировавшегося человека — абстрактного человека!* Это проявляется с большой силой в связи с эсхатологией, и именно здесь можно провести границу между еврейским и христианским эсхатологическим учением. *Конечное время*, период мессии, спасение никогда не индивидуализировались для еврейства, они всегда означали поворот судьбы всей общины. Одна из притчей Нагорной проповеди о сучке и бревне, которые имеются в глазах других или в наших собственных (сравни Матфей 7: 1—5), отражает эту новую черту: каждый должен заботиться о себе, собственной жизнью надо создать себе возможность спасения. Индивидуализированному человеку благоприятствует и то учение, что в загробном спасении решающим считается не очередность, здесь не имеют значения ни традиция, ни происхождение, а исключительно лишь благоволие Бога, избранничество. (Сравни параболу Матфея 20: 1—15 о рабочих-виноградников, начинающих работать в разное время, которые независимо от различной продолжительности работы получают равную оплату). *Основой универсализма христианства является индивидуализированный человек, который может быть отделен от своего классового, этнического и политического фона.* Существенным в споре об „обрезании” является не сохранение или отбрасывание одного еврейского обряда, что разбilo ранние общины на два лагеря, по всей вероятности под руководством Павла и Петра. Христианство в это время уже повернулось спиной к еврейству, хотя ритуальные выводы этого оно по всей вероятности сделало окончательно только под влиянием требований „языческих” миссий, когда индивидуализированному человеку общества предоставило место в религии. Иными словами, существенно в этом споре то, что христианское учение об индивидуальной природе и возможности спасения в религиозном отношении совершенно последовательно отражает индивидуализирующегося в обществе человека. Разрыв с еврейским обрядом является одновременно и разрывом с еврейской идеей коллективного спасения. Это дает такую же картину об общественных корнях христианства, как наши непосредственные данные, касающиеся классового положения верующих.

Эта форма еврейской эсхатологии — исторически подключаясь к конкретным отношениям и определенным общественным слоям — логически пришла к тому, чтобы сделать спасение полностью трансцендентальным. Одно из мест текста евангелия Марка, стоящее в этом отношении совершенно обособленно (10: 30 — „Получил бы ныне, во

время сие... домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель...”), если позднейшие еретические движения и вкладывали в него часто прогрессивную общественную программу, навряд ли можно понимать конкретно, дословно, а если и да, смысл может быть подключен к роли христианских общин, предоставляющих верующим убежище; то, что в этой области предоставляют христианские общины, является как бы *обещанием*, предпосылкой „вечной жизни”. Христианское учение по существу не обещает „в этом” мире ничего; через посредство эсхатологии (как *punctum saliens*) все обещания превращаются в лишь загробные, трансцендентальные. Иисус не что иное, как искупитель, мессия, не кто иной, как только „утешитель”, Параклет (*παράκλητος*).<sup>68</sup>

Учение о спасении, которое может быть достигнуто путем личных заслуг, естественно, в качестве теологического положения, в качестве *керигмы* (*κήρυγμα*) уже *обращалось* не исключительно к тому слою, общественное положение и жизнеощущение которого оно соответствующим образом выражало, а *ко всем*. Оно сделало возможным совершенное выражение данной общественной обстановки. Необходимо, однако, добавить, что идеология других общественных слоев не могла достигнуть своего тотального выражения, и другие религиозные идеологии были также далеки отсюда. Христианство как движение „этого” мира и как религиозная идеология возникло из исторической реальности этого мгновения, синтезировало его идеи. Но в его развитии играл роль не только детерминизм общественных сил, но и самодвижение абстрактной идеологии. „Нет уже еврея, ни эллина, нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе (*χριστός* = „смазанный”, мессия) Иисусе” — пишет Павел (Галат. 3: 28), и хотя в светском смысле именно он был тем, кто делает решительную разницу между рабом и свободным, между мужчиной и женщиной, эти его слова — именно в своей противоречивости — являются наиболее характерными проявлениями христианского учения, получившего своеобразие. Поэтому с одной стороны христианство как религия, как „утешение” или как фиктивное переживание способно увлечь за собой все общество в целом настолько, что считает допустимым по крайней мере — и только — в связи с загробным миром даже утопистическое выражение противоположных классовых интересов; с другой стороны *принятием равенства во Христе* как обратное этому *сформулировало и утверждение существующих общественных условий*. Формально это, правда, означает не более, чем провозглашение того, что *общественное положение „в сем мире” безразлично*, ведь за него дается „компенсация” в загробном мире (а для богачей даже проклятие, вкладывает в это обещание ностальгия самих бедных слоев, которые не могут найти себе реального решения на ненависть к богатству и богачам, смотри притчу о двух Лазарях, Лука 16: 19—31); по своему содержанию однако — как об этом свидетельствует и сама позиция, точка зрения христианства по вопросам имущества и рабовладения —, является всегда подтверждением и оправданием данного, моментально существующего строя.

