ВДИ, 3-1947, стр. 140-150.

Р. Ю. ВИППЕР, Возникновение христианской литературы, М.-Л., 1946.

Новая книга академика Р. Ю. Виппера — интересное и значительное явление в нашей научной жизни. Спорные вопросы литературной критики раннехристианских текстов ставятся и решаются в книге Р. Ю. Виппера оригинально и свежо, освещаются с новой, подчас неожиданной точки зрения. Своеобразные приемы исследования, умение проникать в скрытую от глаз наблюдателя сущность явлений, отрешиться от установившейся веками традиции, мешающей видеть факты в их истинном свете, — все эти особенности книги Р. Ю. Виппера привлекут к ней внимание специалистов. Вместе с тем сложные и трудные темы излагаются Р. Ю. Виппером в столь ясной и простой форме, с такой художественной убедительностью, что и читатель-неспециалист прочтет его труд до конца с неослабевающим интересом.

Больше ста лет прошло со времени выхода книги основателя тюбингенской богословской школы Ф. Хр. Баура «Die Christuspartei in Korinth» (1831); с тех пор богословы и филологи проделали колоссальную работу над критическим изучением раннехристианской, особенно новозаветной, литературы. О тюбингенской школе Ф. Энгельс в 1894 г. писал: «В критическом исследовании она идет настолько далеко, насколько это возможно для теологической школы. Она признает, что все четыре евангелия являются не рассказами очевидцев, а позднейшими переработками утерянных писаний и что из посланий, приписываемых апостолу Павлу, подлинными являются не больше четырех и т. д. Она вычеркивает из исторического повествования все чудеса и все противоречия как недопустимые; но из остального она пытается «спасти все, что можно еще спасти», и в этом очень ясно проявляется ее характер как школы теологов»[1]. Так называемое «критическое богословие» не способно правильно решить вопросы о происхождении и хронологической последовательности новозаветных произведений, так как даже наиболее критически настроенные представители этого направления не могут отрешиться от веры в воплощение Слова, принесшего людям новую религию и своей крестной смертью по приговору Понтия Пилата даровавшего спасение людям. Именно потому Ю. Вельгаузен, блестяще разрешивший основные вопросы критики текста Ветхого завета, оказался беспомощным в анализе литературы раннехристианской; там он сумел подойти к текстам с объективным историческим критерием, здесь его сковала богословская предвзятость.

Произведения Нового завета изучались и изучаются богословами и богословствующими филологами с педантичной тщательностью. Трудно придумать такую тему, касающуюся новозаветной литературы, по которой не было бы написано специальных работ. Язык и стиль Нового завета изучены, можно сказать, до атомов. Подсчитано, например, что в евангелии от Марка встречается 1270 слов и 60 собственных имен; из них 79 слов нигде больше не встречаются в Новом завете; 41 слово из этих 79 встречаются в Септуагинте, 5 представляют транскрипцию арамейских слов, 8 — απας λεγόμενα: 202 слова из лексикона Марка встречаются у Матфея и Луки, причем 55 мы находим общими у Марка только с Матфеем, 44 только с Лукой, а 103 слова встречаются у всех грех и т. д. Но вся эта работа оказалась бесплодной. Богословы не могли прийти хотя бы даже к приблизительному единству мнений о датировке новозаветных произведений. Так, евангелие от Луки Бласс датирует 54—56 г., Гарнак до 1908 г. датировал его 80 г., в 1908 г. он изменил свое мнение и предложил дату 64 г. Батифоль, Годе, Ган и др. предлагают 65—70 гг., Вейс, Райт, Цан и др. — 70—80 гг., Юлихер и многие другие — 80—100 гг., Луази, Кейм, Кнопф, Вернле и др.—90—100 гг., Гильгенфельд, Гольцман, Шмидель — 100—110 гг., Ван-ден-Берг-ван-Эйсинга называет неопределенную дату — первую половину II в., Ф. Хр. Баур — 130 г.

Очевидно, что богословская методология, приводящая к столь разнообразным датировкам — от 54 до 130 г., — порочна в своей основе. Но и более радикальная критика, свободная от давления богословской предвзятости, идущая от Бруно Бауэра и представленная в новейшее время трудами так называемой мифологической школы, не может прийти к более утешительным результатам, поскольку она стоит на идеалистических позициях и применяет преимущественно формальный критерий при анализе книг Нового завета. Нельзя отрывать возникновение раннехристианской литературы от возникновения самого христианства, а это последнее можно правильно понять только «из данных отношений реальной жизни» (Маркс). Всё же критика, исходящая из этого лагеря, дала много ценных результатов. Заслуга Бруно Бауэра «состоит не только в беспощадной критике евангелий и посланий апостолов, но еще и в том, что он первый серьезно занялся исследованием не только иудейских и греко-александрийских, но также и чисто греческих и греко-римских элементов, которые и проложили для христианства путь к превращению его в мировую религию. Легенда о христианстве, которое сразу и в готовом виде возникло из иудейства и которое из Палестины победило мир своей установленной в главных чертах догматикой и этикой, — эта легенда со времени Бруно Бауэра стала невозможной; она может еще прозябать только на теологических факультетах и среди людей, которые хотят «сохранить религию для народа», хотя бы в ущерб науке»[2]. Бауэр... «впервые расчистил почву, на которой возможно разрешение вопроса, откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода систему, и каким образом они достигли мирового господства»[3].

