

Цена 3 руб. 60 коп.

26674

Рис

Ар Р

5673

8

А. РАНОВИЧ

ОЧЕРК ИСТОРИИ  
РАННЕХРИСТИАНСКОЙ  
ЦЕРКВИ

ОГИЗ · 1941 · ГАИЗ

52-838

А. РА Н О В И Ч

АКР  
5673

ОЧЕРК ИСТОРИИ  
РАННЕХРИСТИАНСКОЙ  
ЦЕРКВИ

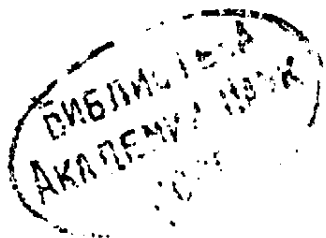


ЕВ\_1941\_AKS\_351

ОГИЗ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ  
АНТИРЕЛИГИОЗНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА · 1941

Автор исследует основные моменты истории христианства и христианской церкви до Никейского собора (325 г.).

Книга рассчитана на научных работников, учащихся вузов, пропагандистов.



## ВВЕДЕНИЕ

**В** течение многих веков история раннехристианской церкви была богословской дисциплиной, назначение которой — прославить христианскую религию и ее первых деятелей, действительных или вымышленных, утвердить богословский тезис о божественном происхождении церкви, ее сверхъестественном характере, ее «совершенстве» и непогрешимости. С точки зрения православного и католического богословия, церковь сама есть некое божественное существо, возникшее «от века», спустившееся с неба на землю вместе с Иисусом; она — «тело христово». Этими «свойствами церкви» церковники обосновывают свои притязания на власть, и история раннехристианской церкви используется ими как основной аргумент. В энциклике *Immortale dei* от 1 ноября 1885 г. папа Лев XIII ссылается на «истинность пророчеств, обилие чудес, очень быстрое распространение веры посреди врагов и величайших препятствий, свидетельства мучеников и другие подобные». Церковные историки создали легенду о том, как воздвигнутая «на камне» (Петре) церковь Христова — «община святых» — силой духа и с помощью сил небесных завоевала мир, преодолевая бешеное сопротивление дьявольских сил. В этом отношении не отстают от общего хора церковников и протестантские богословы; христианство, по

их воззрениям, появилось в результате откровения, и уверовали в него «чистые духом»; раннехристианская церковь была идеальной организацией верующих, и лишь впоследствии папство «испортило» «святую» церковь.

В наивной, откровенной форме апологетическая богословская тенденция выражена в первой «Церковной истории», написанной Евсевием Кесарийским около 325 г. в десяти книгах. Евсевий указывает, что, приступая к составлению своего труда, он возлагает все надежды на божью помощь; «что касается людей, то мы вовсе не видим ясных следов, которые бы проложены были ими на том же пути, кроме только незначительных сказаний, в которых иные передали нам отрывочные сведения относительно времен, когда кто из них жил». Из доступных ему материалов кесарийской и иерусалимской библиотек Евсевий подобрал без всякой критики то, что соответствовало его цели — дать назидательное чтение и посрамить язычников и еретиков. «Церковная история» Евсевия поэтому ближе к аретологии (сказание о чудесах и доблестях), чем к истории. Ценность ее для нас — в том, что она сохранила в отрывках и пересказах многие не дошедшие до нас произведения церковных писателей II и III вв.

С произведения Евсевия между 403 и 410 гг. Руфином был сделан вольный перевод на латинский язык. В дальнейшем историки церкви не возвращались к истории первых веков. Сократ Схоластик в своей «Церковной истории» излагает события 305—439 гг., Созомен—324—425 гг., Феодорит Кирский — 323—438 гг.

Впервые после Евсевия полную историю церкви, включая историю первых трех веков, написал французский монах Себ. Тильмон (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. 16 томов, Париж 1693 — 1712) — монументальный труд, которым до сих пор — часто из вторых и третьих рук — пользуются историки церкви. Почти одновременно вышел труд протестантского богослова Жака Банажа (*J. Vassage, Histoire de l'église depuis JC jusqu'à présent*. Rotterd. 1699). С этого времени, собственно, можно датировать и католическую и протестантскую историографию.

Французские атеисты XVIII в. — Мелье, Гольбах, Дидро и др. — использовали в своих трудах большой материал по истории ранней церкви. Но их задача была — борьба против могущественной католической церкви, им нужно

было сорвать ореол святости с церковных деятелей и самого бога Иисуса, показать тот вред и неисчислимые бедствия, какие приносила и приносит народам христианская церковь. Они поэтому разоблачали церковников на их же собственном материале, и хотя у Гольбаха и особенно у Дидро мы находим немало ценных мыслей в отношении критики богословской традиции, однако они не пытались пересмотреть церковную историю заново.

Глубокая философская критика христианства содержится в работах Л. Фейербаха. Сущность христианского бога Фейербах свел к сущности человека и тем самым раскрыл земную основу религии. Но, будучи идеалистом в понимании истории, он не мог вскрыть социально-экономические корни христианства. А историей церкви Фейербах не занимался.

В историографии XIX в. установилось два основных направления — ортодоксально-католическое (православное) и либерально-протестантское. Первое, хотя использует сильно возросший в XIX—XX вв. материал источников, в конечном счете подчиняет свое изложение католической (православной) догме. Представителем этого течения является Л. Дюшен (L. Duchesne), книга которого имеется в русском переводе («История церкви» в 2 томах). Другое основное течение в богословской и буржуазно-исторической литературе ведет свое начало от тюбингенской школы, крупнейший представитель которой, Фердинанд Христиан Баур, выпустил свою «Geschichte der christlichen Kirche» в 1863 г. Четкую характеристику тюбингенской школы дал Ф. Энгельс:

«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. Этим она дала возможность Ренану, опирающемуся большей частью на эту школу, применяя тот же метод, «спасти» еще гораздо больше и попытаться навязать нам в качестве исторически достоверного материала, кроме большого количества по меньшей мере сомнительных рассказов из Нового завета,

еще и множество других легенд о мучениках. Но уж, конечно, все то, что тюрбингенская школа отвергает в Новом завете как неисторическое или подложное, можно считать для науки окончательно устраненным»<sup>1</sup>.

Немецкая критика библии имеет и другое направление, первым представителем которого был Бруно Бауэр. «Святой Бруно», чьи философско-богословские выверты Маркс и Энгельс подвергли в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» уничтожающей критике, в течение нескольких десятков лет занимался исследованием раннехристианской литературы и раннего христианства. «Его громадная заслуга 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 даже в ущерб науке»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>.

Исследования Бруно Бауэра (особенно *Kritik der Apostelgeschichte* 1850; *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850—52; *Kritik der Evangelien*, 1850—51; *Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum*, 1874; *Christus und die Cäsaren*, 1877) оказали огромное влияние на всю последующую литературу по этим вопросам, хотя редко кто на него ссылается. «Официальные теологи, в том числе и Ренан, списывали у него и поэтому единодушно его замалчивали. Между тем, он стоял больше, чем все они, вместе взятые, и сделал больше их всех в вопросе, который интересует и нас, социалистов: в вопросе об историческом происхождении христианства»<sup>4</sup>. Но,

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 414—415.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 415.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 603.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 602.