## IX. Проблема общности имущества

Под влиянием эсхатологических ожиданий самое раннее христианство создало специфический институт, ставший причиной многочисленных споров историков новейшего времени в связи с общественной программой новой религии. Иоанн Креститель (сравни Лука 3: 10–11) и Иисус в равной мере требовали, несомненно под знаком эсхатологии, чтобы верующие продавали свое имущество и стоимость их раздали нищим (сравни, например, Матфей 19: 21). Иисус и его последователи — судя по евангелическим псевдо-биографиям — действительно жили на подаяния, и те места Нового завета, которые показывают апостола Иуду в должности кассира учеников (сравни, например, Иоанн 19: 21) в определенном смысле кажутся скорее отражением состояний после Иисуса, что удовлетворительно объясняется более поздним возникновением евангелия Иоанна. Однако в период организации общин верующих отрыв от мира, ожидание страшного суда, становление превыше всего этических требований спасения, а с другой стороны фактические потребности существования создали в области имевшихся в распоряжении материальных благ коллектив определенного вида. Лукиан в одном из своих сатирических произведений, в жизнеописании Перегринуса, посвященном одному христианину-авантюристу (которое между прочим можно считать и за высмеивание евангелий) пишет: христиане „все (то есть все доходы) считают общими” (Peregrinos 13). Это, как характерную черту христиан, упоминает непосредственно в связи с надеждой о бессмертии и с чувством братства между ними, в качестве ясного подтверждения приведенного выше положения, что общность имущества является результатом эсхатологических ожиданий. Эта общность доходов, пока существовала, была по всей вероятности каким-то „апостольским” институтом; *спосодом переживания, перепесения переходного времени, оставшегося еще до страшного суда, в общине или лишь в одной единственной общине.* Верующие сначала передавали денежные суммы, происходившие от продажи имущества, а позднее по всей вероятности оставшиеся доходы стоящему во главе общины „апостолу”, который заботился о распределении. Места Нового завета, занимающиеся общностью имущества (Деяния 2: 43–46; 4: 32–37; 5: 1–11) и сами указывают на то, что этот институт создал лишь общину распределения.

Исторические предпосылки этой общины обнаруживаются в поздней пифагорейской философии (в форме требования) и особенных учениях эссенской общины на берегу Мертвого моря.<sup>69</sup> Однако, община, жившая на берегу Мертвого моря, могла это осуществить<sup>70</sup> как *производственную общину* и тем самым в течение продолжительного времени могла обеспечить репродукцию экономическо-организационной формы.

Общность распределения имущества и как программа, и как кратковременная (ведь не воспроизводящаяся, поэтому сама собою распадавшаяся в конце каждого этапа) практика *означает характер-*

ную защиту мелких товарных производителей. Предполагает, разумеется, и необходимое число более богатых лиц и поэтому до определенной степени пригодна к тому, чтобы содержать и неимущих; обладающее число ее участников, однако, состоит безусловно из индивидуализированных мелких товаропроизводителей. Поэтому она может быть только общиной распределения. „... Преломляя хлеб *по домам*...” — читаем о принятии пищи как будто иллюстрацию сказанного (Деяния 2: 46). Предупреждение апостола Павла (1 Коринф. 11: 20 — 22.33.34) указывает не только на то, что среди членов общины встречались серьезные имущественные расхождения, но чрезвычайно наглядно свидетельствует о всех слабостях потребительско-распределительной организации и о победе трансценденции религии над социальной идеей: „Далее, когда вы собираетесь... каждый спешит прежде других *есть свою пищу*, так *что иной бывает голоден, а иной упивается*. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и *унижаете неимущих*?... Посему, братия моя, собираясь на вечерю, друг друга ждите. *А если кто голоден, пусть ест дома*...” (Курсив мой. Г. К.). Таким образом, богатые пусть не смущают бедняков видом своих обильных лакомств! Принятие пищи не входит в рамки религии. Иными словами, христианская религия в этой области освободила себя от общественно-имущественного положения своих верующих: она встроилась, приспособилась к данному общественному строю. Что осталось от института „общности имущества”? Частично общественная касса, в которую все уплачивали одну часть своих доходов (сравни Тертуллиан, *Apologeticum* 30), и которую возможно использовали и для милостыни — милостыню христианство в связи со сказанным выше всегда рекомендовало; частично же имущество епископов и священников, которое оставалось материальной базой самостоятельности и руководящей роли этого постепенно изолирующегося слоя.<sup>71</sup> Но и в этой области христианство не „выступило” против своих прежних — мнимых — идеалов: это также было частью тех двух взаимно помогающих друг другу процессов, которые существовали между формированием религиозной трансценденции и принятием данного мира. Необходимо указать и на то, что пропаганда христианства среди более богатых, более имущих и знатных слоев, которыми мы занимались выше в связи с общественным расслоением (в V главе), хорошо объясняется постоянной сильной потребностью потребительской общины имущества на новые и новые источники поступлений, иными словами на имущество новых верующих.

## Х. Принятие существующего мира

Закономерно развертывавшийся процесс принятия существующего мира еще более укреплял признание того, что страшный суд не наступит, что второе пришествие (*παρουσία*) Иисуса не состоится. Это было таким знанием, которое при всех условиях необходимо было