И после Бруно Бауэра последователи «мифологической» школы много сделали для установления литературных источников новозаветной мифологии. Не только для идей, образов, притч, но и для отдельных слов, выражений, понятий найдены параллели и источники в восточной и греко-римской литературе. Но, как правильно указывает Р. Ю. Виппер, учеными этого типа «выполнена как бы предварительная, отрицательная часть общей исторической задачи; они объяснили нам, что христианство возникло не так, как это изображалось до сих пор. Остается ответить па другие вопросы, осветить положительную сторону дела. А как же было в действительности? Как подготовлялось новозаветное христианство? Кто были его предшественники? Если христианства в законченном виде не было еще в I веке, то в чем состояла реальная религиозная жизнь этого столетия?» (стр. 4; ср. стр. 16). На эти вопросы автор и пытается дать ответ.

Свою задачу Р. Ю. Виппер ограничивает исследованием нескольких раннехристианских произведений: «Пастырь» Гермы, «Учение двенадцати апостолов» («Дидахе»), послание Варнавы, послания Павла, евангелие от Луки. Исследование начинается с чрезвычайно интересного и остроумного анализа обозначений, какие давали себе сторонники нового религиозного учения. Сами они себя называли учениками, братьями, верными, уверовавшими, святыми, но не христианами. Термин «христиане» — это обозначение, которое дали им их противники, хулители и гонители. Да оно и понятно. Ведь христианство не возникло в готовом виде, оно складывалось в борьбе многочисленных смутных, не определившихся течений, не осознававших своего единства, даже не понимавших, что они создают новую религию. На это не раз указывал Ф. Энгельс. Поэтому Р. Ю. Виппер отмечает, что раннехристианские писатели «не могут прийти к мысли о таком всеохватывающем и в то же время конкретном обозначении, поскольку общины живут разрозненной жизнью, дробятся на секты и ереси, из которых каждая считает себя единственно правильно верующей» (стр. 31).

Этот период становления христианства автор называет «дохристианским», а «религиозные документы, принадлежащие I веку, сочинениями *дохристианской* эпохи, или *предшественниками христианства*» (стр. 32). В другом месте автор дает развернутое

определение различия между «предшественниками христианства» и собственно христианством: «Между «Пастырем» и «Дидахе», с одной стороны, «Посланиями апостола Павла» и евангелистами — с другой, проходит как бы *главный водораздел*, отделяющий предшественников христианства от христианства в собственном смысле: на одном склоне этой гряды — иудейские сектантские группы мистиков, занятые моральным совершенствованием, чтобы готовиться к концу света, на другом — наблюдается появление трагического момента, обозначаются черты мировой драмы; в центре вероучения становится страдание божества, искупительная жертва, смерть и воскресение сына божия» (стр. 88).

В научной литературе делались попытки отгородить первую фазу христианства от последующих; У Б. Смит различает «иисусизм» и христианство, Дж. Робертсон — «иезуизм» и «христизм». Вряд ли, однако, такое разграничение можно считать оправданным, если вникнуть в социальную сущность и историческое значение новой религии. Анализируя самый ранний христианский документ — «Откровение Иоанна», Ф. Энгельс указывает, что «христианство того времени, еще не осознавшее само себя, было, как небо от земли, далеко от позднейшей, закрепленной в догматах, мировой религии Никейского собора; там оно совсем неузнаваемо. Здесь же в нем нет ни догматики, ни этики позднейшего христианства»[4]. И все же, именно «Откровение Иоанна» Энгельс считает важнейшим документом для понимания причин возникновения христианства и его дальнейших успехов. Поэтому нельзя считать удобным предложенный Р. Ю. Виппером термин «дохристианские», «предшественники христианства», что, естественно, равнозначно неопределенному и слишком обширному понятию «нехристианский». У читателя может сложиться впечатление, что «Пастырь», «Дидахе» и «Откровение Иоанна» — дохристианские и, следовательно, нехристианские памятники и что христианскими следует считать только те христианские произведения, которые церковь впоследствии включила в свой канон.

Необходимо еще иметь в виду, что христианство как массовое движение старше христианской литературы; устная проповедь, экзальтированное пророчество, ожесточенные споры при толковании «священного писания» в синагоге, шёпотом передававшиеся из уст в уста вести о чудесах и знамениях, предвещающих близкий конец царства дьявола, — таковы были, надо полагать, начальные формы пропаганды зарождавшейся новой веры. Уже самое раннее из дошедших до нас новозаветных произведений — «Откровение Иоанна» — предполагает существование в Малой Азии семи общин (церквей), распадающихся на различные секты, от которых до нас письменных памятников не дошло. Это обстоятельство также не позволяет с уверенностью относить тот или иной памятник к «дохристианскому» периоду; ведь начальная дата христианства не может быть установлена, поскольку мы отвергаем евангельские «даты» как плод мифологической фантазии и отчасти сознательной мистификации. Поэтому вместо терминов «дохристианские», «предшественники» христианства лучше было бы применить обозначение «ранний» или «начальный» период христианства, которое ведь отнюдь не совпадает на всех своих ступенях с тем учением, которое излагается в евангелиях.