оставаясь идеалистом, Бауэр не сумел ясно и правильно показать причины победы христианства, его мирового господства.

Тем менее способны на это богословы тюбингенской школы, задающие тон и в современной буржуазной историографии. При всей скрупулезности изучения и обработки источников они не могут, да и не хотят, дать подлинно научную историю раннехристианской церкви, так как в той или иной мере исходят из порочной антинаучной предпосылки об откровении как источнике христианства. Богословы и историки этого типа могут дать и дают ценные эмпирические исследования отдельных узких вопросов, но не могут понять и правильно объяснить ни происхождение христианства, ни раннюю историю церкви. Если в их работах и дается картина политического, экономического и духовного состояния Римской империи в период возникновения христианства, то лишь как фон, оттеняющий и подчеркивающий возникшие независимо идеи христианства. Несмотря на использование громадного научного материала, эти произведения относятся к области богословия, а не науки. Это касается и последней работы Эдуарда Мейера «Ursprung und Anfänge des Christentums», I—III, 1921; громадная ученость сочетается здесь с прямой поповщиной.

Это не значит, что работы тюбингенской школы и примыкающих к ней буржуазных историков должны быть совершенно отвергнуты. «Это значит, что коммунисты и все последовательные материалисты должны, осуществляя в известной мере свой союз с прогрессивной частью буржуазии, неуклонно разоблачать ее, когда она впадает в реакционность... ибо «союз» с Древсами в той или иной форме, в той или иной степени, для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами»<sup>1</sup>. К лучшим либерально-богословским работам по истории раннехристианской церкви, содержащим ценный фактический материал, относятся, кроме вышеназванных, H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, B., 1936; K. Müller, Kirchengeschichte, Tübng., 1929; E. Preuschen u. G. Krüger. Handbuch der Kirchengeschichte, B. I. Das Altertum, Tübng., 1923; H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I—II, Lpzg., 1912; H. M. Gwatkin, Early Church History to a. d. 213, L. I—II, 1912. Особенно важ-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, соч., т. XXVII, стр. 185



на по богатству сгруппированного материала работа Ад. Гарнака «Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten», I—II, Lpz., 1906. К этой же категории следует отнести «Лекции по истории древней церкви» Болотова.

В объяснении сущности христианства, причин его победы буржуазные антиклерикалы и атеисты также остаются в плену у идеалистической философии и не идут дальше разоблачения сказочности евангельских сообщений и своекорыстия попов. Так, Джон Робертсон в своей книге «A short History of Christianity» (первая часть переведена на русский язык — «Первоначальное христианство», 1930) в главе об «экономических причинах» победы христианства указывает лишь на выгоды, извлекаемые духовенством из христианского культа.

Богословская и буржуазная историография не в состоянии дать научную историю раннехристианской церкви и топчется на старых позициях тюбингенской школы. Зато по отдельным частным вопросам она дала интересные и ценные работы. Прежде всего много сделано для критики источников по истории раннего христианства. Результаты этой критики позволили поставить на научную базу вопрос о мифичности Иисуса Христа. Вопрос этот занял огромное место в литературе XX в. о раннем христианстве и заслонило исследование самого христианства и истории церкви. «Миф о Христе» вызвал обширную литературу, в значительной части переведенную на русский язык. Особой известностью пользуются работы А. Дрекса. Радикализм в вопросе о личности Христа сочетается у буржуазных исследователей с открытой или утонченной поповщиной. «...Взгляните на представителей современной научной критики религий. Почти всегда эти представители образованной буржуазии «дополняют» свое же собственное опровержение религиозных предрассудков такими рассуждениями, которые сразу разоблачают их как идейных рабов буржуазии, как «дипломированных лакеев поповщины»<sup>1</sup>. В качестве примера Ленин указывает на Дрекса.

Поднятый Бруно Бауэром вопрос о связи между христианством и эллинистическо-римской культурой и религией также стал предметом многочисленных исследований. Из них особого внимания заслуживают: P. W e n d l a n d,

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин, соч., т. XXVII, стр. 185.

Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zum Judentum und Christentum, Tübn., 1912; F. G u m o n t, Les religions orientales dans le paganisme romain, P., 1906; R. R e i t z e n s t e i n, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Lpzg., 1927; A. D i e t e r i c h, Eine Mithrasliturgie, Lpzg, 1910; W. B o u s s e t, Kyrios Christos, 1921; C. C l e m e n, Reste der primitiven Religion im älteren Christentum, Giessen, 1916; A. D e i s s m a n n, Licht vom Osten, 1927; Г е ч, Эллинизм и христианство (Сборник «Раннее христианство», изд. Брокгауз—Ефрон); Н. U s e n e r, Das Weihnachtsfest; E. L u c i u s, Die Anfänge des Heiligenkultus, 1904, и мн. др.

Обширную литературу вызвал также вопрос о взаимоотношениях между церковью и римским государством, в частности вопрос о гонениях. По обилию материала выделяются следующие работы: В. A u b é, Histoire des persécutions, I—III, P., 1875; P. A l l a r d, Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles, P., 1903; Его же, Le christianisme et l'empire romain, P., 1908; К. J. N e u m a n n, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis Diokletian, 1890; критика предания о гонениях: E l m e r T r u e s d e l l M e r r i l l, Essays in early christian history, L., 1924.

Что касается места истории раннехристианской церкви в общих работах по истории Римской империи, то и здесь сказывается богословская предвзятость буржуазных историков. Историки либо вообще обходят историю христианства и христианской церкви, не видя ее светской основы, считая, что идеи христианства и основанная на них церковная организация имеют самостоятельную сущность и самостоятельную историю, либо, наоборот, отводят ей слишком много места, придавая христианству решающую роль в истории. Новейшими примерами такого буржуазного непонимания сущности и исторической роли христианства могут служить последние многотомные серии по древней истории — «Histoire générale» под редакцией Глоца и «Кембриджская древняя история». Во французской серии авторы третьего тома истории Рима — Омо (L. N o m o, Le Haut empire, P., 1933) и четвертого тома — Бенье (M. B e s n i e r, L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée, P., 1937) лишь изредка мимоходом упоминают о христианстве. Напротив, в «Кембриджской истории» в т. XII из 720 страниц текста 150 отведены христианству, и даже само изложение древней истории доведено только до Никейского собора, прерываясь посредине истории правления

Константина! Автор соответствующих глав этого тома, Бэйнес, считает, что Никейский собор заканчивает древнюю историю, и вторая половина правления Константина и все события до падения Западной Римской империи относятся к средневековью (The Cambridge Ancient history, v. XII, 1939).

Научное объяснение возникновения и истории христианства стало возможно лишь с открытием материалистического понимания истории.

Энгельс дал в ряде своих работ изумительный по ясности и глубине материалистический анализ причин возникновения христианства и его победы. Эти работы—в первую очередь «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (т. XV), «Людвиг Фейербах» (т. XIV) и «К истории первоначального христианства» (т. XVI, ч. II).