согласовать с традициями веры.<sup>72</sup> В одном апостольском письме мы читаем: „... ибо с тех пор как стали умирать отцы, ... все осталься так же...” (2 Петр 3: 3–4); цитируемое письмо дает выражение своему безудержному разочарованию в том, что Господь считает для себя действительным иное время, чем для людей ... Эта философия, несмотря на то, что ее мифологические предпосылки имеются и в других религиях древнего мира, нашла свое завершение в связи с трансценденцией христианства: соответственно этому трансцендентальный бог способен вмешаться в процессы и законы мира: для него, как существующего извне, не имеется объективного мирового закона. „Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в своей власти” (Деяния 1: 7) — делают они вывод<sup>73</sup> и добавляют: господь „задерживает время” (2 Фессал. 2: 1–12). Дальнейшее сохранение этого взгляда привело к тому, что появились провозглашавшие самым различным способом конец света взгляды и движения, такие, как например, хилиазм, одно из самых ранних письменных упоминаний которого происходит от Папиаса (цитирует Eusebios, *Historia ecclesiastica* III 39, 12). Эти движения, однако, вскоре попали на периферию христианского сознания, превратились в суеверия, имевшие еретический оттенок и уже даже сам Евсевий осуждает Папиаса: „... я думаю, что он здесь перенял апостольские рассказы, не понимая того, что в них то носит образный, мистический смысл”. На самом деле Евсевий был тем, кто хочет разоблачить давно минувшую, ставшую бессмысленной, некогда действительную суть эсхатологической веры. В центр церковной традиции попал переработанный взгляд: „Не придет Царствие Божие приметным образом (*μετα παροχρήσεως*), не скажут: вот оно здесь, или вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть (*ἐντὸς ὑμῶν*)” (Лука 17: 21). Точно такую же роль играет подчеркивание постоянного, непрерывного присутствия бога: „Я с вами во все дни до скончания века” (Матфей 28: 20). Все это уже указывает в направлении к догме спасения, которое может быть достигнуто путем принадлежности к церкви. Философ Порфирий противопоставляет христианскую эсхатологию исторической действительности, когда критикует ее таким образом: „Вот уже на земле каждой улице известно евангелие, все границы и ветра мира владеют всем евангелием: но Конца нет нигде и не будет” (Porphyrios, *apud Macarius IV* 3).<sup>74</sup> Но даже и это, т.е. разочарование относительно незавершенности эсхатологических ожиданий, и противоречивость удовлетворений увеличили притяжение христианской идеологии, ее общественную притягательную силу, поскольку она предлагала по крайней мере загробное удовлетворение и возвысила ее через посредство трансценденции на высоту *полного отсутствия контрольности*. Это очень характерно сформулировал Павел: „Ибо мы спасены в надежде. *Надежда же, когда видит, не есть надежда*, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, *тогда ожидаем в терпении*” (Римл. 8: 24–25; курсив мой. Г. К.).

Один происшедший во II столетии случай во всяком случае уже в искаженной форме, но с тем более характерной наглядностью свидетельствует об общественных корнях и роли эсхатологических ожиданий. Один понтийский епископ, по всей вероятности под влиянием ереси монтанистов — древнехристианскую эсхатологию во II столетии сохранила одна ересь!<sup>75</sup> — объявил о конце мира в течение года; из числа верующих многие продавали свои земли, имущество, и поскольку конец света, естественно, не состоялся, стали нищими. (Этот случай описал Hippolytos, In Daniele IV 19.)<sup>76</sup> Эсхатология, даже согласно этого искаженного примера, подключалась к необеспеченности существования и общественному недовольству лиц, располагавших небольшим имуществом, и под ее влиянием в течение короткого времени смогли распространиться различные способы отказа от имущества.

Евсевий (*Historia ecclesiastica* VI 7) осмеливается называть эсхатологическое ожидание сумасшествием, и тот процесс, в ходе которого христианская идеология дошла до этой точки зрения, давал почувствовать свое влияние и в области общественной позиции.

Индивидуализм свободных слоев мелких товаропроизводителей, поднявшись в религиозном облачении еврейской эсхатологии на уровень религиозного мировоззрения, создал равноправие людей в религии, равную (или зависящую от индивидуальных заслуг) надежду на вечную жизнь и одновременно с этим объявляло частным делом, не относящимся к религии, способы участия в общественной жизни, производстве, распределении труда и расслоении общества, к тому же, в связи с тем, что нереальным оказалось ожидание конца мира. Если с точки зрения спасения, с точки зрения объединения во Христе безразлично, будь это иудей или эллин, свободный или раб, мужчина или женщина, то естественно, что людям необходимо заботиться не об этих последних, то есть они должны принимать эти обстоятельства как данные и неизменные. Таким образом христианство не означало революционного направления и с этой точки зрения. Поставленные им в центр веры трансцендентальная направленность и фиктивное действие разряжали все социальные по своей природе эмоции, превратили все желания в трансцендентальную надежду.

*Первым фактором этого является верность к светской власти*, первичные формы чего увековечивают уже и сами евангелии (сравни, например Матфей 22: 15–22 относительно подачи кесарю), и во все больших размерах развертывается в более поздних сочинениях. Одно апокрифическое произведение, например, пишет следующее: „... Пока вы находитесь в этой красивой посудине (то есть в этом мире), выполняйте все приказы...” (Послание Барнабы 21).<sup>77</sup> Видный церковный деятель Тертуллиан, который позднее вследствие своих монтанистских воззрений был объявлен еретиком, прямо кичится тем (сравни *Ad Scapulam* 2, 4;<sup>78</sup> *Apologeticum* 39<sup>79</sup> и т.д.), что христиане молятся за кесаря и знают, что „любить надо его, уважать и молиться за благополучие государства, пока существует мир”; по его мнению кесарь „ниже только бога”.<sup>80</sup> Эти взгляды могут почерпнуть обильную базу

и из сочинений Нового завета, которые уже из очень раннего времени свидетельствуют о том, что эта точка зрения христианства исходила из сущности его общественной функции. Павел в одном из своих писем, например, пишет следующее: „Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению” (Римл. 13: 1–2; курсив мой, Г. К.). В другом месте он связывает это с невозможностью покинуть мир: „... не общаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего” (1 Коринф. 5: 9–10). Иными словами, Павел предостерегает здесь коринфян от их христианских противников и не считает невозможным сотрудничество с „язычниками”.