Одна из основных задач, которые ставит в своей книге Р. Ю. Виппер, заключается в установлении правильной периодизации раннехристианской литературы путем устранения тех искажений, перестановок, передатировок, которые навязаны церковью. Эта задача не может быть решена с полной точностью. Дело в том, что, во-первых, сохранившиеся раннехристианские произведения подверглись неоднократным переделкам, прежде чем приняли ту редакцию, в которой мы их знаем. Об этом свидетельствует философ второй половины II в. Цельс; он пишет, что христиане «трижды,

четырежды и многократно переделывают и перерабатывают первую запись евангелия, чтобы иметь возможность отвергнуть изобличения» (*Orig.*, c. Cels., II, 27). О том же пишут и отцы церкви Ириной и Дионисий. Ириней (Haer., 1, 27, 2) сообщает, что гностик Маркион «искажал евангелие от Луки»; вероятно, Маркион обвинял, в свою очередь, своих противников в искажеиии «писания». Да и поверхностного взгляда на новозаветные произведения достаточно, чтобы убедиться в их компилятивном характере. Приведу только два примера из евангелия от Луки. В главе 16 мы читаем (стр. 16—17): «Закон и пророки до Иоанна: с сего времени царство божие благовествуется... Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет». Совершенно очевидно, что вторая фраза представляет резкий выпад против автора первой фразы, считающего, что «закон» (т. е. Ветхий завет) потерял силу с провозглашением новой веры. Такой же случай мы имеем и в 12, 8—10: «всякого, кто исповедает меня перед человеками, и сын человеческий исповедает перед ангелами божьими; а кто отвергнется меня перед человеками, тот отвержен будет ангелами божьими»; и тут же дается противоположное суждение: «и всякому, кто скажет слово на сына человеческого, прощено будет, а кто скажет хулу на святого духа, тому не простится».

Во-вторых, все новозаветные произведения — псевдоэпиграфы; они приписываются лицам, действительно жившим некогда или вымышленным, но, во всяком случае, не причастным к написанию произведений, обращавшихся под их именем. Поэтому имена авторов раннехристианских произведений также ничего не дают для их датировки, тем более, что мнимые авторы известны только из той же литературы и другими источниками не засвидетельствованы. Для установления хотя бы относительной хронологии раннехристианских, в частности, новозаветных, произведений мы располагаем пока всего двумя-тремя прочными опорными пунктами. Во-первых, дату самого раннего новозаветного произведения — «Откровения Иоанна», прочно установил Ф. Энгельс, основываясь не только на толковании «звериного числа» 666 и «семи царей», но и на глубоком марксистском анализе содержания этой книги и отраженных в ней отношений действительной жизни. Эта дата — 68 г. н.э. С другой стороны, открытый в 1935 г. папирус[5] (P. Ryl.), содержащий 7 стихов из евангелия от Иоанна, V, 39 сл., неопровержимо свидетельствует, что до 150 г. (папирус датируется второй четвертью II в.[6]) евангелие от Иоанна в его нынешней редакции было известно уже в Верхнем Египте и, следовательно, оно было уже написано, но крайней мере, в 130—140 гг.[7]. Сочинения апологетов II и начала III вв., датируемые более или менее точно, содержат интересные данные о создании новозаветного канона и о времени включения в канон или исключения из него отдельных книг, но для даты их написания сочинения апологетов объективных данных не содержат.

Это, однако, не значит, что надо отказаться от мысли восстановить, по крайней мере, относительную хронологию раннехристианской литературы. Историк, пишет Р. Ю. Виппер, не должен «приходить в отчаяние от такого состояния источников. Его обязанность — искать и доискиваться: не только рассчитывать на открытие нового архивного материала, но и допытываться новых заключений из материала старого, известного. Надо всматриваться настойчиво и внимательно в те документы, которые уцелели от убийственного литературного гонения, похожего на тоталитарную войну, которые были пощажены цензорами и инквизиторами, проводившими монополию Нового завета, были оставлены в покое как безвредные или даже полезные, по догматологическим соображениям, и которые, таким образом, сохранились для потомства (стр. 18).

Прежде всего, автор обращается к «Пастырю» Гермы, которого церковь относит к «мужам апостольским», т. е. ко «второму поколению», и не удостоила принять в канон, хотя «Пастырь» пользовался в древней церкви уважением таких авторитетов, как Климент

Александрийский и Ориген, цитирующие его как часть «священного писания»; в Синайской рукописи библии (IV в.) «Пастырь» помещен в конце Нового завета. Р. Ю. Виппер подробно анализирует содержание этого апокалиптического произведения, показывает, как мало общего у него с христианскими догматами и воззрениями II в.; но и иудейский элемент представлен в «Пастыре» сухо, неконкретно. «Перед нами какой-то стерилизованный, абстрактный иудаизм, главная черта которого — отсутствие какой бы то ни было национальной окраски, иудаизм, растворившийся в космополитизме» (стр. 36). Здесь только намечается путь к новому учению. Призыв к покаянию и благотворительности — к этому сводятся этические идеи «Пастыря». Много говорится о сыне божьем, но Христос ни разу не упоминается, и если бы не церковная традиция, то в этой книге трудно было бы усмотреть христианское произведение. Р. Ю. Виппер поэтому приходит к выводу, что «Пастырь» — предшественник христианства, и склонен датировать его временем до иудейской войны 66 г.

Аргументация Р. Ю. Виппера весьма убедительна и захватывает читателя свежестью и оригинальностью подхода к трактовке текстов. Он сумел действительно освободиться от богословского наваждения, заставляющего даже ученого-атеиста при анализе раннехристианской литературы подпадать под действие ложного представления о приоритете канонической литературы. Независимо от результатов, к которым приходит автор, самые приемы анализа, применяемые им, имеют большое методическое значение для дальнейших историко-литературных исследований. Именно потому было бы желательно, чтобы Р. Ю. Виппер развил и дополнил свое интересное исследование: возможно, что конечный вывод его был бы при этом иным.

