

Использование раннехристианской литературы как свидетельства внутреннего разнообразия и конфликта

Фредерик Виссе

Введение

Пытаясь реконструировать внутреннее разнообразие и конфликт в церкви до 200 года, историк раннего христианства сталкивается с серьёзными методологическими трудностями. Несколько сохранившихся исторических сообщений о христианском движении в этот период предоставляют только частичную и часто сомнительную информацию, как и богословски пристрастная картина ранних конфликтных ситуаций, которую они рисуют. Историк, таким образом, вынужден обратиться к другим раннехристианским произведениям, чтобы восстановить действительное положение дел. Оценить историческую информацию, которая может быть собрана по крупицам в этих разнообразных источниках, достаточно трудно, даже если ясен общий исторический контекст. Однако, даже общий контекст событий, на настоящей стадии исследования, должен быть выведен из произведений, которые не слишком для этого пригодны.

Серьёзные шаги для восстановления удовлетворительного понимания событий были предприняты в течение последних ста пятидесяти лет, особенно Фердинандом Христианом Бауром и Вальтером Бауэром. Тем не менее, совмещение многих ранних текстов с этой реконструкцией событий всё ещё сталкивается с большими трудностями; это касается как канонических и ранних патристических текстов, так и апокрифических и гностических писаний. Настоящая статья призвана доказать, что природа конфликта между "ортодоксией" и "ересью" в III и IV веках была ошибочно экстраполирована на более ранний период. Это привело к ложному утверждению, что раннехристианские тексты отражали доктринальное разнообразие конкурирующих групп или общин. Это утверждение особенно неприемлемо в отношении гностических писаний, но оно не соответствует и большинству других раннехристианских текстов. В той гетеродоксальной ситуации, которая была характерна для первоначального христианства в целом, авторы не были ограничены стандартом "ортодоксальности", принадлежащим той или иной общине. Конфликт, таким образом, обычно возникал между спорными вопросами практики и церковным авторитетом. Само понимание этого факта имеет глубокое значение для исторического анализа раннехристианских гностических текстов.

I. Категории Ф.Х. Баура для раннехристианской литературы

Начиная с Ф.Х. Баура первоочередным для критического изучения раннехристианской литературы было признано выявление места отдельных произведений по отношению к разнообразным соперничающим ветвям ранней церкви. За точку отсчёта Баур принял такие полемические произведения, как Послания Павла к Коринфянам и Галатам, которые, по его мнению, доказывают существование конфликта между соперничающими христианскими мировоззрениями, представленными с одной стороны Павлом, а с другой – иудействующими[1]. Признание этого базового разделения первоначального христианства потребовало разъяснений, почему каноническая книга Деяний предоставляет гораздо более гармоничную картину того же периода. Баур ответил на этот вопрос с помощью "критики тенденций" (Tendenzkritik). Он доказал, что автор Деяний не мог допустить такого раскола и конфликта уже в апостольские времена и поэтому сделал так, чтобы они казались относительно незначительными, локальными и временными.

Баур понял, что существовала и третья категория раннехристианской литературы, которую следует объяснить по отношению к двум соперничающим группам в церкви. Кроме полемических произведений, подобных Посланию к Галатам, и историй, подобных Деяниям, существовало и значительное количество раннехристианских произведений, которые не были открыто полемическими и не могли быть приписаны ни "партии Павла", ни "партии Петра". Эти книги он приписал "примирительной" или "посредничающей" группе. Он заявил, что Послание Иакова демонстрирует этот примирительный дух с иудео-христианской стороны, тогда как Послания к Евреям и 1 Петра – со стороны Павла. Он определил Евангелие Иоанна как переходную ступень к слиянию двух соперничающих групп в раннекафолическую церковь.

Ф.Х. Бауру мы обязаны ясным пониманием задач и проблематики истории раннего христианства. Стандарт был задан: исторически разъяснить раннехристианский текст означает выявить его место по отношению к различным движениям и противоречиям в ранней церкви. Его собственная реконструкция того периода остаётся одним из высших достижений исторического анализа.