Вторым фактором является непереносимое принятие рабства, более того, оправдание его авторитетом церкви. Философ-стоик Сенека, проповедывавший взгляды, стоявшие близко к христианскому учению, видел в рабах людей и считал идеальным гуманную по отношению к ним точку зрения (сравни Epist. 47 = V. 6); точка зрения христианства в этом вопросе собственно говоря отстает от гуманизма Сенеки. Павел (Тит 2: 9–10) из благодати искупления делает такой вывод: „Рабов увещай повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прекословить. Не красть, но оказывать всю добрую верность, дабы они во всем были украшением учению Спасителя нашего...”. Или в другом месте: „Рабы под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести. Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья; но тем более должны служить им, что они верные”... (1 Тимоф. 6: 1–2). Или: „Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти, со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу... Служа с усердием, как Господу... каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал...” (Ефес. 6: 5 м сл.; курсив мой, Г. К.). Епископ Игнатий прямо не добряет, если рабы хотят стать свободными за счет общих средств: „... пусть служат они с готовностью, — говорит он, — чтобы у Бога получить большую свободу” (Ad Polycarp. 4, 3).<sup>81</sup> Все это в качестве утешения (*παράκλησις*) сопровождается определенной степенью идеализации состояния рабства. „Каждый оставаясь в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть освобожденный (= *libertinus!*) Господа, равно и призванный свободным есть раб Христов...” (1 Коринф. 7: 20–22). Выраженный здесь взгляд, а именно, что все верующие являются слугами (или рабами) Христа, собственно является аналогией общественных отношений, религиозно-идеологической проекцией подчинения императорской власти, переложением политической обстановки эпохи империи на божественный мировой порядок (сравни еще Lactantius, Inst. div. 15,<sup>82</sup> где сказано, что свободные —

характерным образом, „мы“! — считают рабов „со-рабами“ [conservi] — „по религии“!).

Третий фактор, который характерен на приспособление христианской церкви к обществу эпохи римской империи, это *появление церковного имущества* и постепенное его увеличение. Материальное распространение церкви проявляет параллель с укреплением *института епископов и церковной организации*. Уже Павел считал справедливым, чтобы верующие содержали апостола или пророка, пекущегося в интересах верующих (сравни Коринф. 9: 1—14; 1 Тимоф. 5: 17—21; 2 Фесс. 3: 8—9). Эти сведения укрепляются и упомянутой выше биографией некоего Перегриня, написанной Лукианом, которая указывает и на возможности злоупотребления (для этого последнего сравни запрет 1. Тимоф. 3: 8 против „корыстолюбивых“ проделок). Имущественные привилегии духовенства подчеркивает и Дидахе: лучшее из давилни, гумна, крупного рогатого скота и овец принадлежит пророку (Дидахе 13). Церковь и руководящая прослойка духовенства благодаря своему имуществу постепенно получает возможность проникнуть, к тому же полностью, в состоятельные слои римского общества. Плодом этого положения явилось затем то обманчивое учение, которое и в иных исторических ситуациях (вспомним знаменитый пример римского Менения Агриппы)<sup>83</sup> было аргументом социальной демагогии: что духовенство и верующие собственно „составляют одно тело во Христе“ (Римл. 12: 4—5), являются „частями тела друг друга“ (Ефес. 4: 26); богатый и бедный зависят друг от друга (1 Клеменс 37—38). В „Пастыре“ Германа мы читаем: „У богача велико имущество, но перед лицом Бога он считается бедняком... Поэтому когда богач приходит к бедняку, дает ему то, в чем тот нуждается, веря в том, что бедняк богат в молитве, и поэтому без сомнений отдает все бедняку; а бедняк, которому помог богач, ходатайствует за него... Поэтому оба они ходили на одну и ту же работу; бедняк трудится в молитвах, в этом он богач..., а богач без колебаний отдает данное ему Богом богатство бедняку. И этот поступок велик и славен перед Господом... Бедняки молятся за богатых, тем самым умножают их имущество, и богачи, давая беднякам, наполняют добром их души; таким образом оба они становятся участниками одного и того же доброго“ (Similitudines II 4—9). К такому прямому сообщению навряд ли требуются комментарии. Провозглашаемая здесь сущность общины-организации предлагает милостыню; и милостыня для религии достаточна для того, чтобы неизменными сохранились имущественные различия. „Милостыня освобождает от смерти“ — пишет одно апокрифическое сочинение (Письмо Поликарпа 10). И как милостыня сменяет отказ от имущества в эсхатологическом духе, так появляется она в качестве средства приближения трансцендентного мира и аскетизма.<sup>84</sup>

\* \* \*

Мы детально разбирали те источники, которые могут осветить общественный фон раннего христианства. Все эти данные свиде-

тельствуют о том, что новая вера по существу приняла общественную точку зрения мелких товаропроизводителей. А этот слой не мог выступить против рабовладения, ведь — если и в его меньшей части — представители его и сами были рабовладельцами: этот слой не мог на длительное время отказаться от имущества, ведь он стремился как раз к его приобретению, не мог выступить против государственной власти, ведь именно от „справедливой“ государственной организации ожидал он безопасности своего общественного существования. Если была у них возможная, даже в утопической форме возможная общественная цель, то это было удержание на уровне мелкого товаропроизводителя (мелкого собственника) или поднятие на эту ступень. Мелкие товаропроизводители и разместившиеся вокруг них общественные группы искали в христианской религии утешения своих действительных общественных проблем и вера в загробное счастье всегда давала верующим это утешение. Сама церковь, приспособляясь к миру римской империи, постепенно сместилась от первоначальной своей классовой базы\* в сторону представительства светских интересов более богатых слоев<sup>85</sup> и в ходе этого много потеряла даже из своего иррационального радикализма. Внутри и снаружи она созрела для того, чтобы *стать государственной религией* римской империи, покоящейся на сложных формах эксплуатации, то есть стать ее опорой и защитой. К этой роли, однако — и важнейший вывод анализа наших источников кроется именно в этом — она пришла так, что уже в самом начале несла в себе все зародыши позднейшего развития — собственно говоря своего завершения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Первый вариант этого труда, под названием *Komoróczy G.: „A keresztény vallás társadalmi hátteréről”* („Об общественном фоне христианской религии”) был опубликован в 1966 году, как послесловие к венгерскому переводу книги *P. Alfarc: Origines sociales du christianisme* (Paris 1959): *P. Alfarc, A kereszténység társadalmi gyökerei*. Budapest 1966. стр 373–411.