В самом деле, история самого текста «Пастыря» содержит много неясностей. «Пастырь» дошел до нас в двух латинских и одном эфиопском переводах; греческий оригинал дошел в разных версиях не целиком. В Мичиганском папирусе III в., содержащем около четверти греческого текста «Пастыря», началом всего произведения было «пятое видение», называемое в наших изданиях в соответствии с латинским переводом «Mandata». Есть поэтому основания сомневаться в единстве этого произведения; возможно, что «Видения» 1—4 составляли самостоятельное произведение.

Для суждения о литературных источниках «Пастыря» (да и образа «доброго Пастыря» вообще в христианской литературе и искусстве) важно выяснить отношение «Пастыря» к греко-египетскому «Пастырю» — Пэмандру. — Corpus hermeticum открывается следующим видением: «Однажды, когда у меня явились размышления о сущем и мысль моя сильно вознеслась, а телесные чувства приостановились, как у отягощенных сном от насыщения пищей или от усталости тела, мне привиделось, что некто огромный, неопределенных размеров зовет меня по имени и говорит мне: «что ты хочешь услышать, увидеть и, поразмыслив, изучить и познать?» Я говорю: «А кто же ты?» «Я, говорит,— Пэмандр (ου γάρ τις εί; εγω μέν, φησίν, ειμι ό Ποιμάνδρης), разум небесный; я знаю, чего ты хочешь, и я с тобой повсюду» (σύνειμί σοι πανταχου). Я говорю: «Я желаю изучить сущее, объять мыслью природу всего этого и познать бога; вот что, говорю я, хочу я услышать». Он опять мне говорит: «Направь свой ум к тому, что ты хочешь узнать, и я тебя научу». Сказав это, он преобразился видом (ηλλάγη τη ιδέα), и сейчас же все для меня открылось вдруг». С этим началом герметического текста сопоставим начало «Mandata» из «Пастыря» Гермы (напомню, что, по всей вероятности, это было началом самостоятельного произведения): «Когда я помолился в доме и сел на ложе, вошел ко мне человек почтенного вида, одетый в пастушескую одежду, в белую козью шкуру, с сумой на плечах и посохом в руке». Он приветствовал меня, и я ответил ему приветствием. Тотчас он сел возле меня и сказал мне: «Я послан от славнейшего ангела, чтобы жить с тобой остальные дни твоей жизни». Мне показалось, что он искушает меня, и я говорю

ему: «А кто же ты? (συ γαρ εις ει). Я, говорю, знаю, кому я препоручен». Он говорит мне: «Ты не узнаешь меня?» «Нет», говорю я. «Я, говорит он, тот пастырь, которому ты препоручен» (εγώ, φησίν, είτι ο ποιμήν, ω παρεδοθης). В то время, пока он еще говорил, преобразился его вид (ήλλειώθη ή ιδέα αυτευ), и я узнал того, кому я препоручен».

К сожалению, дата Poimandres, от которого Герма явно позаимствовал свое вступление, неизвестна, хотя вряд ли ее можно отнести дальше II в. Но самый факт заимствования из греко-египетского религиозного текста заслуживает серьезного внимания. При определении даты «Пастыря» приходится так или иначе считаться с сообщением так наз. «Фрагмента Муратори», содержащего описание новозаветного канона около 200 г. Там о «Пастыре» сказано: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urte Roma Hermas conscripsit sedente in cathedra urbis Rcmae ecciesiae Pio episcopo fratre eius, et ideo legri eum quidem oportet, sed publier re vero in ecciesia populo neque inter prophelas com pleto numéro neque ini er apos'olos in finem lemporum potest. То обстоятельство, что автор «фрагмента Муратори» считает Герму автором, жившим «совсем недавно», «в наше время», не может быть отброшено без достаточной аргументации.

Церковные деятели конца II, начала III в. отзываются о «Пастыре» с большим почтением; Ириней цитирует его как γραφή (писание); Климент Александрийский (Strom., I, 29) называет его боговдохновенным: θείως η δύναμισ η τω Έρμα κατα αποκαλυψιν, λαλευια. «Пастырь», как мы видели, в Синайском кодексе включен в состав Нового завета. Все это говорит о том, что «Пастырь» вряд ли может быть отнесен к «дохристианским» произведениям.

Необходимо помнить, что «Пастырь» написан в форме «откровения» и поэтому нечего ожидать здесь встретить четко сформулированные догматические положения. Но здесь говорится о воплощении духа святого (Sim., V, 6), о водном крещении (passim), о сыне божьем, который «древнее всякого творения, так что он присутствовал на совете отца своего о создании творения» (Sim., IX, 12). «Пастырь» говорит об апостолах как руководителях церкви. «Апостол» не новый, специально христианский термин. Так назывались агенты иерусалимского храма по сбору повинностей и пожертвований для храма. Но значение проповедника новой веры и руководителя общины слово «апостол» приобрело уже только в христианских общинах.

Наконец, идея вселенской церкви, существовавшей от века, сотворенной прежде всего (Vis., II, 4), свидетельствует о том, что «Пастырь» не мог быть написан в то время, когда возникающие христианские общины еще не сознавали своей принадлежности к новой единой религиозной организации, когда еще христианская церковь не существовала, а слово εκκλησία означало отдельную общину. Р. Ю. Риппер заранее отводит это возражение, указывая, что идеи могут опережать действительность, предугадать ее и даже предначертать. Но мог ли Герма быть творцом такой новой идеи? Этого, конечно, Р. Ю. Риппер не думает, но он предполагает, что эта идея могла возникнуть в иудейской среде и «идет от традиции иудейской теократии» (стр.51). К сожалению, пока нет данных о существовании идеи вселенской церкви у иудеев.