Совершенно очевидно, что полемические произведения и отрывки привлекают наше внимание в первую очередь – ведь они содержат прямое свидетельство о многообразии и конфликте. Они устанавливают сцену; всякое иное литературное свидетельство должно определяться по отношению к ним. Тем не менее, полемические произведения содержат особую трудность для историка. Эта полемика часто очень личная и ограниченная. Защита или нападение на некую позицию не нуждаются в том, чтобы было затронуто более одного лица; нельзя, без последующих затруднений, предположить, что эта позиция была присуща целой группе. Баур прекрасно осознавал, что полемика Павла против иудаизаторов была в значительной степени самозащитой. Его послания представляются настолько же причиной разделения между христианами и иудео-христианами, насколько и следствием этого разделения. Будь они написаны менее авторитетной личностью и не получи отклика среди читателей-христиан, они остались бы маргинальным явлением в первоначальном христианстве.

Мы не можем предположить, чтобы отношения между несколькими сохранившимися памятниками раннехристианской литературы и спорными вопросами и церковными группами были просты и ясны. В большинстве случаев у нас нет убедительных свидетельств, чтобы определить, был ли конфликт, описанный в нашей литературе, всеобщим или частным, важным или случайным, продолжительным или кратковременным. Роль, которую играло в конфликте исследуемое произведение, часто также не ясна и открыта для различных толкований. Реконструкция более широкой картины разнообразия и конфликта на основании таких текстов остаётся весьма спекулятивным, если вообще возможным, предприятием.

Для канонических писаний и других широко распространённых раннехристианских произведений особенно важно проводить различие между исторической ситуацией, которую они отражают, и исторической ситуацией, которую они создают. Для первой необходимо ясное внутреннее или надёжное внешнее свидетельство, чтобы прийти к заключению, что защищаемая или опровергаемая позиция разделялась значительной группой или общиной. Религиозные книги чаще отражают не реальное положение дел, а представления автора о том, как должно было бы быть. Забывая об этом, историк оказывается уязвимым. Он может создать группы и целые религиозные общины, которых никогда не было или которых ещё не было, когда изучаемая им книга была написана. Даже если полемист ссылается на тех, кто разделяет его взгляды, его заявления следует принимать с осторожностью. Такова была тенденция – изображать собственную позицию как позицию большинства, освященную к тому же и апостольской традицией, а позицию оппонента по определению ошибочной и изолированной.

Это касается и второй проблемы, с которой историк должен столкнуться при оценке полемической литературы. Нельзя считать, что в пылу противостояния позиция другой стороны излагалась беспристрастно и полно. Любое утверждение оппонента могло быть процитировано

вне контекста, ложно истолковано и просто оклеветано. Этот хорошо известный недостаток особенно неприятен, когда наше знание о ряде движений в раннем христианстве ограничивается только опровержениями их противников. Как следствие, наше знание об этих личностях и группах может быть настолько искажённым и ограниченным, что историк сталкивается с трудностями, пытаясь правильно идентифицировать сохранившиеся или вновь открытые литературные памятники, принадлежавшие побежденному движению. Невольно хочется приписать эти произведения ранее неизвестной группе. Как результат, древнее искажение может быть дополнено созданием уже современным истолкователем никогда не существовавшего движения в раннем христианстве.

Второй категорией раннехристианской литературы, которую историк должен рассмотреть, являются древние исторические сообщения. Эти сообщения, как верно заметил Баур, враждебно относятся к разнообразию и конфликту в первоначальном христианстве, и их видение искажено представлениями авторов о том, что должно было бы быть. Взгляд на разнообразие как на нечто позитивное, позволяющий считать необходимость изменений благом и подчёркивать положительные результаты конфликта, является слишком современным. Напротив, раннехристианские писатели – от автора Деяний до Евсевия – пытались толковать многообразие в терминах "истины" и "заблуждения": любое изменение представлялось фальсификацией, а конфликты вдохновлялись демоническими силами. Если даже они и были осведомлены о многообразии в первоначальной церкви, они старались игнорировать его, представлять малозначимым и безобидным или вообще перетолковывать в свою пользу. Это делает ценность их работ сомнительной для историков. Но наше знание о первых трёх столетиях существования церкви настолько ограничено и бессистемно, что мы не можем без них обойтись. Тем не менее, положение не настолько безнадежно как кажется, и если богословская предвзятость авторов этих произведений принимается в расчёт, они могут стать бесценными свидетельствами многообразия и конфликта даже помимо воли своих авторов.