К сожалению, в советской антирелигиозной литературе эти работы Энгельса не были надлежащим образом усвоены. В течение долгого времени некритически принимались выводы книги Каутского «Происхождение христианства». Ценная во многих отношениях, работа Каутского в ряде основных пунктов отходит от марксистского понимания истории Рима и раннего христианства. Выступая прямо против Энгельса, полемизируя с ним, Каутский выдвигает неверные положения: 1) что рабы не были революционным классом и потому не могли быть носителями революционных идей; 2) что античный пролетариат, который в действительности был люмпен-пролетариатом, был единственным в то время революционным классом; 3) что христианство было бунтарским движением с реальной программой революционного переворота в этом мире; что христианство, следовательно, «не могло быть религией рабов». Таким образом Каутский отвергает самую возможность революции рабов, которая ликвидировала рабовладельческий строй общества, искажает действительную сущность раннего христианства и прокладывает мост между христианством и социализмом, толкая современное рабочее движение на путь оппортунизма и примирения с религией.

Установки Каутского были преодолены в нашей антирелигиозной литературе. Но, с другой стороны, работы советских авторов о происхождении христианства страдали схематизмом, надуманностью построений, неумением подойти к этой проблеме с точки зрения условий, места и време-

ни. Выход в свет «Краткого курса истории ВКП(б)», сталинской работы «О диалектическом и историческом материализме» положил конец вульгарному, антиисторическому подходу к событиям прошлого и помог правильно поставить вопрос об исторической роли раннего христианства.

Работы Энгельса и отдельные высказывания классиков марксизма-ленинизма дают исследователю ценнейшие руководящие указания для правильного понимания не только христианства, но и сущности Римской империи, в условиях которой оно возникло. Энгельс полностью раскрыл причины, благодаря которым христианство победило. «А как оно постепенно, в борьбе сект между собой и с языческим миром, путем естественного отбора, все более совершенствовалось в качестве мировой религии,— этому учит во всех подробностях история церкви первых трех столетий»<sup>1</sup>.

Советскими исследователями написано немало интересных работ по отдельным частным вопросам раннего христианства, главным образом по истории культа. Что касается истории ранней церкви, то сводной работы на эту тему до сих пор у нас нет.

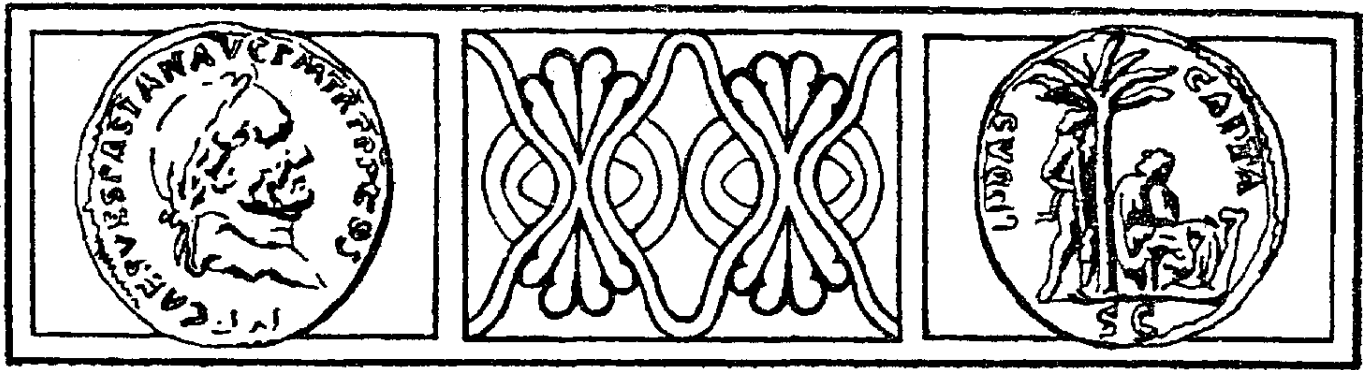
Перед историками-марксистами стоит задача показать конкретно эту историю раннехристианской церкви, руководствуясь указанием К. Маркса: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро причудливых религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, научный метод»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 610.

<sup>2</sup> К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 301, прим. 89, изд. 8-е.





## ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

### Римская империя

**Ч**тобы понять христианскую религию, «...необходимо суметь объяснить ее происхождение и ее развитие из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»<sup>1</sup>.

Христианство не было комбинацией из отдельных элементов эллинистических религий, как это представляли себе многие «критические богословы», преимущественно протестантского толка. Оно было новым явлением, вступившим в резкое противоречие со всеми прочими религиями, а христианская система организации верующих — церковь — была также новым типом организации, не имевшим аналогии в религиях Рима. Христианство явилось выражением новых экономических и политических отношений, сложившихся в Римской мировой державе в период империи.

Христианство возникло в результате кризиса, который тянулся в течение всего I в. до н. э. и привел к окончательному установлению открытой диктатуры класса рабовладельцев.

Уже в последние десятилетия Римской республики обнаружился тупик, в который попало римское рабовладельческое общество.

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 602—603.

Основу римского хозяйства составляло рабство. Но рабство, как известно, ставит ограниченный предел развитию производительных сил. «Там, где рабство является господствующей формой производства, там труд становится рабской деятельностью, т. е. чем-то бесчестящим свободных людей. Благодаря этому закрывается выход из подобного способа производства, в то время как, с другой стороны, требуется устранение его, ибо для развития производства рабство является помехой»<sup>1</sup>. В конце республики и в начале империи это еще не осознавалось, но уже в I в. н. э. римские писатели смутно понимали, что рабство становится помехой для развития производительных сил. В 60-х годах I в. Колумелла, говоря о мнимом истощении земли, пишет (praef. 1, 3): «Я думаю... что дело не в небесном гневе, а скорее в нашей собственной вине. Мы отдаем сельское хозяйство, как палачу на расправу, самому негодному из рабов, а при наших предках им занимались наилучшие люди и наилучшим образом». В другом месте (I, 7) Колумелла предостерегает против обработки отдаленных полей, где трудно осуществить постоянный надзор, посредством рабов, которые приносят таким полям «величайший вред: они дают за деньги господский скот для работы на стороне, пасут и рабочий и остальной скот плохо, дурно пахут землю; показывают при посеве гораздо больший против настоящего расход семян; они не заботятся о том, чтобы семена, брошенные в землю, дали богатый урожай; а свежая его на гумно, они уменьшают его количество во время молотбы либо утайкой его части, либо небрежной работой.» То же пишет и Плиний Старший (N. H. XVIII, 6): «Хуже всего — обрабатывать землю при помощи рабов, находящихся в эргастулах: да и все, что делают отчаявшиеся люди (не годится)». «Это, — пишет К. Маркс, — одно из тех обстоятельств, которые удорожают производство, основанное на рабстве. Рабочий, по меткому выражению древних, отличается здесь только как *instrumentum vocale* (одаренное речью орудие) от животного как *instrumentum semivocale* (одаренное голосом орудие) и от неодушевленного орудия труда как от *instrumentum mutum* (немое орудие). Но сам-то рабочий дает почувствовать животному и орудию труда, что он не по-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 450.