Еврейское «кенесет», арамейское «кеништа» обозначает отдельную общину в диаспоре, греческий перевод этого термина — συναγωγή, εκκλησία также применяется для обозначения этой общины, а не совокупности всех верующих. Только в позднейшем иудаизме, уже в христианскую пору, появляется представление о keneseth Isra'el.

Таким образом, если считать «Пастырь» произведением «дохристианским», остается еще выяснить источник его идеи вселенской церкви и историю самого термина εκκλησία в различных его пониманиях.

Я подробно остановился на разборе главы книги Р. Ю. Виппера, посвященной «Пастырю» Гермы, потому, что здесь сказался изумительный талант автора в литературном анализе текста, его умение поставить исследуемое произведение в соответствующие ему исторические условия, выдвигать и возбуждать новые мысли и идеи. Вместе с тем глава, посвященная «Пастырю», показывает, что его исследования в этой области носят пока еще характер предварительной разведки, и только дальнейшее углубленное исследование на расширенном материале позволит остановиться на окончательных выводах.

Глава, посвященная «Учению двенадцати апостолов» («Дидахе»), — одна из наиболее удачных и интересных. История текста «Дидахе» содержит еще много темного. Первая часть (гл. I—VI) — «Два пути» — несомненно иудейская по основному содержанию; в сокращенном виде, но со значительными текстуальными совпадениями она входит в состав «Послания Варнавы», где занимает XVIII—XX главы. Это требует объяснения. Не установлена связь между «Дидахе» и латинским (вероятно, перевод с греческого) произведением «De doctrina apostolorum». Р. Ю. Виппер этих вопросов не касается, его интересует основной вопрос: место этого небольшого «катехизиса» в раннехристианской литературе. Очень остроумно и убедительно доказывает автор, что случаи совпадения текста «Дидахе» с евангельскими формулами означают не то, что «Дидахе» цитирует евангелие, а, наоборот, что евангелие использует, притом не всегда удачно, «Дидахе». Автор показывает, что представление об Иисусе, сыне божьем, какое выражено в «Дидахе» имеет мало общего с евангельским Иисусом, рожденным от девы и принявшим смерть на кресте, чтобы своим воскресением даровать спасение верующим. Пришествие Иисуса мыслится здесь, как и в «Откровении Иоанна», не как второе пришествие, а как первое. Организация общины, рисуемая в «Дидахе», ее быт и повседневная жизнь заставляют предполагать небольшую общину, объединяющую мелкий люд, ремесленников и рабов, еще не создавшую епископальной организации, типичной для консолидирующейся церкви середины II в. В результате автор приходит к заключению, что «Дидахе» надо отнести к предшественникам новозаветного христианства, и датирует эту книгу временем до иудейского восстания 66 г. Можно кое в чем не согласиться с автором; спорным является отнесение «Дидахе» к периоду до 66 г. и, *следовательно*, до «Откровения Иоанна», так как в «Дидахе» мы уже находим отсутствующие еще в «Откровении Иоанна» таинства крещения и причащения, более развитую христианскую догматику; еще доминирующее место в руководстве общиной занимают харизматики — пророки, апостолы; но уже намечается организация епископальной церкви. Основное же положение автора, что «Дидахе» принадлежит к наиболее ранним произведениям христианской литературы, можно считать бесспорным. Главное же — плодотворность применяемого Р. Ю. Виппером метода исследования текста и конкретная постановка вопроса об историзации образа Иисуса, о превращении бога Иисуса в евангельского богочеловека. Это пока остается белым пятном на картине раннего христианства, как она рисуется в результате научной критики евангельской мифологии, и попытка найти в «Дидахе» одну из вех на пути к решению этой важной задачи (стр. 70—71) сама по себе интересна и полезна.

В первой части своей книги — «Предшественники христианства» — Р. Ю. Виппер рассматривает и «Откровение Иоанна». Здесь сказывается неудобство термина «предшественники христианства». Ведь «Откровение Иоанна» — подлинно христианское произведение, и именно его положил Энгельс в основу своего анализа раннего христианства. В характеристике «Апокалипсиса» Р. Ю. Виппер следует в основном Ф.

Энгельсу, но делает к нему «несколько добавлений» (стр. 97), которые значительно снижают достоинства не только этой главы, но и всей книги в целом. На том основании, что в «Апокалипсисе» упоминаются названия драгоценных камней, Р. Ю. Виппер делает весьма рискованный вывод, будто в Апокалипсисе «отражены настроения и чувства зажиточного городского общества иудейской народности, современного великому палестинскому движению» (стр. 101). Энгельс, как известно, указывает, что первые христиане рекрутировались преимущественно из «удрученных и обремененных», принадлежавших к низшим слоям народа, как и подобает революционному элементу. Христианство должно было дать выход отчаянию «порабощенных, угнетенных и обнищавших, в первую очередь — рабов. К этому выводу Энгельс приходит не только в результате мастерского разбора «Апокалипсиса», но и глубокого всестороннего анализа социально-экономического и политического положения различных групп и классов римского общества. И вот, материалистически обоснованной точке зрения Энгельса Р. Ю. Виппер противопоставляет свою гипотезу, основываясь на упоминании смарагдов и сапфиров.