Третьей и самой большой группой раннехристианских текстов, которую следует рассматривать в историческом контексте раннехристианской литературы, являются тексты, не связанные явно с внутрехристианской полемикой. Эта большая группа отражает огромное многообразие верований и практик. Для этой категории оценка Ф.Х. Баура не была достаточно обоснованной. Он ошибочно предположил, что вся раннехристианская литература была так или иначе связана с главным конфликтом, который он распознал. Хотя мы не можем отрицать, что некоторые раннехристианские книги могли стремиться примирить соперничающие группы, это стремление далеко не очевидно в упоминаемых им книгах Нового Завета. Как и в случае с полемическими произведениями, примирительная литература может быть идентифицирована только как таковая – и может быть эффективна только как таковая – если и идентифицирует себя как таковая. Если в произведении отсутствуют признаки и упоминания, указывающие на его примирительное или полемическое предназначение, историк вынужден искать иной путь для его истолкования. Реальное предназначение такой литературы могло быть катехизическим, гомилетическим, экзегетическим, апологетическим, спекулятивным или пропагандистским, но не попыткой примирить противостоящие точки зрения.

Историческое исследование этих произведений значительно труднее, чем обычно считается. Многие из них могут прекрасно соответствовать одной из групп, выявленных на основе полемических и исторических текстов, но могут и не соответствовать. Это особенно верно в отношении наиболее ранних из них. Отношение этих произведений к различным богословским, этическим, ритуальным и организационным положениям в христианских церквях того времени далеко не ясно. Можно предположить, как и в отношении полемических текстов, что взгляды, защищавшиеся в этих произведениях, отражали верования и практику определённых групп. Безусловно, были и документы, составленные значительными группами и отражавшие взгляды общины. Это, однако, встречается достаточно редко, и читатель обычно информируется об особом происхождении документа. Если такой ключ отсутствует, историку приходится самому находить веские причины, по которым исследуемый текст может рассматриваться как

представляющий взгляды значительной группы или общины. На практике это означает, что следует представить неопровержимые доказательства отражения автором произведения верований и практики значительного сообщества. Как мы увидим, отражение веры и практики значительного сообщества предполагает "жизненную ситуацию" (Sitz im Leben) установившейся "ортодоксии". Если такое предполагаемое "ортодоксальное" окружение не может быть доказано для данного текста – и в раннем христианстве это скорее правило, чем исключение – приписывание особенностей текста определённой, неизвестной по другим источникам ветви раннего христианства становится проблематичным[2].

II. Использование В. Бауэром раннехристианской литературы

Хотя созданная Ф.Х. Бауром реконструкция истории раннего христианства доказала несостоятельность традиционных представлений, прошло более столетия, пока В. Бауэр не нанёс им coup de grace в своей *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*[3]. Он доказал, что не существует исторических оснований для традиционного утверждения, что ортодоксия логически и хронологически предшествовала "ереси". "Чистые начала" церкви были не историческим фактом, а богословски предопределённой фикцией, сочинённой автором Деяний, Гегесиппом и Евсевием. То, что отцы церкви называли ересью, вовсе не обязательно являлось отклонением от более ранних форм христианства. Утверждая это, В. Бауэр разъяснил то, что Ф.Х. Баур и его последователи либо уже сказали, либо подразумевали.

Новаторским вкладом В. Бауэра стало использование им раннехристианской литературы как доказательства, что ортодоксия II века была не господствующим мировоззрением, а локальным явлением, ограниченным церквями Рима, Коринфа, Антиохии и западной части Малой Азии. Он остроумно доказал, что повсюду, кроме этих местностей, господствовали различные формы "ереси", способные даже угрожать форпостам ортодоксии вне Рима. Я не намерен оспаривать здесь вывода В. Бауэра о различных географических областях, в которых была расположена церковь того времени. Скорее мы должны проследить, как он пользовался раннехристианской литературой в качестве свидетельства внутреннего разнообразия и конфликта.

Следует упомянуть и об использовании В. Бауэром полемической литературы. Он не стремился ни пересмотреть литературные свидетельства о ранних христианских "ересях", ни дать всеобъемлющую картину разнообразия в вере и практике II века. Ограничив себя теми "ересями", о которых есть многочисленные свидетельства, такими как монотанитизм, маркионитство и гностицизм, он сумел избежать трудностей и ловушек, которыми раннехристианская полемическая литература так богата.