<sup>2</sup> Первой значительной попыткой в этой области явился доклад Х. Крейсига, опубликованный впервые под названием: *H. Kreissig: Die soziale Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden in den Darstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts und die tatsächlichen Quellenaussagen* в форме отрывка (*Congressus internationalis: Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra. Argumenta lectionum*. Brno. 1966. стр. 45–46.), и затем в полной форме под названием: *Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z.* в ежегоднике *Eirene, Studia graeca et latina 6* (Praga 1967) стр. 91–100. С отрывком его доклада мы познакомились после завершения нашей первой рукописи. Наши методы и результаты во многих отношениях аналогичны, однако, во многом и расходятся; в целом взаимно подтверждают друг друга. — Книга Й. Ленголда (*J. Leopoldt, Der soziale Gedanke in der alten Kirche*. Leipzig 1952; 1970<sup>2</sup>) занимается в основном вопросами христианских взглядов на общество, т.е. не нашей темой; тем не менее, она очень важна.

<sup>3</sup> Схематичное изложение у *H. Kreissig, Eirene 6* (1967) 91 и сл. Сборный материал по истории научных исследований, пригодный для общей информации: *W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*. Freiburg—München 1958.

- <sup>4</sup> Из богатой советской литературы мы назовем лишь несколько таких работ, которые могут дать общее сведение о различных направлениях исследования: Я. А. *Ленцман*, Происхождение христианства. Москва 1958; А. Б. *Ранович*, О раннем христианстве. Москва 1959; С. И. *Ковалев*, Основные вопросы происхождения христианства. Москва 1964; Г. М. *Лившиц*, Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск 1967; Н. И. *Голубцова*, У истоков христианской церкви. Москва 1967. Важным произведением марксистской литературы является еще А. *Robertson*, The Origins of Christianity. London 1962.<sup>2</sup> = А. *Robertson*, Происхождение христианства, Москва 1959.<sup>2</sup>
- <sup>5</sup> В характерной форме формулировано это например, Галат. 3 : 28 („Нет уже еврея, ни язычника; нет раба [δοῦλος], ни свободного [ἐλεύθερος]; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе“); или Колосс. 3 : 11 („Где нет ни еллина, ни еврея, ни обрезанного, или необрезанного, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос“). Ниже мы еще займемся этими словами.
- <sup>6</sup> Наше мнение по этому частному вопросу решительно расходится со взглядом Х. Крейсига, см. *Eirene* 6 (1967) 92 и сл.; это сопровождается важными последствиями как при выборе данных, так и при их оценке.
- <sup>7</sup> Апокрифическую литературу Нового завета мы цитируем на основе лучшего справочника *E. Hennecke – W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tübingen. Bd. I. 1959; Bd. II. 1964.
- <sup>8</sup> Только здесь, на общем плане ссылаемся на несколько основных произведений по этой теме: А. *Harnack*, Geschichte der althristlichen Literatur. Teil I. Die Überlieferung und der Bestand. Teil II. Die Chronologie. Leipzig 1958.<sup>2</sup> О. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. I – V. Freiburg 1902 – 1932; В. *Altaner*, Patrologie. Freiburg 1960.; J. *Quasten*, Patrology. Utrecht – Antwerpen. I, 1962<sup>3</sup>; II, 1962<sup>3</sup>; III, 1960.
- <sup>9</sup> К методам социологического анализа, см., например, сборник: *Sociology Today. Problems and Prospects*. Ed. by R. K. *Merton* – L. *Broom* – L. S. *Cottrell*. New York 1962. и его русское издание: Социология сегодня. Проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века. Ред. Г. В. *Осипова*. Москва 1965.
- <sup>10</sup> Деяния апостолов в одном месте (4 : 13) упоминают впечатление о них Санхедрина: „безграмотные“ (ἀγράμματος) и простые (ἰδιώτης) люди“.
- <sup>11</sup> Ed. B. *Rehm*, Berlin 1953. – К Pseudo-Clemens -у см. из новейшей литературы G. *Strecker*, Das Judenthum in den Pseudoklementinen. Berlin 1958.
- <sup>12</sup> Hennecke-Schneemelcher, I. 99 и сл.
- <sup>13</sup> Ed. E. *Klostermann*, Apocrypha I (Kleine Texte, 3) Bonn 1908.<sup>2</sup>; L. *Vaganay*, L'évangile de Pierre. Paris 1930. В русском переводе: Апокрифическое евангелие ап. Петра. Перевод Н. А. *Маклакова*, Спб. 1911.
- <sup>14</sup> Об этом наиболее односмысленно говорит Кельс (см. примечание 23), в VII. 9 – 11 – Это явление на широкой сравнительной основе обсуждено у L. *Bieler*, Θεῖος ἀνὴρ: Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum. Wien 1935 – 1936.
- <sup>15</sup> Hennecke-Schneemelcher, I. 102; apud Epiphanius, Panarion XXX 13, 2.
- <sup>16</sup> Ed. O. *Stählin*, Leipzig 1908.
- <sup>17</sup> Hennecke – Schneemelcher, I. 359 и сл.; А. *Vasilev* (= А. *Васильев*): Quaestiones sancti Bartholomaei apostoli. Anecdota Graeco-Byzantina, I. Москва, 1893; ср. F. *Haase*, Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 16 (1915) 93 и сл.; J. *Kroll*, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig – Berlin 1932. 71 – 82.
- <sup>18</sup> Hennecke – Schneemelcher, II. 309 и сл. – К романтическим чертам этой истории см. R. *Söder*, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Würzburg 1932; С. *Балухатский*: К апокрифическому „Деянию ап. Фомы“, Ленинград 1926.
- <sup>19</sup> В этом открыто признается Origenes, Contra Celsum I. 62 (ed. P. *Koetschau*, Leipzig 1899): „Другие какими занятиями занимались для поддержания жизни, прежде чем сделались учениками Иисуса – нам неизвестно“.