А между тем среди «добавлений» имеются и интересные наблюдения, например, о параллелизме образов Иисуса и агнца, не совпадающих друг с другом и отмечающих еще один этап в процессе историзации мифологического образа Иисуса Христа.

Вторая часть книги — «Возникновение новозаветной литературы» — начинается с двух небольших глав (стр. 133—147), где автор намечает в основных чертах общий характер новозаветной литературы и ее хронологическую последовательность. Р. Ю. Виппер указывает, что новозаветная литература — порождение «века просвещения», как именует автор период правления Антонинов. Здесь необходимо сделать две существенные оговорки.

Во-первых, вследствие краткости изложения, у читателя может сложиться ложное представление, будто «век Антонинов» — это какая-то идиллия, когда классовые противоречия и классовая борьба исчезли, императоры занимались благотворительностью и просвещением, волк жил в мире с ягненком. Автор этого, конечно, не думает, но, отметив лишь одну, притом не главную, сторону идеологических настроений того времени, он не учел, что его книгу будут читать не только специалисты-историки, и не под черкнул условности его характеристики «века просвещения» и самого этого термина.

Еще существеннее для темы данной книги другая оговорка, которую необходимо сделать. Что христианская литература стоит на уровне своего времени, использует язык, образы, идеи, какие мы находим в тогдашней иудейской и греко-римской религиозной и религиозно-философской литературе, это бесспорно. Со времени Бруно Бауэра связь между новозаветной и греко-римской литературой установлена прочно, и на эту тему имеются солидные научные труды. В заключении ко всей книге Р. Ю. Виппер формулирует эту мысль о связи христианской литературы с литературой греко-римской следующим образом: «Здесь надо освободиться от представления о какой-то исключительности, единственности христианских писателей, об отчужденности их от идей, настроений и художественных форм века. Следует проникнуться тем взглядом, что раннехристианские произведения всецело зависят от современной им литературы, и рассматривать их, в свою очередь, как составную часть этой литературы. Работы христианских авторов не выше и не ниже культурного уровня века; христианская литература органически входит в эволюцию умственной жизни века; в свою очередь, век не может быть понят без включения в его культурный горизонт христианства» (стр. 283). Сопоставляя Юстина, автора «Посланий Павла» и евангелистов с Аррианом, Апулеем и Лукианом, Р. Ю. Виппер отмечает, что они «не только ровесники: те и другие

принадлежат веку филантропии и религиозного просветительства» (стр. 144). В такой формулировке совершенно исчезает из сферы внимания читателя *основное*, что характеризует раннехристианскую литературу, как выразительницу совершенно *новой* религии, принципиально отличной от всех прочих, отразившей *новый этап* в истории рабовладельческого общества. «Новая фаза религиозного развития, которая должна была стать одним из самых революционных элементов в истории человеческого духа[8]», растворяется, таким образом, в общей массе религиозных учений того времени; исчезает из поля зрения читателя историческая роль христианства как мировой религии, которая «дополнила» мировую империю. Мне кажется, задача историка не в том, чтобы сводить новое явление к старым элементам (установить эти элементы очень важно), а скорее в том, чтобы выделить, показать и объяснить это *новое*.

Анализ новозаветной литературы автор начинает с «Послания Варнавы», хотя не включенного в канон Нового Завета, но пользующегося значительным авторитетом в церкви. Автор доказывает, что «Послание Варнавы» написано до евангелий. Его аргументация остроумна и заслуживает серьезного внимания. Особенно интересно и убедительно сопоставление выражения «много званых, да мало избранных» в «Послании Варнавы», IV, 14 и в евангелии Матвея, XX, 16; в гервсм случае оно является существенной частью всего контекста, во втором это явная натяжка; очевидно, что не Варнава цитирует Матфея, как принято считать, а наоборот, Матфей здесь цитирует, притом довольно нескладно, Варнаву. Правда, Варнава ссылается на «писание»; Р. Ю. Виппер выдвигает совершенно невероятнее предположение, что Варнава цитирует здесь греческого драматурга; это совершенно исключается, тем более, что γέγραπται может означать только: «сказано в писании»; но нет и надобности прибегать к такому объяснению ссылки Варнавы; он часто ссылается на неизвестные нам тексты, например, в гл. VII он ссылается на предписания относительно козла отпущения, которых нет ни в библии, ни в талмуде; таких случаев отмечено довольно много.

Автор не дает точной даты послания; да это и невозможно. Можно только сказать, что оно написано после 70 г., так как в нем имеются указания на разрушение иерусалимского храма. С другой стороны, основная тенденция послания — отказ от ветхозаветного иудейства — свидетельствует, что послание написано в то время, когда христианство стало отрываться от иудаизма и вышло на широкую арену языческого мира.

Павловым посланиям автор отводит несколько больших глав (стр. 170—228). Здесь автор использует результаты критической работы, проделанной в предшествующей литературе, и окончательно отказывается видеть в Павле историческое лицо, действовавшее в качестве пропагандиста новой религии в правление Нерона; «вопрос об исторической реальности Павла должен быть снят с очереди. Для изображения конкретной истории возникновения и распространения христианства он более не существует... из области реальной истории мы должны перенести наше исследование на почву истории литературы» (стр. 184).