Центральной же темой стала для Бауэра перепроверка раннехристианских исторических отчётов. Много в его книге, особенно глава 8, посвящено обсуждению основных "враждебных" свидетельств для II и III столетий, "Церковной Истории" Евсевия и включённых в неё более ранних исторических источников. И Евсевий, и В. Бауэр обращаются к христианской литературе II века за поддержкой своего понимания взаимоотношений между ортодоксией и "ересью", но они приходят к противоположным выводам. Евсевий ссылается на значительное число ортодоксальных авторов и заголовков периода до 200 года[4]. По заголовкам понятно, что некоторые из этих книг были антиеретическими, тогда как в отношении других это не столь очевидно. Евсевий навязчиво повторяет, что эти и многие другие подобные им ортодоксальные сочинения "сохраняются донныне очень многими братьями"[5]. Другими словами, Евсевий пытается создать впечатление, что от самых ранних дней существовала обширная и разнообразная ортодоксальная литература, которая защищала "истину" и опровергала "ересь". Для сравнения, "еретики" того времени были изолированы и осуждены.

Бауэр совершенно справедливо усомнился в свидетельстве Евсевия[6]. Очевидно, что Евсевий грубо раздул свой список ортодоксальных авторов и книг, навязчиво упоминая "многих других",

о которых не может сообщить даже имён[7]. Его заявления о том, что эти сочинения "достигли нас" и могут быть рассмотрены, не стоит принимать всерьёз. Хотя в Кесарии он был связан с одной из обширнейших христианских библиотек своего времени, он не может продемонстрировать знания содержания большинства произведений, на которые ссылается. Бауэр, таким образом, имеет основания предположить, что они не сохранились. Евсевий заявляет, что сохранилось большое количество книг, но, если у него было свидетельство этого, почему он не смог его предъявить?

Остаётся открытым вопрос, почему же большинство ортодоксальных сочинений II столетия не сохранились до первой половины IV века, когда Евсевий писал свою "Церковную Историю". Гарнак предполагает, что "эти сочинения уже не удовлетворяли позднему догматическому вкусу"[8]. Бауэр предлагает другую причину. Он считает, что ортодоксальные писатели оставались в изоляции и что их сочинения подавлялись "еретическим" большинством задолго до того, как "догматический вкус" изменился[9]. Таким образом, свидетельство Евсевия обращается против него самого и используется для поддержки прямо противоположного тому, что он пытался доказать.

Примечательно, что Бауэр даже не рассматривает всерьёз заявление Евсевия, что сочинения II века, которые он перечисляет, были вполне ортодоксальными, даже несмотря на то, что Евсевий, скорее всего, был знаком с содержанием только некоторых из них. Он разделяет мнение Евсевия, что вся христианская литература II века была либо ортодоксальной, либо "еретической", третьего не дано. Бауэр не ставит под сомнение утверждение Евсевия, что писавшие против "еретиков" авторы II века были вполне ортодоксальными в остальных своих сочинениях. Оба утверждают, что вся христианская литература того периода была, таким образом, частью идейной борьбы между соперничающими "ортодоксиями".

Вторым свидетельством, которое Бауэр заимствует из "Церковной Истории" и обращает против её автора, является курьёзная бедность антиортодоксальной полемики в "еретической" литературе[10]. Хотя мы увидим, что "еретические" авторы II века были гораздо более плодовиты, чем их ортодоксальные коллеги, они, кажется, не интересовались опровержением ортодоксальных взглядов. Тексты Наг-Хаммади подтверждают это впечатление[11]. В понимании ситуации в раннем христианстве Евсевием, это отсутствие антиортодоксальной полемики обусловлено численным и богословским превосходством ортодоксии, изолировавшей "еретиков" и заставившей их обороняться.

Для Бауэра это свидетельство об обратном. Он доказывает, что отсутствие антиеретической полемики было обусловлено тем фактом, что во II веке "еретики" доминировали и пребывали в безопасности на обширных просторах[12]. Им не было нужды опровергать ортодоксальную доктрину. Напротив, ортодоксальные общины находились в стеснённых обстоятельствах и были вынуждены нападать на "еретиков" когда и где только могли. Согласно Бауэру, за этими нападениями стояла церковь Рима с её агрессивной политикой[13].

III. "Ad hominem" природа раннехристианской полемики

Есть и ещё один фактор, который необходимо принять в расчёт, чтобы правильно оценить свидетельство раннехристианской литературы о внутреннем разнообразии и конфликте. Христианская полемика того времени в основном была направлена *ad hominem*, то есть против личностей, а не *ad doctrinam*, то есть против учений. Бауэр был осведомлён об этом[14], но ему было интереснее доказать численное превосходство еретиков в большинстве областей. Эта преобладающая направленность кажется странной, если конфликт был вызван в основном столкновением различных доктринальных позиций. Часто забывается, что в этот ранний период ещё не было всеобъемлющего и широко распространённого правила веры, которое могло бы быть стандартом истинности или ложности. Поэтому на уровне вероучения полемика едва ли

была возможна. Как следствие, ересью в то время было не столько учение, отклоняющееся от принятой доктрины, сколько учение – любое учение! – того, кто либо не был благословлён руководством, либо по той или иной причине считался недостойным и неприемлемым. Также действительно и обратное – всё, что говорилось тем, кого руководство одобряло, пусть даже сомнительным автором, считалось ортодоксальным по определению[15].