добен им, что он человек. Дурно обращаясь с ними и с истинным сладострастием подвергая их порче, он достигает сознания своего отличия от них. Поэтому считается экономическим принципом такого способа производства применять только наиболее грубые, наиболее неуклюжие орудия труда, которые как раз вследствие своей грубости и неуклюжести труднее подвергаются порче»<sup>1</sup>.

Рабский труд был выгоден и содействовал развитию производства, пока хозяйство было экстенсивным, пока были еще не освоенные земли, пока простая кооперация при несовершенных орудиях труда могла вести к расширению хозяйства и ремесленной промышленности. Развитие производительных сил шло главным образом за счет увеличения количества рабов. Но когда благодаря усиленным завоевательным войнам дешевый рабский труд распространен был на все отрасли хозяйства, дальнейшему развитию производительных сил наступил предел. Требовалось увеличение производительности труда на основе совершенствования техники. Но рабство ставило предел росту производительности труда.

Рабовладельцы пытались выйти из положения, либо усиливая и без того жестокою эксплуатацию рабов, либо отпуская на волю ставших обузой рабов, чтобы извлечь выгоды из вольноотпущенников, сохранявших некоторую зависимость от господина. Массовый отпуск на волю рабов вызвал в правление Августа необходимость издания специального указа, ограничивающего право отпуска на волю рабов (*Lex Fufia Caninia — Gai, Instit. I, 42—43*). Но административные меры не могли, конечно, вывести рабское хозяйство из тупика. Плиний Старший расхваливает, подобно Колумелле, те далекие времена, когда никто не имел права владеть больше чем 50 югерами земли, а диктатор Цинциннат сам ходил за плугом, обрабатывая свои 4 югера. «А ныне те же поля возделывают скованные ноги, осужденные руки, клейменные лбы... И мы удивлялись, что плоды работы поработощенных узников не те же, что были у победоносных полководцев» (*N. H. XVIII, 3, 21*).

Колумелла видит выход в сдаче земли в аренду свободным земледельцам — колонам.

В городах тысячи рабов заняты были непроизводительным трудом в качестве домашней челяди у крупных маг-

<sup>1</sup> К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 145, прим. 17, изд. 8-е.

натов. При множестве рабов создались особые «специальности»: один ведал выходным платьем (a veste magna), другой — утренним (a veste matutina), третий — золотыми бокалами (ab auro potorio), четвертый — золотыми блюдами (ab auro escario), то же в отношении серебра, бронзы, жемчуга и т. д.; раб-силенциарий специально следил за тем, чтобы в доме было тихо, чтобы никто не чихнул или не кашлянул. Во многих домах существовала особая должность номенклатора — обычно раба, который в случае надобности называл хозяину имя того или иного раба; сам хозяин не мог знать в лицо и по имени своих многочисленных рабов.

Но и рабы, занятые ремеслами, часто производили никому не нужные предметы или предметы роскоши. По словам Горация, Лукулл дал антрепренеру для статистов труппы из своих домашних запасов 5 000 пурпурных хламид. Фаворин (у Геллия, N. A. IX, 8) говорит даже о 15 000 хламид. Марциал, выпрашивая у покровителя платье для себя, пишет (II, 46):

Целую трибу одеть в твои тоги было бы можно:

Их, апулийцев земля шлет тебе с множества стад...

Вот хорошо бы, злодей, отобрать из богатства два платья —

Не у тебя, не страшись. Невол: у моли твоей.

Сенека сообщает об обеде стоимостью в 3 миллиона сестерциев (ер. 95), в 10 миллионов (ad Helv. 9) О том же пишет и Гораций. Богачи заботятся не столько о том, чтобы обед был вкусен, сколько о том, чтобы он был дорог. Вряд ли блюдо из соловьиных языков было вкусно, но оно поражало воображение. Дорого стоящие рыбные садки, где разводили редкостных рыб, составляли предмет особых забот и гордости магнатов. Макробий рассказывает, что Красс даже надел траур по издохшей мурене. Пресыщенные богачи ели не для удовольствия или для насыщения, а лишь для траты добра. «Едят, чтобы изрыгать, и изрыгают, чтобы снова есть. Обед, собранный со всего света, не удастаивают даже переварить», — пишет Сенека (ad Helv. 9).

Внешняя торговля также была направлена на приобретение предметов роскоши. Торговый оборот с Индией, Аравией и Китаем составлял, по сообщению Плиния Старшего, 100 миллионов сестерциев в год, и все это шло на женские туалеты. Выходной туалет матроны требовал до-



рогих тканей, драгоценностей, мазей, духов и т. д., привозившихся со всех концов мира.

Растрата средств производства, рабочей силы — таков был результат развития противоречий рабовладельческого общества.

Другим результатом роста рабовладения в последний век Римской республики была экспроприация земли у крестьян. Мелкое крестьянское хозяйство составляло, по словам Маркса, «основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования». Развитие рабства привело сначала к расхищению знатными римлянами общественной земли, а затем применение дешевого рабского труда на обширных плантациях — латифундиях богатей привело к разорению мелких крестьян. Разорение мелкого крестьянства имело и непосредственные политические результаты: крестьянство было основой республиканской демократии и ее военной опорой, так как именно оно составляло основные кадры римского войска. Обнищание свободного крестьянства привело к необходимости рекрутировать армию из люмпен-пролетариев и деклассированных элементов и даже из рабов; эта новая армия, ставшая армией профессиональной, не была связана с интересами народа, иной раз противопоставляла себя народу и была орудием, не очень послушным, в руках того или иного полководца.

В результате свободное сельское население еще в большей степени лишилось своего политического значения. «Город, занимающийся земледелием», — основа античной республики — перестает существовать, Рим перерастает рамки полиса, города-государства; античные мировые порядки терпят крушение в результате гражданских войн, не прекращающихся в течение столетия. На месте республики создается империя, основанная тоже на рабовладельческой, но несколько иной основе.

Римская республика расширялась за счет завоеваний. Покоренные страны были объектом безудержного грабежа для наместников, откупщиков налогов, ростовщиков. Хорошо известна фигура Верреса, который в качестве претора Сицилии (73—71 гг.) дочиста ограбил эту богатейшую провинцию. Про Габиния, управлявшего в 57 г. до н. э. Сирией, Цицерон пишет, что он «ежедневно черпал из обильнейших и богатейших сокровищниц Сирии бесчисленное количество золота, шел походом на мирные города,

чтобы перелить их старинные, еще нетронутые богатства в глубочайшую пасть своих страстей» (pro Sestio 43).