- <sup>20</sup> Символичность предполагаем по той причине, что древнехристианские сочинения очень часто говорят о 12 апостолах и там, где могли присутствовать лишь 11, см., например, Евангелие Петра 59; Ascensio Isaiae (R. H. Charles, The Ascension of Isaiah. London 1900; E. Tisserant, Ascension d'Isaie. Paris 1909) 3, 17; 4, 3; 11, 22. и т.д. Всеобъемлющее обсуждение ранних традиций, касающихся апостолов: G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee. Göttingen 1961. К символике цифры см. еще Апокалипсис 21 : 14 „Стены города имели двенадцать краеугольных камней, на них двенадцать имен двенадцати апостолов Агнца”.
- <sup>21</sup> См. слова Папиаса apud Eusebios, Historia ecclesiastica III 39, 4. – Самостоятельное издание Папиаса смотри в примечании 60.
- <sup>22</sup> Codex Brucianus, Bodleian Library (Oxford) MS 96; издал C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Leipzig 1892; немецкий перевод: C. Schmidt – W. Till, Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I. Berlin 1954.<sup>2</sup>
- <sup>23</sup> Изд. O. Glöckner, Celsi 'Αληθής λόγος, Bonn 1924; русский перевод: А. Б. Рано-вич, Античные критики христианства. Москва 1935. – Из новейшей литературы имеют важное значение: L. Rougier, Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif. Paris 1925; P. de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Paris 1934; R. Bader, Der 'Αληθής λόγος des Kelsos. Stuttgart – Berlin 1940; C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christenum. Berlin 1955; H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos. Göttingen 1967.
- <sup>24</sup> Ed. P. Koetschau, Leipzig 1899. Его переводы: P. Koetschau, Des Origenes acht Bücher gegen Celsus. München s. d. (1926 – 1927); H. Chadwick, Origen, Contra Celsum. Cambridge 1953; M. Borret, Origines, Contre Celse... I – III. Paris 1967 – 1969.
- <sup>25</sup> Ed. W. C. Wright (The Loeb Classical Library).
- <sup>26</sup> Ed. C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Lipsiae 1876.<sup>2</sup>; C. Michel, Évangiles apocryphes I. Paris 1924.<sup>2</sup>; A. de Santos Otero, Los Evangelios Apocrifos. Madrid 1956. К славянским вариантам см. W. Lüdtke, Die slavischen Texte des Thomas-Evangeliums. Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 6 (1929) 490 – 508; см. Hennecke – Schneemelcher, I. 290 и сл.
- <sup>27</sup> Ed. C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Lipsiae 1876.<sup>2</sup>; P. Vannutelli, Protoevangelium Jacobi synoptice. Roma 1940; M. Testuz, Papyrus Bodmer V., Nativité de Marie. 1958. См. Hennecke – Schneemelcher, I. 277 и сл.
- <sup>28</sup> S. Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann. Berlin 1951.
- <sup>29</sup> О строительных профессиях, в том числе о значении плотников ср. W. Grundmann, in J. Leipoldt – W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums, I. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Berlin 1967<sup>2</sup> 181 и сл.
- <sup>30</sup> К антиеврейским мероприятиям Клавдия см. H. J. Leon, The Jews of Ancient Rome. Philadelphia 5721 = 1960. 21 и сл.
- <sup>31</sup> Hennecke – Schneemelcher, II. 243 и сл. (С литературой).
- <sup>32</sup> Ed. K. Bihlmeyer – W. Schneemelcher, Die apostolischen Väter, Bd. I. Tübingen 1956; J. A. Fischer, Die apostolischen Väter München 1965; J. – P. Audet, La Didache. 1958.
- <sup>33</sup> Ed. G. Krüger, Freiburg 1915.<sup>4</sup>; S. Frasca, Torino 1938. (Corona patrum salesiana, Ser. Graeca, III.); в русском переводе: Юстин, Сочинения. Пер. П. Преображенского, Москва 1892.
- <sup>34</sup> Hennecke – Schneemelcher, II. 263.
- <sup>35</sup> К вопросу взимания налогов см. W. Grundmann, in J. Leipoldt – W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums, I. Berlin 1967.<sup>2</sup> 183.
- <sup>36</sup> Об этом вопросе многосторонне и много пишет E. M. Штаерман, Мораль и религия угнетенных классов Римской империи, Москва 1961.
- <sup>37</sup> Ed. E. Klostermann, Apocrypha II (Kleine Texte, 8). Bonn 1904. стр. 6, № 14.
- <sup>38</sup> Ed. M. Whittaker, Die apostolischen Väter, I. Der Hirt des Hermas. Berlin 1956; R. Joly, Hermas, Le Pasteur. Paris 1958.
- <sup>39</sup> К этому вопросу см. E. M. Штаерман, Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches. Berlin 1964. (Оригинальное русское издание: Кризис рабовладельческого строя... Москва 1957.) См. еще напр.: W. Held, Die soziale