Это означает, что "ортодоксия" должна была начинаться как ортократия, то есть правильность учения ставилась в зависимость от принятого авторитета лица, которое его провозглашало. Даже во время создания Пастырских посланий "здоровое учение" ещё не казалось имеющим ясное и постоянное содержание, но "здоровое учение" являлось, по существу, учением "здравых людей", таких, как апостолы раньше и официальные церковные руководители уже в то время. Этим также объясняется появление множества псевдоэпиграфических писаний именно в этот период. Это не было ни античным "рекламным трюком", ни способом прославления уважаемого члена апостольского круга; скорее, это было необходимостью. Поскольку стандарта, позволявшего судить об истинности произведения на основании его содержания, не существовало, "здоровость учения" была поставлена в зависимость от репутации автора. И именно поэтому конфликт и опровержение должны были фокусироваться на авторе, не столько по необходимости, сколько потому, что сам конфликт в этот ранний период концентрировался на личностях и их действиях.

Полемика *ad hominem*, присущая конфликту в раннем христианстве, демонстрирует следующие особенности[16]:

1. Оппонент отождествлялся со злодеями Ветхого Завета (например, Каином, содомитами, Валаамом, Кореом, Иезавелью) или с известными противниками апостолов (например, иудействующими, Симоном Магом). Как противник отождествлялся с виновными, так и протагонист объявлялся заслуживающим доверия, отождествляя себя с апостольским кругом и с другими признанными героями прошлого.
2. Оппонент изображался как исполнение пророчеств об эсхатологических лжепророках и антихристах[17]. Это означало, что он является орудием сатаны.
3. Оппонентам также часто приписывалась безнравственность. Всякий признак добродетели истолковывался, как попытка обмануть ничего не подозревающих верующих. Хотя это обвинение в большинстве случаев было несправедливым, оно не может быть названо просто клеветой, поскольку не считалось возможным, чтобы заблудшие могли говорить правду и жить подлинно нравственной жизнью[18].
4. Оппонент должен был позаимствовать свои идеи из языческих источников, и поэтому не был в действительности "нашим". Заблуждение не могло происходить от истины или от истинно верующего[19].
5. Когда упоминались еретические учения, они должны были быть уже опровергнутыми в прошлом (например, иудейский Закон) или отрицанием общепринятых истин (например, 1Ин.2:22).
6. Утверждалось, что оппоненты отвергают авторитеты (например, Иуд.8). О Фебуфисе, Маркионе и Валентине говорилось, что они отпали от церкви, когда были отвергнуты их притязания на высокий церковный пост[20]. Не может быть ни малейшего сомнения, что именно признание или непризнание авторитетов играло центральную роль в конфликтах того периода.

Полемика такого рода не нуждается в опровержении взглядов оппонента. Также невозможно и восстановить его взгляды на основе такой полемики. Определённые верования, приписываемые противнику, не наблюдались в действительности, но были просто частью нападок *ad hominem*[21]. Это справедливо и в отношении Иринея и последующих "отцов-ересиологов",

опровергавших своих противников, разоблачая "еретическое учение". Их идея сводилась к тому, что изложить еретическое учение значит уже опровергнуть его. Выдёргивая из "еретических книг" детали, казавшиеся большинству христиан чуждыми или гротескными, они объявляли авторов и читателей подобных книг недостойными доверия. Действительное место этих деталей в рассуждениях авторов обычно остается невыясненным.

Даже когда предпринималась реальная попытка опровержения, аргументы, которые "ересиологам" удавалось собрать, были вовсе не убедительными. Ссылки на откровения и пророческий дар не ограничивались одной из сторон конфликта. Можно было дискредитировать пророка, но не изгнать пророчество. Ссылки на Писание также было нелегко опровергнуть, поскольку признанного стандарта истолкования не существовало, а аллегория открывала для толкователя неограниченные возможности. Это присутствует уже в спорах Павла с галатийскими иудаизаторами и коринфскими энтузиастами, но полностью развилось в творчестве Ириней[22]. Истине присуща согласованность, внутренняя логика и единство, тогда как заблуждение бессвязно, беспорядочно и противоречиво. В I книге *Adversus haereses* Ириней намеревался показать это.