Для удовлетворения жадности римских чиновников провинциям приходилось обращаться к римским ростовщикам, самым кровожадным, каких знал тогдашний мир. Римские всадники, давая провинциям деньги займы под сложные проценты (до 48% годовых, хотя по закону больше 12% запрещалось взимать), домогались потом военных должностей в этих провинциях, чтобы взыскивать свои ростовщические проценты при помощи вооруженной силы (Cic., ad Att. VI, 21). Некий Скантий, выступивший как подставное лицо вместо Брута, чтобы выжать деньги от саламинцев (на о. Кипре), держал в осаде в курии саламинский сенат, пока пять сенаторов не умерли с голоду (Cic., ad Att. VI, 2). Культурнейшая страна древнего мира — Греция — после завоевания ее Римом была совершенно разорена ростовщиками и откупщиками, подвергаясь систематическому военному грабежу. Страна пришла в полный упадок, от которого она уже никогда больше не оправилась; даже как умственный центр Греция, за исключением отчасти Афин, потеряла всякое значение. Влияние перешло к эллинистическому Востоку. Цицерон пишет (ad Att. IV, 5, 4): «Когда я, возвращаясь из Азии, плыл от Эгины в Мегару, я начал оглядывать местность вокруг себя: за мной была Эгина, впереди Мегара, справа Пирей, слева Коринф. Эти города, бывшие некогда цветущими, лежат теперь перед моими глазами уничтоженные и разрушенные. Я начал сам о собой рассуждать: да, мы, людишки, негодуем, если погиб или убит кто-либо из нас, чья жизнь неизбежно кратковременна; а здесь валяются трупы стольких городов»<sup>1</sup>.

Римская республика хищнически расточала, уничтожала производительные силы провинций. То была политика безудержного высасывания всех жизненных соков из покоренных стран в пользу города Рима.

Но Рим давно перерос рамки города-государства и превратился в мировую державу, которая могла держать-

<sup>1</sup> До какой степени была разорена Греция в середине I в. н. э., свидетельствует хорошо сохранившаяся большая надпись, содержащая два декрета из Акрайфии (в Бэотии), эпохи Клавдия. BCH, 1935, стр. 438—452. Ср. REG, LI, 1938, стр. 434. О кризисе в Египте в период Нерона см. H. I. Bell, *Economical crisis under Nero*, JRS, XXVIII, 1938.

ся, лишь сохраняя, развивая и используя производительные силы провинций. Образование империи означало именно включение провинций, их людских и материальных ресурсов, в Римское государство как его органической части. Это привело на некоторое время к подъему провинций, переживших еще во II в. короткий период расцвета. Иначе империя не могла бы просуществовать столько времени. Но основная тенденция разложения рабовладельческого общества не могла быть преодолена империей; ведь она не могла устранить основные общественные противоречия, которые в конце концов привели к гибели рабовладельческого строя.

В новых условиях должны были измениться и способы эксплуатации провинций. Это отнюдь не означало уменьшения тягот, которые несли провинции, а лишь более планомерное выкачивание средств в пользу казны, а не отдельных чиновников. «Уже начиная с последних времен республики римское владычество основывалось на беспощадной эксплуатации завоеванных провинций; империя не только не устранила этой эксплуатации, а, напротив, превратила ее в систему. Чем более империя приходила в упадок, тем выше становились налоги и повинности, тем бесстыднее грабили и вымогали чиновники»<sup>1</sup>.

Иначе и не могло быть. Империя была новой, открытой формой диктатуры рабовладельцев, новым ее этапом, который должен был привести в конце концов к революционной смене рабовладельческой общественно-экономической формации более прогрессивной формацией — феодальной. Все мероприятия, направленные к укреплению рабовладельческого строя, содержали в себе с самого начала элементы, развитие которых обусловило его гибель. Рабовладельческая мировая империя не могла существовать без жестокой, все усиливавшейся эксплуатации населения, она сама подготовляла условия для своего распада.

На место произвольного грабежа со стороны наместников пришло узаконенное империей систематическое ограбление населения путем налогов и повинностей. У Филона сохранилось жуткое описание тех методов, какими выколачивались налоги. «Недавно некий эклогист, назначенный к нам, когда некоторые недоимщики вследствие бед-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч. т. XVI, ч. I, стр. 125.

ности своей бежали из страха жестоких наказаний, насильно привел их жен, детей, родителей и прочую родню, стал их бить, поносить и всячески мучить, чтобы они либо указали местонахождение беглеца, либо уплатили за него. Но они не могли выполнить ни того, ни другого, так как не знали, где находится бежавший, и были сами не менее нищи, чем бежавший. Тогда он, предварительно подвергнув их мучениям и пыткам, предал изощренным казням. Привязав веревки к корзинам, наполненным песком, он вешал им на шею эту невероятную тяжесть, чтобы они сами изнемогли от жестокой муки, от непогоды и солнца, от стыда перед прохожими, от привешенной тяжести и чтобы зрители заранее предвкушали наказание. Некоторые, сильно потрясенные этим зрелищем, сами как бы переживая терзания других, заранее лишали себя жизни посредством меча, яда или петли; при таком бедствии они почитали за счастье умереть хотя бы без мучений. А кто не успел покончить с собой, тех, как это бывает при жеребьевке, стали приводить по очереди — сначала ближайшего по родству, потом вторых, затем третьих, затем самых дальних. А когда уже не оставалось никого из родственников, бедствие обрушилось и на соседей, а в некоторых случаях на целые села и города, которые скоро опустели и лишились жителей, выселившихся и рассеявшихся всюду, где считывали остатка неразысканными» (Philo, de spec. leg. III, 159—162 Cohn).

Случай, о котором так красочно пишет Филон, не единичен; ведь эклогист и другие финансовые чиновники, по словам Филона, «выполняли правительственные распоряжения». Бегство населения от гнета налогов хорошо засвидетельствовано для Египта<sup>1</sup>. Анахоресис (бегство крестьян с земли) был систематическим явлением, против которого римская власть безуспешно предпринимала различные меры. В декларациях, подаваемых налоговым инстанциям, налогоплательщик часто указывает, что тот или иной член семьи находится в бегах. Такие декларации мы имеем уже с начала I в. (Р. Оху II, 253 — 9 г. н. э.; 252 — 19/20 г.; 251—44 г.). Чтобы восполнить убытки казны, римские власти установили круговую поруку за налоги, и с начала II в. засвидетельствован в документах особый

---

<sup>1</sup> См. Н. Льюис, Из истории римского гнета в Египте. ВДИ № 1(6) за 1939, стр. 19 сл.

налог — *μερισμός ἀνακεχωρημένων* — раскладка недоимок с беглецов на оставшееся население.

Эдикт префекта Египта Тиберия Юлия Александра от 22 сентября 68 г. свидетельствует, что «многие просят лучше освободить их от именения, так как с них взыскивают больше, чем оно стоит, когда одно и то же имущество облагается при всяком обложении». Далее префект пишет: «Я уже раньше расследовал неумеренный произвол экологистов, так как (плательщики) плачутся, что они очень много налагают на них по собственному произволу. В результате им удастся обогатиться, а Египет пустеет»<sup>1</sup>.