Павловы послания стали известны благодаря Маркиону; текст, бывший в руках Маркиона около 140 г., и был, по мнению Р. Ю. Виппера, подлинным текстом, возникшим незадолго до этого. Гарнак сделал попытку восстановить текст «Посланий Павла», каким он был до обработки его Маркионом. Р. Ю. Виппер полагает, что проделанную Гарнаком работу надо использовать не в том направлении, как этого хочет Гарнак: «то, что он называет *сокращениями*, пропусками, произведенными Маркионом, мы можем признать за *добавления, сделанные редактором канона*. Напротив, то, что в глазах Гарнака составляет *добавления*, сделанные Маркионом, можно признать за *пропуски*, за вычеркнутые ортодоксальной редакцией еретические выражения и обороты» (стр. 192). В результате

анализа содержания Павловых посланий автор присоединяется к выводу, прочно установившемуся уже в нашей науке, что «Павловы послания» старше евангелий.

Довольно подробно останавливается автор на элементах гностицизма у Павла. Изучению гностицизма в новозаветных произведениях посвящено много исследований, была даже сделана попытка объяснить христианство из гностицизма. При этом гностицизм рассматривается лишь с его формальной стороны, подчеркивается его мистическое понятие о богопознании, его приемы аллегорических толкований религиозных догматов. Между тем расхождение между гностицизмом и христианством гораздо глубже, чем это кажется при формальном подходе к этим религиозным системам. Гностицизм коренным образом отличается от христианства и с ним непримирим. Отмечу два кардинальных пункта расхождений. Во-первых, христианство — массовое социальное движение, выдвигающее — пусть только в идеальном плане — социальное переустройство общества, создание царства божия на земле. В противоположность этому гностицизм проповедует крайний индивидуализм, его задача—помочь отдельному человеку достигнуть мистического слияния с божеством. Во-вторых, христианство в некотором смысле наивно материалистично; оно считает материальный мир творением бога, но признает реальность этого мира, ожидает воскресения *во плоти*, чтобы установить царство блаженства на земле. Гностицизм считает материю самой низшей эманацией божества, греховным элементом, сотворенным злым богом-демиургом; конечная цель гносиса — уничтожение, преодоление материи, ее растворение в полноте бытия (в плероме). Поэтому гностические разновидности христианства не могли увлечь за собой массы и могли прозябать лишь в небольших кружках мистиков-индивидуалистов или выродиться в магию и шарлатанство. Я считаю, таким образом, что поиски гностических идей у автора послания Варнавы или у автора «Посланий апостола Павла» отводят в сторону от сущности христианских произведений, несмотря на применяемую ими иногда гностическую фразеологию.

Из множества евангелий, от которых сохранились отрывки и более или мерее полные тексты, Р. Ю. Виппер останавливается только на одном каноническом евангелии — евангелии от Луки. Две главы автор посвящает доказательству связи между евангелиями и Плутархом. Конечно, автор евангелия от Луки, хорошо владеющий греческим языком, получил, надо полагать, школьное образование и был знаком с классиками того времени; он мог читать и Плутарха, мог сознательно или невольно использовать его литературные приемы. Вендланд допускает, что пролог Луки взят из греческой биографической литературы. Дж. Робертсон («The historical Jesus») привлекает в своем исследовании биографии и «Moralia» Плутарха. Трудно, однако, себе представить, что Плутарх мог по существу оказать влияние на евангелия, если даже принять ту хронологию новозаветных произведений, которую рекомендует Р. Ю. Виппер. Миф о непорочном зачатии (стр. 242 сл.) не было надобности заимствовать у Плутарха, он был широко распространен еще с первобытных времен. «Глас с небес» — это еврейский bath qol, играющий такую большую роль в талмуде и мидрашах и даже ставший ииостасью бога; вряд ли евангелист должен был обратиться за этим к Плутарху (стр. 245). Вера в ангелов, бесов и всякого рода духов была настолько распространена во всем древнем мире, в том числе у евреев, столь прочно вошла в литературу и в быт, что евангелисту который, конечно, не был атеистом, не надо было искать их у Плутарха. Главное же – то, что евангелие, даже если евангелист работал в тиши кабинета, отражает широкое массовое движение, страстную, ожесточенную идейную и организационную борьбу различных течений, борьбу с враждебным внешним миром, мессианские чаяния, эсхатологические ожидания, жажду чудесного спасения от ненавистного мира зла. Евангелие интересует поэтому историка, прежде всего, не как чисто литературное явление, для которого подыскиваются формальные литературные влияния, а как документ социального движения. Так, в сущности, и подходит к вопросу Р.

Ю. Виппер, исследуя «социальные идеи “евангелия от Луки”», но с его выводами нельзя согласиться.