Только в отношении обращения к "здравому смыслу" мы можем говорить об ортодоксии в собственном смысле слова. Рациональное согласование идей предполагало внутренний стандарт истины. Приемлемо только то, что согласно с традиционной догмой; а то, что ей противоречит, является ересью. То, что противостояло этому складывающемуся пониманию ортодоксии, было не враждебной, внутренне согласованной идеологией, но скорее гетеродоксией, то есть открытой и эклектической ситуацией, допускавшей широкую богословскую спекуляцию и толерантной к разнообразию. Гетеродоксия была глубоко укоренена в харизматических началах эллинского христианства. Она была главной и самой длительной угрозой для нарождающейся ортодоксии. Признанное руководство не могло мириться с неподконтрольной богословской мыслью, а гетеродоксальные мыслители не могли смириться с церковным контролем. Обращение к "здравому смыслу" открывало путь отказа от гетеродоксальной мысли на том основании, что она логически не согласовывалась с общепринятыми догматами веры, тем более, что она происходила от неодобряемых авторов. Для оценки нового учения не было объективных критериев; если оно доказывало свою согласованность, оно не было в действительности новым, но уже заключавшимся в апостольском учении, а если не доказывало, то должно было считаться ересью. Обращение к здравому смыслу шло рука об руку с претензиями кафоличности. Некоторые мнения Ириней были ничуть не менее новыми и своеобразными, чем мнения Валентина, но поскольку Ириней заявлял, что они вытекают из традиционной и общепринятой догмы, они считались доктринами истинной веры.

IV. Значение для реконструкции раннехристианской истории

Теперь мы должны определить, каким значением для такой реконструкции обладает соотношение между раннехристианской литературой и многообразием и конфликтом в церкви. В.Бауэр был прав, утверждая, что "ересь" в большинстве случаев предшествовала ортодоксии. Тем не менее, он продолжал пользоваться традиционными терминами "ортодоксия" и "ересь", и этим невольно исказил картину. Стало возможным неправильное понимание, позволяющее заявить, что традиционные представления о первоначальном христианстве были верны; только термины следует поменять местами. Первой возникла ересь, а не ортодоксия, а ортодоксия в действительности является поздним и чуждым элементом, сумевшим одержать победу только благодаря опоре на могущественную и агрессивную церковь Рима. Конечно, очевидно, что не ересь, а гетеродоксия предшествовала ортодоксии, и что гетеродоксия продолжала оставаться мнением большинства в течении всего II века, за исключением тех территорий, где ортодоксии удалось закрепиться прочно. Ортодоксия развилась из ортократии, как результат её конфликта с гетеродоксией.

Существование большого числа литературных произведений этого периода, которые не были очевидно полемическими, больше не является проблемой. Бауэр не далёк от истины, предполагая, что они создавались в тех областях, где "ересь" не противостояла "ортодоксии". Ситуация становится ясной, если мы предположим для них гетеродоксальную область, восприимчивую к богословскому новаторству и терпимую к разнообразию мнений. Часть этой гетеродоксальной литературы получила широкое распространение и стала частью новозаветного канона и ортодоксальных собраний, но большая часть позднее была сочтена подозрительной или еретической. Гетеродоксальная литература создавалась вне ясных представлений о дозволенном, и её авторы не видели необходимости отражать представления и практику церковных общин.

Невозможно разделить гетеродоксальную литературу на "ортодоксальную" и "еретическую" части. Если такие категории и применимы, то только в ретроспективе. Неудивительно, что большая часть этой литературы не сохранилась даже до времени Евсевия. Даже произведения авторов, которые были позднее сочтены ортодоксальными благодаря своей репутации "ересиологов", не удовлетворяли стандартам ортодоксии IV века.

То, что большая часть христианской литературы была создана именно в гетеродоксальной области, обладает огромным значением для историка. Это означает, что верования и практики, отстаиваемые в этих произведениях, в том виде, в каком они отличаются от отражённых в других христианских текстах, не могут быть приписаны определённой общине или секте. Скорее эти тексты обладали известными особенностями по отношению к своему окружению. Содержащиеся в них учения пытались не оспорить, а дополнить другие. Они не защищали верования общины, но скорее пытались развить и исследовать христианскую веру в различных направлениях. В гетеродоксальной области было мало преград для такой частной спекуляции. Было место и для пророков, и для визионеров. Одно гетеродоксальное произведение могло вдохновлять появление других.