- Annäherung der Kolonen und Sklaven im römischen Kaiserreich. Wissenschaftliche Zeitschrift der E. — M. — Arndt-Universität Greifswald 18 (1969) 361 — 369.
- <sup>40</sup> Lex Aelia Sentia (4 н.э.); Lex Fufia Caninia (2 до н.э.)
- <sup>41</sup> См. вариант, сообщенный критическими изданиями; недоразумение основано на том, что в греческом языке койне буква  $\eta$  имеет уже значение  $|\dot{i}|$ . Таким образом использование  $\eta$ , которое привело к недоразумению, является просто орфографической ошибкой.
- <sup>42</sup> См. *Hennecke-Schneemelcher*, I. 330 и сл.; ed. C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Lipsiae 1876.<sup>2</sup>
- <sup>43</sup> Ed. L. Vouaux, Les Actes de Pierre, Paris 1922; см. еще *Hennecke — Schneemelcher*, II. 177 и сл.
- <sup>44</sup> Ed. M. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha, II. 1. Lipsiae 1898 (Hildesheim 1959<sup>2</sup>); см. еще *Hennecke — Schneemelcher*, II. 125 и сл.
- <sup>45</sup> Ed. O. Stählin, Leipzig 1908. Клемент, с учетом богатых своих учеников и сторонников, отказывается от дословного значения этих слов Нового завета. Для толкования трактата см. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908; S. Giet, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères. Recherches de Science Religieuse 1948, 55 — 91.
- <sup>46</sup> Ed. H. Duensing, Epistula apostolorum (Kleine Texte, 152). Bonn 1925; см. еще *Hennecke — Schneemelcher*, I. 126. и сл.
- <sup>47</sup> К. Маркс, хотя и в другой исторической связи, то же самое считал общественным фоном христианской религии: „Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, — для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека...”. См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 23. Москва 1960. стр. 89.
- <sup>48</sup> К общественному фону христианства, вернее, к классовым отношениям Палестины того времени см. F. C. Grant, The Economic Background of the Gospels. Oxford 1926; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Göttingen — Berlin 1963.<sup>3</sup>; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums. München 1954. Bd. I. 693 — 743.
- <sup>49</sup> Ср. A. Büchler, Der galiläische Am-ha-'Ares des 2. Jahrhunderts. Wien 1906; E. Gilišewski, Der Ausdruck  $\epsilon\mu$   $\lambda\eta\rho\varsigma$  im Alten Testament. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 40 (1922) 137 — 142; E. Würthwein, Der  $\epsilon\mu$   $\lambda\eta\rho\varsigma$  im Alten Testament. Leipzig 1936; И. Д. Амузин, „Народ земли”, К вопросу о свободных землевладельцах Передней Азии. Вестник Древней Истории 1955 № 2, 14 — 36.
- <sup>50</sup> Для общей характеристики положения ср. A. В. Ранович, Восточные провинции Римской империи. Москва — Ленинград 1949.
- <sup>51</sup> Отличное обсуждение экономического и юридического положения *libertinus*: Brósz R. (P. Брос): Nem teljes jogú polgárok a római jogforrásokban (Неполноправные граждане в свете источников римского права, по-венгерски с резюме на русском и немецком языках), Budapest, 1964 стр. 48 и сл.
- <sup>52</sup> Ed. A. Reifferscheid — G. Wissowa, CSEL 20. Wien 1890. 30. и сл.
- <sup>53</sup> Очень точно характеризует это положение одна из парабол Иисуса о Царстве Небесном, см. Матфей 18 : 23 — 35, в которой речь идет о должниках: один раб, который должен своему господину десять тысяч талантов, сажает в темницу одного из своих товарищей, потому что тот не заплатил ему задолженность в сто динариев.
- <sup>54</sup> Эти два понятия в свое время совершенно смешал К. Каутский (см. К. Каутский, Происхождение христианства. Москва. 1930), и это ввело в заблуждение многих исследователей-марксистов.
- <sup>55</sup> К зелотам см. например M. Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr. Leiden 1961; I. Hahn, Zwei dunkle Stellen in Josephus. Acta Orientalia Hung. 14 (1962) 131 — 138.
- <sup>56</sup> Иисус отклоняет попытку радикальных движений ставить его их царем, ср. Иоанн 6 : 14 — 15.