Р. Ю. Виппер полагает, что евангелие от Луки имеет «компромиссный характер» (стр. 280). Вообще, автор склонен ставить под вопрос демократический характер раннего христианства и его социальной проповеди (стр. 262—263); он полагает, что «нельзя говорить о социальном влиянии христианства вообще; надо различать эпохи, страны классовые и профессиональные группировки» (263). У «предшественников христианства» («Дидахе» и «Пастырь») Р. Ю. Виппер находит «демократические и филантропические мотивы» (стр. 286); во II в., судя по некоторым притчам и рассуждениям евангелия от Луки, христианство — оплот реакции: «В той, хотя и слабой, социальной реформе, которую предпринимает языческая правительственная власть II века н. э. христианская церковь, слагавшаяся в центре, не принимает участия, — хуже того — становится на реакционную точку зрения сурового неподвижного рабовладельческого права» (стр. 267). Здесь Р. Ю. Виппер отступает от им же провозглашенного правила — не обобщать отдельных явлений, а исследовать весь относящийся к теме материал. Перед историком встает ряд вопросов: чем и почему христианство увлекло за собою массы? Почему оно вызвало гонения со стороны правительства и яростную полемику со стороны античных писателей? В чем секрет успеха христианства? Почему оно вытеснило все прочие религии в империи? Были ли прогрессивные элементы в этой новой религии? Какую роль сыграла она в процессе падения и краха рабовладельческого общества? На эти и подобные вопросы книга Р. Ю. Виппера не дает ответа. Это не входит в ее задачи. Ее тема — возникновение христианской *литературы*, и даже не всей литературы, а лишь отдельных ее произведений. Поэтому для общих выводов, какие делает Р. Ю. Виппер о социальной сущности раннего христианства, не оказалось в книге достаточной базы. И по существу наш читатель их не примет. Христианство, обращающееся (не только в литературе, но и в действительности) ко всем без различия, признающее (в условиях рабовладельческого общества!) равенство — пусть только в духе — господ и рабов, эллинов и варваров, ломающее все этнические перегородки между людьми, впервые в истории человечества отменившее жертвоприношения и тем упразднившее серьезное препятствие к общению между людьми разной веры, объявившее войну «языческому» миру, бывшее массовым движением угнетенных, «труждающихся и обремененных», было проникнуто революционно-демократическим духом; и даже складывавшаяся во II в. епископальная церковь была не «крупной денежной силой, глубоко обдуманной финансовой организацией», как полагает автор (стр. 281), а оппозиционной силой, к которой устремлялись самые разнородные элементы, бывшие в оппозиции к существующему общественному строю.

Большое значение для дальнейших исследований раннего христианства имеют мысли и замечания Р. Ю. Виппера по вопросу об историзации Иисуса; к этому вопросу возвращается он неоднократно и привлекает к нему внимание исследователей. Автор пытается установить исторические причины сложной эволюции образа Иисуса. Он находит их, с одной стороны, в изменении религиозных и политических настроений палестинского и малоазиатского иудейства в результате катастрофы 70 г., с другой стороны, — в различиях условий возникновения христианства египетско-иудейского и малоазиатско-иудейского. Только в последнем выдвигается в центр учения идея искупительной жертвы, смерти и воскресения Христа. Интересная мысль автора выдвигает перед историками задачу исследования, начатого еще Бруно Бауэром, не только александрийско-иудейских, но и чисто египетских истоков христианства.

Тезис о том, что мифологическое существо, бог Иисус, лишь в евангелиях, на последнем этапе формирования раннехристианской идеологии, превращается в богочеловека,

имеющего земную биографию, прочно утвердился в нашей науке. Но до сих пор нет даже приблизительно ясного ответа на вопрос о том, как произошел этот процесс историзации Иисуса. Р. Ю. Виппер намечает — пока только в общих чертах — несколько этапов в этом процессе, дает толчок, материал и направление для дальнейших изысканий в этой области. Здесь придется производить длительные и трудные поиски: надо будет исследовать, в каком виде филоновская идея Логоса доходила до неискушенных в философских вопросах христианских проповедников; придется тщательно изучить языческие и иудейские ареталогии, несомненно, служившие материалом и образцом для христианского мифотворчества, проследить влияние восточных параллелей, на которые указывает автор (стр. 129). Идея Робертсона, что в основе историзации мифа об Иисусе лежит драматическое религиозное действо, мистерия, также не лишена вероятия. Вся эта работа еще впереди, и заслуга Р. Ю. Виппера в том, что он поставил этот вопрос в порядок дня и сам сделал первые шаги к его решению.

Анализ раннехристианских произведений в книге Р. Ю. Виппера, помимо его методических достоинств, о которых говорилось выше, имеет для нас и то значение, что он срывает с раннехристианских общип ореол романтики. Обычно эти общины богословы представляют как группы экзальтированных фанатиков, занятых борьбой со своими страстями и с языческим миром, молитвами и славословиями, пребывающих в постоянном ожидании «второго пришествия», чуть ли но одетых «в ангельские ризы». Р. Ю. Виппер показывает их в реальных условиях быта; у них, конечно, есть своя будничная жизнь со своими житейскими интересами, в которых религия занимает, может быть, большое, но не главное место. Чувство реальности, уменье сохранить и передать читателю исторический колорит, живое восприятие описываемых явлений — эти свойства таланта Р. Ю. Виппера сказываются и в этой его работе, пленяющей читателя образностью и вместе с тем простотой речи, ясностью и свежестью мысли даже в тех местах ею книги, где согласиться с автором не представляется возможным.

Проф. А. Ранович.

Примечания

1. *Ф. Энгельс*, К истории раннего христианства (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 414).
2. *Ф. Энгельс*, К истории раннего христианства (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 415).
3. *Ф. Энгельс*, Бруно Бауэр и первоначальное христианство (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. XV, стр. 603).
4. *Ф. Энгельс*, К истории раннего христианства (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 419).
5. См. *А. Ранович*, Очерк истории раннехристианской церкви, М. 1941, стр. 60.
6. В фашистском журнале «Am heiligen Quell deutscher Kraft» Людендорф пытался опорочить датировку папируса. На съезде папирологов в Оксфорде в 1937 г. К. Шмидт дал достойную отповедь этому новоявленному «специалисту». (См. Actes du congrès international de papyrologie. 30/VIII —3/IX 1937, Brux., 1938, стр. 379).
7. Таким образом, датировки, предложенные Р. Ю. Виппером на стр. 143, приходится считать гиперкритическими.
8. *Ф. Энгельс*, К истории раннего христианства (*К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 419).