Христианская гностическая литература представляет нам самые яркие примеры гетеродоксальной литературы. Ортодоксальные "ересиологи" не понимали этого. Они предполагали, что гностические книги содержат учения различных сект. Так как произведений, чьи учения полностью совпадали бы с другими, практически не было, они изображали гностиков безнадежно разделенными между собой. Поскольку чаще всего им были доступны только литературные свидетельства, они были неспособны увидеть свою ошибку[23].

В виду того, что гностические тексты создавались в синкретической ситуации как гетеродоксальные произведения, они были в большей степени литературным, чем сектантским явлением. Становится всё ясней, что, сходные по происхождению и функциям с орфической, неопифагорейской и среднеплатонической литературой, они не предполагали организованного сообщества[24]. Эти произведения отражают только видение и рассуждения отдельных личностей и тех книг, которыми они пользовались и которым подражали. Можно рассчитывать найти такие личности среди странствующих проповедников, мудрецов, аскетов, визионеров, философов и святых.

V Заключение

В заключении я хотел бы вернуться к началу. Ф.Х. Баур открыл в писаниях Павла свидетельство существования двух противостоящих движений в первоначальной церкви. Выяснилось, что конфликт возник на основе гетеродоксии, то есть ситуации, в которой были терпимы различные практики. И Гал.2:3 и Деян.15:19 согласны в том, что лидеры иерусалимской церкви разрешили христианам из язычников не соблюдать обязанностей обрезания и Закона, оставшихся действенными для христиан из иудеев. Павел тоже был вынужден согласиться с этим двойным стандартом. Однако, во время антиохийского инцидента ортодоксия взяла верх в иерусалимской церкви. Павел счёл поведение Петра, Варнавы и других иудеев в антиохийской

церкви нарушением договорённости. В Послании к Галатам Павел, в свою очередь, не желает мириться с гетеропраксией, доказывая, что и христиане из евреев свободны от Закона.

Как христиане из евреев могли соединять Закон и веру, остаётся непонятным. Скорее всего, они и не пытались соединить их богословски. Сам факт, что Павел не опровергает последовательно иудео-христианского богословия, свидетельствует, что в то время ортодоксии еще не существовало. Иудео-христиане, со своей стороны, использовали против Павла полемику *ad hominem*, ставя под сомнение его авторитет как апостола и заявляя, что он побуждает верующих ко греху (Рим.3:8). Таким образом, конфликт разгорелся между ортопраксией и особым учением Павла о вере и делах.

Павел не навязывал строгой ортопраксии свои церквям, но проповедовал, за исключением случаев безнравственности, терпимость и свободу. Там не было установленного лидерства, и упор на духовные дарования создавал глубоко гетеродоксальную ситуацию. Расходящиеся взгляды в общине не считались угрозой ереси, но Павел старался обуздать противостоящие группы, доказывая, что назидание общины должно быть общей целью. Ситуация резко изменилась в Пастырских посланиях. Для их авторов необходимость ортодоксии очевидна. Они предупреждают читателей о "лжеучителях", скорее всего, странствующих проповедниках, которые пытаются произвести впечатление на женщин (2Тим.3:6) и которые, помимо прочего, сведущи в спекулятивных мифах. Они даже отождествляют их со старой "партией обрезания" (Тит. 1:10), учителями Закона (1Тим.1:7), которых великий апостол уже опроверг. В этой ситуации основным был конфликт с гностической гетеродоксией.

Таким образом, для самого раннего периода христианства (то есть до середины II века в Риме и в других местах) было бы ошибкой пытаться определить сохранившуюся литературу в терминах противоборствующих богословских позиций или конфликта между ортодоксией и ересью. В господствовавшей в то время гетеродоксальной ситуации вероучительное разнообразие было терпимо, частью по необходимости, поскольку в большинстве спорных вопросов богословская структура, нуждавшаяся в опровержении, отсутствовала. Относительная изоляция христианских общин и недостаток знания о церквях-сёстрах содействовали, несомненно, гетеродоксии и терпимости к разнообразию. Этим объясняется отсутствие явной полемики во многих произведениях того периода. Тезис В. Бауэра о том, что это происходило благодаря господству ереси в большинстве областей, становится анахроническим объяснением. Конфликт и полемика в тот ранний период вызывались, в основном, разнообразием практики, этической и литургической, и претензиями на власть. Приписывание кому-либо ложного учения было обычным приёмом полемики.