Жалобы на безлюдье (*ὀλιγαριθμία*) раздаются с разных сторон. Для борьбы с уменьшением народонаселения и запустением земель безуспешно принимались различные меры. Lex Раріа Рорраеа 9 г. н. э. устанавливает льготы для многодетных и ограничения в имущественных правах для холостых и бездетных. Август, по свидетельству Светония (Aug. 46), «тем из плебеев, которые при обследовании могли ему предъявить законнорожденных сыновей и дочерей, раздавал по тысяче ассов за каждого». Аналогичные меры применяли и другие императоры. Но понятно, что такие меры ни к чему не приводили, и *ius trium liberorum* (права, предоставленные за рождение троих детей) даровалось императорами холостым бездетным (Mart. II, 91, 92; III, 95; Suet., Galba 14; Plin., ep. II, 13; X, 95 и др.).

Особенно заботилось римское правительство о заселении и обработке пустующей земли, но тоже без успеха. «Были приписаны (в 60 г.) к Таренту и Антию (в Южной Италии) ветераны, но они не помогли безлюдью этих мест» (Т а ц и т, Annal. XIV, 27). Ряд законов *de rudibus agris* — о льготах за обработку пустующих земель не дал ощутительных результатов, и впоследствии утвердился институт *ἐπιβολή* — накидка, прибавка — принудительная приписка пустующего участка к соседнему владельцу, который обязан был вносить налоги натурой и деньгами за этот участок. Широко стала практиковаться принудительная аренда земли. Но эксплуатация арендаторов была настолько жестока, что количество пустопорожных земель не уменьшалось, а росло.

Дион Златоуст (вторая половина I в.) в одной из сво-

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч, Первоисточники по истории раннего христианства, М. 1933, стр. 25 сл.

их речей (Venator, Or. VII, 34 сл. Arn.) рисует такую картину положения вещей на Евбее: «Надо негодовать не против тех, кто населяет и обрабатывает родную землю, а против тех, кто ее губит. Ведь и теперь... почти две трети земли пустуют из-за разорения и малолюдья; да вот и я имею много плефров, как и, вероятно, некоторые из вас, не только в горах, но и на равнинах, и если бы кто захотел ее обрабатывать, я бы не только отдал ее даром, но с удовольствием приплатил бы деньги... Мне поэтому кажется лучше побудить горожан занять и обрабатывать, сколько сумеете, государственной земли: у кого есть средства — побольше, кто беден — сколько кому будет по силам. Таким образом у вас и земля не будет лежать впусте, и желающие из горожан избавятся от двух величайших зол — безделья и бедности. Пусть они получают землю на десять лет бесплатно; после этого срока пусть сдают незначительную долю с урожая, со скота же ничего. А если земледелием займется кто-либо чужой, то такие пусть пять лет ничего не платят, а после этого срока — вдвое больше, чем граждане... Ну, теперь давайте рассмотрим житье и занятия бедняков в городах, как им жить и чем заняться... Не могут не быть скудными для них городские ремесла, требующие вложения средств извне, когда и за помещение надо платить и все приходится покупать, не только одежду, инструменты и хлеб, но даже дрова... Так что мы, может быть, вынуждены будем в самом деле выселить из городов упорных нищих».

Запустение земли было одним из симптомов, в которых выражалась общая тенденция движения рабовладельческого общества к упадку и гибели, не всегда ясно выступавшая наружу.

Другим, основным, источником разорения крестьян было вытеснение мелкого землевладения крупными латифундиями. Плиний жаловался, что латифундии погубили Италию и теперь начинают губить и провинции. Конечно, в заявлении Плиния имеется элемент риторического преувеличения, но общая линия развития подмечена им правильно. Вытеснение мелкого хозяйства стало темой школьных упражнений, образец которых мы находим у Псевдо-Квинтиллиана<sup>1</sup>. На Via Latina, в 5 милях от Рима, сохра-

---

<sup>1</sup> В. С. Сергеев, Очерки по истории древнего Рима, М. 1938, ч. II, стр. 585.

нились остатки роскошной виллы, которая существовала еще в 134 г. Но до того, в начале периода империи, на этом месте существовало обширное поселение, судя по тому, что там были *vicomagistri* (сельские старшины). Такое вытеснение сельских поселений виллами богачей было рядовым явлением<sup>1</sup>.

Неудивительно, что при таком положении вещей древний варварский обычай убивать или выбрасывать на улицу (*expositio*) новорожденных сохранился до конца IV в. Тацит (*Hist. V, 5*) отмечает как особенность иудеев, что они не убивают детей. Если богатые женщины бросали детей, чтобы они не мешали их распутной жизни (*Juv. VI, 592* сл.), то беднота старалась избавиться от детей, так как не в состоянии была прокормить лишний рот. В дошедшем до нас трогательно-нежном письме некоего Илариона, уехавшего в Александрию на заработки, к жене (I г. до н. э.) говорится: «Прошу и умоляю тебя, позаботься о ребенке, и если я скоро получу заработную плату, я пошлю тебе. Если ты в добрый час родишь, то если это будет мальчик, оставь его; если же девочка, выбрось ее»<sup>2</sup>.

Налоговый гнет Римской империи имел ту особенность, что он постепенно распространился на все население. В эпоху республики покоренные провинции разграблялись в пользу Рима и римских граждан. Но теперь провинции стали интегральной частью империи: различия между римлянами и не-римлянами, существовавшие еще в начале империи, постепенно сглаживались; все свободное население превращалось в единое податное сословие, обязанное налогами и повинностями в пользу государства.

Налоговое бремя и налоговый аппарат были одним из тех рычагов, которые, по выражению Энгельса, сводили все к одному уровню. Все местные особенности, привилегии, связанные с происхождением, исчезали постепенно. Характерно, что дидрахма, подушная подать, которую платили иудеи в пользу иерусалимского жречества, не была отменена после уничтожения иерусалимского храма, а продолжала взыскиваться, но уже в доход казны. Налоговая политика империи, необходимая для поддержания рабовладельческого строя, вела к уничтожению этого строя, содействуя ликвидации античных «мировых порядков».

<sup>1</sup> См. P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, P. 1876, стр. 77 сл.

<sup>2</sup> А. Ранович, ук. соч., стр. 38.

Завоеванные Римом страны стояли на различных ступенях общественно-экономического развития; в то время как одни, например Греция, Египет, представляли высокоразвитые рабовладельческие общества, другие еще не вышли из стадии первобытно-общинного строя. Включенные в состав империи и лишившиеся своей политической самостоятельности, провинции неизбежно изменяли и свои общественные условия жизни. Родовой строй там, где он существовал до римского завоевания (например в Галлии), разрушался. Прежние сословные деления заменялись новым единым делением на римских граждан и не-граждан; но и это последнее деление постепенно исчезало, поскольку права гражданства превращались в фикцию. Дарование римского гражданства всему населению империи эдиктом Каракаллы 212 г. в сущности означало законодательное констатирование того факта, что все население превратилось в бесправных подданных. «По всем странам бассейна Средиземного моря в течение столетий проходил нивелирующий наструг римского владычества. Там, где не оказывал сопротивления греческий язык, все национальные языки должны были уступить место испорченному латинскому; исчезли все национальные различия, уже не существовало больше галлов, иберов, лигуров, нориков — все они превратились в римлян. Римское управление и римское право повсеместно разрушили древние родовые союзы, а вместе с ними и последние остатки местной и национальной самостоятельности. Новоиспеченное римское гражданство ничего не предлагало взамен...»<sup>1</sup>.