- <sup>57</sup> Источники см. в книге: *A. Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884 (Hildesheim 1963<sup>2</sup>); *W. Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen 1934.
- <sup>58</sup> *M. Friedländer*, Geschichte der jüdischen Apokalypstik. Zürich 1903; *F. C. Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses. 1914; *P. Volz*: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen 1934<sup>2</sup>; *J. Bloch*, On the Apocalyptic in Judaism. 1952; *S. B. Frost*, Old Testament Apocalyptic. 1952; *H. H. Rowley*, The Relevance of Apocalyptic. London. 1955; *D. S. Russel*, The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 1964.
- <sup>59</sup> I Q M; см. *Y. Yadin*, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness. Oxford 1962.
- <sup>60</sup> Ed. *M. Bucellato*, Papias di Hierapoli. Frammenti e testi monianze nel testo greco. Milano 1936.
- <sup>61</sup> *E. Norden*, Die Geburt des Kindes. Leipzig 1924. *H. A. Машикин*: Эсхатология и мессанизм в последний период Римской республики. Известия АН СССР, сер. истории и философии, 1946, № 5.
- <sup>62</sup> См. еще детальное описание Матфей 24 : 1 и сл.
- <sup>63</sup> В этом направлении идет уже *А. П. Каздан*, Историческое зерно предания об Иисусе Христе. Наука и Религия 1966 № 2. Ср. с независимым от этого результатом статьи венгерского ученого *И. Хан*: *Hahn I.*, A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus. Világosság 7 (1966) 193–202 (Два мифа о Христе и исторический Иисус).
- <sup>64</sup> Но, например, в присутствии Санхедрина говорил в таком духе (ср. Матфей 26 : 57–68), что ответ его не оставил сомнений в том, кем он себя считает. Аналогично важным явлением является Матфей 11 : 2–6, в котором Иоанн Креститель просит у Иисуса объяснения о том, не он ли ожидаемый мессия? Ни Иоанн, ни Иисус не произносят слова „мессия”; Иисус дает энигматический ответ.
- <sup>65</sup> Вопрос о фарисеях в новом освещении обсуждает *R. Meyer*, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum — *H. F. Weiss*, Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments. Berlin 1965.
- <sup>66</sup> Иисус, например, укоряет Петра, когда он стремится предостеречь его от трагедии, которой сопровождается роль мессии, ср. Матфей 16 : 21–23.
- <sup>67</sup> Одна характерная формула, *ἐγὼ εἰμὶ* выражает то, что Иисус отождествляет себя с мифической ролью, которая как требование складывается обязательно и состоит из схематических черт. Ср. из богатой литературы, обсуждающей выражение: *E. Schweizer*, Ego eimi. . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden. Göttingen 1939; *K. Kundsin*, Zur Diskussion über die Egoeimi-Sprüche des Johannes-Evangeliums. Charisteria J. Koepf. Holmiae 1954; *E. Stauffer*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II. 341–352.
- <sup>68</sup> К фигуре „Утешителя” см. *O. Betz*, Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften. Leiden 1963.
- <sup>69</sup> Из богатой литературы этого вопроса смотри *I. Hahn*, Die Eigentumsverhältnisse der Qumran-Sekte. Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin 12 (1963) 263–272.
- <sup>70</sup> Отличный анализ производственных возможностей дает *L. M. Pákozdy*, Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran. Qumran-Probleme, hrsg. H. Bardtke. Berlin 1963. 269–291.
- <sup>71</sup> Далее, как идеальный наследник, общественная утопия позднего античного мира, к этому ср. *I. Hahn*, Die soziale Utopie der Spätantike. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle — Wittenberg 11 (1962) 1357–1362.
- <sup>72</sup> Вопрос обсуждают, например, *E. Grässer*, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien. Berlin 1957 (1960<sup>2</sup>); *O. Cullmann*, Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion. Theologische Literaturzeitung 83 (1958) 1–12; *H. V. Bartsch*, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synotikern. Evangelische Theologie 19 (1959) 116–131 = Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940–1960. Hamburg—

- Bergstedt 1962. 69–80; *A. Strobel*, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff. Leiden 1961.
- <sup>73</sup> Матфей 25 : 1–13, парабола о пяти мудрых и пяти неразумных девах, провозглашает необходимость постоянного бодрствования.
- <sup>74</sup> Издание Макария: *C. Blondel*, *Macarii Magnetis quae supersunt ...* Paris 1876. К Порфирию см. *A. Harnack*, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*. Leipzig 1911; *Porphyrius*, *Gegen die Christen* ... Berlin 1916; *T. W. Crafer*, *The Work of Porphyry against the Christians and its Reconstruction*. *Journal of Theological Studies* 15 (1914) 360–395, 481–512; *A. B. Hulén*, *Porphyry's Work against the Christians*. New Haven 1933.
- <sup>75</sup> Отличная обработка истории монтанизма: *А. Б. Рапович*, *Монтанисты*. В кн. *О раннем христианстве*, Москва, 1959, 121–180.
- <sup>76</sup> Ed. *G. Bardy – M. Lefèvre*, *Hippolyte, Commentaire sur Daniel*. Paris 1947.
- <sup>77</sup> Ed. *Th. Klauser*, Bonn 1940; *K. Biehlmeier – W. Schneemelcher*, *Die apostolischen Väter*, I. Tübingen 1956.
- <sup>78</sup> Ed. *T. Bindley*, Oxford 1893.
- <sup>79</sup> Ed. *C. Becker*, München 1961.<sup>2</sup>
- <sup>80</sup> Богатая в идеях работа об отношениях Тертуллиана и римской империи *П. Ф. Преображенский*, *Тертуллиан и Рим*. В сб-ке: *В мире античных идей и образов*, Москва, 1965. 163 и сл., ср. особенно 178 и сл.
- <sup>81</sup> Ed. *P. G. Krone*, Münster 1936; *Th. Camelot*, Paris 1946; *K. Biehlmeier – W. Schneemelcher*, *Die apostolischen Väter*, I. Tübingen 1956.
- <sup>82</sup> Ed. *S. Brandt – G. Laubmann*, Wien 1897.
- <sup>83</sup> *Livius*, II 32.
- <sup>84</sup> К фоню аскетической философии см. *J. Leipoldt*, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*. Berlin 1961.
- <sup>85</sup> Связанные с этим вопросы на высоком уровне обсуждает сб. под ред. *A. Momigliano*, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford 1963; и прежде всего статья *A. H. M. Jones*, *The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity*, там же, стр. 17–37.