Ортодоксия возникла из разрастающегося конфликта между гетеродоксией и ортопраксией. Церковное руководство в таких городах, как Рим, не желая больше мириться с гетеродоксальными учителями в своей среде, приписало учительство к числу своих служений. Гетеродоксальная сторона была представлена в основном монтанистами и различными гностиками. В этом конфликте стали играть всё возрастающую роль обращения к рациональному согласованию церковного учения и его предполагаемой кафолической и апостольской природе. Только в этом пункте мы вправе говорить об ортодоксии и ереси. Ортодоксальными произведениями стали те, которые сознательно создавались в пределах доктринальной терпимости, установленных церковной иерархией. Ранняя гетеродоксальная литература ретроспективно становилась ортодоксальной, если она соответствовала этим пределам, и еретической, если не соответствовала. Исчезновение наиболее ранних христианских сочинений уже ко времени Евсевия, даже неполемических текстов известных ересиологов, можно объяснить только тем, что эти книги не соответствовали позднейшим стандартам ортодоксии. Если эта реконструкция раннего христианства верна, она устанавливает ясные пределы и основные линии использования раннехристианской литературы, как свидетельства внутреннего разнообразия и конфликта.

Перевод выполнен Д.Алексеевым по изданию: F. Wisse, The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict. // C.W. Hedrick, R. Hodgson, eds. Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity. In memory of George W. MacRae. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1986.

[1] Для последующего изложения взглядов Баура см. выдержки из работ Баура и библиографию в Kummel, W.G. The New Testament: The History of the Investigation of its Problems. Translated by S.M. Gilmour & H.C. Kee. Nashville & New York: Abingdon, 1970, 127-140.

[2] Я доказал это в большинстве деталей в Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis. // Logan, H.B. and Wedderburn, A.J.M., eds. The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson. Edinburgh: T.&T. Clark, 1983. 138-145.

[3] Bauer, W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. BHT 10. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1934; 2nd ed. Tübingen, 1964. Ссылки на английский перевод второго немецкого издания: Bauer, W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Translation of German 2nd ed. Edited by L.A. Kraft and G. Krodel. Philadelphia: Fortress, 1971.

[4] Eusebius. The Ecclesiastical History. Edited by K.Lake and J.E.L.Oulton. 2 vols. Cambridge and London: Heinemann, 1964-1965, 4.8 и 21-28.

[5] Eccl.Hist.4.25.

[6] Bauer, Orthodoxy, 149-159.

[7] Eccl.Hist.5.27.

[8] Hamack, A.von. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 vols. Leipzig: Hinrichs, 1893, 1/1.248.

[9] Bauer, Orthodoxy, 166.

[10] Bauer, Orthodoxy, 169 f.

[11] Несколько случаев антиортодоксальной полемики обсуждаются в Koschorke, K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi-Tractate 'Apokalypse des Petrus' (NHC VII.3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC IX,3). NHS 12. Leiden: Brill, 1978.

[12] Bauer, Orthodoxy, 170.

[13] Bauer, Orthodoxy, гл. 6.

[14] Bauer, Orthodoxy, гл. 7.

[15] См. моё обсуждение в Prolegomena, 139-140.

[16] См. также моё обсуждение в The Epistle of Jude in the History of Heresiology // Krause, M., ed. Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig. NHS 3. Leiden: Brill, 1972, 133-143.

[17] Например, 1Ин.2:18 и сл.

[18] См. Wisse, F. Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. // Böhlig, A. und Wisse, F., eds. Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Göttinger Orientforschungen 62. Wiesbaden: Harrassowitz. 1975. 55-86.

[19] Это основная предпосылка, на которой Ипполит построил своё *Refutatio omnium haeresium*.

[20] Eccl.Hist.4.22.5; Tertullian, *Adversus Valentinos*, 4.

[21] Я доказал это для Послания Иуды в *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, 133-143.

[22] Особенно в *Adversus haereses*, II-V.

[23] См. Wisse, *Prolegomena*, 140-141.

[24] Ср. Burkert, W. *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*. // Meyer, B.F., and Sanders, E.P. *Jewish and Christian Self-Definition*. 3 vols. London: SCM, 1982, 183-189.