Этот процесс совершался в разных провинциях неравномерно, в течение долгого времени. Но общая тенденция к упразднению старых общественных условий жизни наметилась с самого начала римского владычества и проводилась неуклонно. Местные учреждения либо вовсе упраздняются, либо лишаются всякого политического значения. Там, где продолжает существовать институт народных собраний, они зависят от воли римского правителя, а их компетенция сужена до минимума. Дион Златоуст выражает благодарность Варену за то, что, «когда захотели устроить народное собрание, он вновь разрешил это не только с готовностью, но и с удовольствием» (Or. XLVIII

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. I, стр. 124.



Агн.). Очевидно, созыв экклесии в Прусе, в Вифинии, был явлением исключительным и требовал особого разрешения. По сообщению Иосифа Флавия (Древн. XX, 9, 1), первосвященник Анан за самовольный созыв иерусалимского синедриона был привлечен к ответу прокуратором Альбином. В Апамее на образование герусии дано специальное разрешение императором<sup>1</sup>.

Герусии (сенаты) превратились в некое подобие клубов, обслуживающих лишь своих членов в смысле развлечений. В таком же положении оказывались и советы (буле). Об их жалком состоянии свидетельствует следующее сообщение Плиния Младшего (ер. X, 117): «Кто принимает мужскую тогу, устраивает свадьбу, вступает в должность или освящает общественное сооружение,.. созывает обычно всю буле и раздает каждому по одному или по два денария». В надписи в честь некоего Троила в городе Балбуре в Писидии его восхваляют между прочим за то, что он «из своих средств роздал членам синедриона, ликийским архостатам, членам буле и общим начальникам субсидии по 2 000 денариев»<sup>2</sup>.

Местная провинциальная знать не могла мириться с таким положением. Она искала выхода своему честолюбию в двух направлениях; ее представители стремились прежде всего вступить как равноправные члены в римское общество и занять официальный пост. «Какой-нибудь хио-сец, галат или вифинец, не довольствуясь тем, что занимает известное положение и пользуется почетом и значением среди своих сограждан, плачется, что не носит одежды патриция, а если наденет ее, плачется, почему он не римский претор, а если станет претором — почему он не консул, а если он консул — почему он назван не первым, а вторым». Так издевается Плутарх над честолюбивыми провинциалами (Plut., de tranquill, an. X).

Но таких, которые сумели бы проникнуть в римский «высший свет», было очень мало. Это были одиночки. Остальным приходилось идти по другому пути и довольствоваться суррогатами политической деятельности и всякого рода «общественными должностями», функции которых состояли в организации культа, в финансировании гимнасиев и игр, в заботах об общественных сооружениях,

<sup>1</sup> BCH, XVII, стр. 277, № 18, ст. 6—8.

<sup>2</sup> Le Bas-Waddington, № 1221.

Пышные титулы азиархов, вифиниархов, каппадокиархов и т. д. означают, по определению юристов, лишь ἑδνους ἱεραρχία (Dig. XXVII, 1, 6, 14), т. е. жреческую должность.

Римляне охотно предоставляли провинциалам забавляться пышными титулами, занимать должности, не дававшие никаких прав, но связанные с расходами за счет должностного лица. Превратив эти должности в принудительные литургии, римляне избавились от необходимости нести расходы на общественные надобности провинциальных городов. Многочисленные надписи говорят о щедрости литургов, жертвовавших крупные суммы на масло для гимнастов, на общественные бани, на постройки храмов в честь императора. Они же снаряжали за свой счет делегации в Рим для поздравления императоров от имени общины по случаю торжественного события и т. п. Зато римляне содержали военные гарнизоны и полицию, бывшие настоящим бичом для населения. Жалобы на произвол солдат и полицейских — один из главных лейт-мотивов в прошениях провинциалов, направляемых к императорам. Буле города Гиераполя пришлось даже вынести специальное постановление, «чтобы впредь парафилаки (полицейские) проживали в селениях за свой счет, с тем, чтобы им выдавали только дрова, овес и помещение и больше ничего никому никоим образом» (OGIS № 527). «Официальные хранители мира и порядка легко перерождаются в бандитов, а признанные разбойники становятся друзьями угнетенного населения. Ведь легче вымогать у законопослушного населения, чем охотиться за преступниками... Императорская полиция и тайные агенты в III (и даже в конце II в.) внушали больше страха, чем преступники, своими вымогательствами под видом *χορηγίῳνες*»<sup>1</sup>.

Уничтожение всех старых местных политических институтов или сведение их к роли культовых организаций либо добровольных обществ для содействия устройству игр, празднеств, содержания гимнасиев и т. п., превращение прежних должностных лиц в людей, несущих службу в принудительном порядке и облеченных властью лишь в качестве уполномоченных Рима, — все это фактически положило конец политической жизни провинций, заменив ее суррогатом самоуправления.

<sup>1</sup> W. Ramsay, *Anatolica quaedam*, JRS, L. (1930), стр. 283.

Большую роль в нивелировании провинций играли римский суд и римское право. Правителю провинции, независимо от его ранга, принадлежала юрисдикция как по гражданским, так и по уголовным делам. «Praeses provinciae (общее обозначение наместников — проконсулов, легатов и т. д.; см. Dig. I, 18,1) обладает после императора высшей властью (maius imperium) в этой провинции» (Dig. I, 18, 4). Он осуществляет судебную власть лично или через назначенных им судей из числа римских граждан или через суд присяжных. Он имеет право передоверить свои полномочия (iurisdictio mandata. Dig. I, 21). Он сам решал, какие дела он разбирает сам, extra ordinem, и какие передает в суд, причем количество и разряды дел, подлежащих компетенции наместника, все возрастали.

Конечно, никто не мог запретить кому бы то ни было разрешать свои имущественные споры перед официально не признаваемыми старыми доримскими судебными органами. В Палестине синедрион и при прокураторах продолжал выполнять судебные функции по гражданским делам иудеев. Но для того, чтобы приговор такого суда имел не только моральную, но и законную силу, он должен был быть вынесен в соответствии с римским правом. Поэтому провинциалы и по своим имущественным тяжбам предпочитали обращаться в императорский суд, решение которого опиралось на реальную силу государственной власти. В «I послании к коринфянам» (VI, 1 сл.) апостол негодует: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых... А вы, когда имеете житейские тяжбы, поставляете своими судьями ничего не значащих в церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом перед неверными».

Римский суд постепенно вытеснял из практики местное право, как обычное, так и кодифицированное, и устанавливал повсеместно единое римское гражданское право, разработанное юрисконсультами как «...наиболее совершенная, насколько мы знаем, форма права, покоящегося на частной собственности»<sup>1</sup>.

Что касается уголовного права, то, поскольку пригово-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 104.

ры уголовного суда непременно связаны с санкцией, здесь компетенция римского суда была безраздельной.

«Кто управляет целыми провинциями, обладает правом меча (*ius gladii*) и властью ссылать в рудники» (*Dig.* 1, 18, 6, 4). Этим правом владели не только проконсулы и легаты, но и прокураторы. Вначале изъятие из этого правила составляли только римские граждане, которых наместник провинции не вправе был казнить своей властью, а должен был отправлять на суд в Рим, что не помешало, впрочем, прокуратору Иудеи Гессию Флору предать позорной казни на кресте в 66 г. ряд иерусалимских иудеев, принадлежавших к римским всадникам. Поступок Флора квалифицировался как превышение власти. Но позднее с римским гражданством перестали считаться. В одном из найденных в 1927 г. в Кирене пяти эдиктов Августа, касающихся судебных льгот для жителей провинции Киренаики, мы находим указ от 6—7 г. до н. э., где Август предписывает: «По всякого рода процессам, какие возникают между эллинами, живущими в провинции Киренаике, за исключением преступлений, наказуемых смертной казнью, каковые тот, кто управляет провинцией, должен разбирать и выносить по ним решение сам или же назначить суд присяжных, — по всем остальным делам должен давать в качестве судей эллинов, если какой-нибудь обвиняемый или ответчик сам не захочет иметь судьями римских граждан»<sup>1</sup>. Исключение, которое делается для Киренаики, подтверждало общее правило, что суд находится в руках римлян (обладающих притом цензом в 7500 денариев, как видно из эдикта 1), а в отношении важнейших уголовных преступлений, караемых смертью, не делается исключения и для Киренаики.

Но, независимо от способа комплектования суда, дела в нем решались на основании римского права. В инструкциях проконсулам, известных нам по отрывкам в *Дигестах*, давались, правда, указания наместникам провинций о необходимости сообразоваться с местными обычаями. Но местные особенности постепенно сглаживались, да и наместники на практике не особенно склонны были с ними считаться.

Таким образом, «... военная сила, римское судопроиз-

---

<sup>1</sup> Н. А. Машкин, Эдикты Августа из Киренаики. ВДИ № 3(4) за 1938 г., стр. 182.

водство, римский податный аппарат совершенно разложили традиционную внутреннюю организацию»<sup>1</sup>. Разложение это было мучительным процессом, вызывавшим порою серьезные восстания (против державного Рима; некоторые из них, как галльские восстания в конце правления Нерона, иудейская война 66 г., восстание Бар-Кохбы 132 г., носили характер настоящих войн.

Возникновение Римской империи было неизбежным результатом всего предшествующего исторического развития. Империя была необходимым этапом в движении рабовладельческого общества к новой прогрессивной общественно-экономической формации. Империя означала не только разложение старого, но и возникновение нового, благодаря которому империя продержалась, потрясаемая неизбежными внутренними и внешними кризисами, 500 лет, пока революция рабов не ликвидировала рабовладельческий строй, а варвары «с громом опрокинули Рим» (С т а л и н).

Римская империя составляла новый тип государства. «Самыми крупными общественными группами, которых достигла античность, были племя и союз родственных племен; у варваров они были организованы по родовым связям, а у греков и италиков, создавших города, — в городах (polis), охватывавших одно или несколько родственных племен. Филипп и Александр придали эллинскому полуострову политическое единство, но этим еще не была создана греческая нация. Нации стали возможны только в результате падения римского мирового господства. Это господство раз навсегда положило конец мелким союзам...»<sup>2</sup>.

В отличие от обширных эфемерных восточных монархий, от монархии Александра Македонского, составлявшей механический конгломерат разнородных обществ, от царства Селевкидов, насаждавших в Азии греческие полисы, римская средиземноморская держава сложилась как первое в истории единое государство, уничтожившее старые рамки естественно возникших связей.

Чтобы преодолеть кризис, вызванный крахом античных мировых порядков в последний век республики, необходи-

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 423.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 422—423.

мо было подвести более широкую базу под рабовладельческое общество путем включения в него провинций как органической его части. Вызванный благодаря этому подъем провинций до уровня Италии имел и свою обратную сторону: Италия была снижена до уровня провинции. В конечном счете этот процесс уравнивания привел к закреплению свободного трудящегося населения, к образованию бюрократического управления империей, где основная масса чиновничества также несла свои обязанности в принудительном порядке. Но в первые два столетия империи ликвидация старых порядков призвала к политической и экономической жизнедеятельности новые слои общества. В своих «Хронологических выписках» К. Маркс, подчеркивая, что Адриан «нанес большой удар муниципальной жизни и коммунальной свободе», отмечает вместе с тем процветание провинций при преемнике Адриана Антонине Пие<sup>1</sup>.

Одновременно с бюрократизацией муниципальной жизни шла и ликвидация старых римских институтов, которые, продолжая существовать формально, по существу лишались политического значения. В частности, римский сенат, несмотря на то, что некоторые императоры заигрывали с ним, и по своему составу, и по функциям утрачивал свое значение и все более лишался власти. В конце концов в IV в. римский сенат был низведен до роли муниципалитета Рима. Таким образом, и здесь сказывалась противоречивость процесса развития империи. Возникши под лозунгом защиты традиционного общественного строя эпохи республики, империя неуклонно вела к новому порядку вещей, к отрицанию полиса и связанных с ним политических учреждений, к ликвидации рабовладельческого строя, для сохранения которого и возникла открытая рабовладельческая диктатура. И тот самый *populus romanus*, именем которого санкционировалась власть императоров, растворился и исчез в процессе развития империи.

Эта противоречивость и двойственность исторического процесса, конечно, ускользала от понимания современников. Но характерно, что и нынешние буржуазные историки разделяют иллюзии эпохи принципата, всерьез считая Августа «реставратором».

В эпоху империи стремление преодолеть кризис рабско-

<sup>1</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. V (1938), стр. 6.

го хозяйства приводит к развитию колоната — института, подготовившего появление новых, крепостнических отношений. Так уже в недрах рабовладельческого общества была создана новая форма эксплуатации, которая давала возможность стимулировать производительность труда, предоставляя работающим на земле некоторую инициативу. Особенно большую роль сыграли при этом обширные императорские поместья, которые, будучи изъяты из общего ведения римской администрации, послужили прообразом, а в некоторых случаях и ячейками для создания в будущем новых форм феодального землевладения.

Экономический и политический переворот, нашедший свое выражение в возникновении Римской мировой империи, неизбежно должен был получить отражение и в идеологии. Одним из следствий образования Римской мировой державы было широкое распространение греко-римской культуры. На всем Западе латинский язык вытесняет местные языки, а латинский *sermo vulgaris*, *sermo castrensis* становится основой для возникновения современных романских и отчасти германских языков. На Востоке ту же роль играет греческий язык, который в своей обезличенной форме *κοινή* успешно конкурирует с местными языками в Азии и грецизирует те языки, которые благодаря литературе оказываются более устойчивыми. Греческий язык становится языком образованного общества, языком высших слоев, и даже армянский правитель Артавазд, по свидетельству Плутарха (*Crass.* 33), «писал трагедии, рассказы и исторические сочинения» на греческом языке. Писатели, философы, историки — выходцы преимущественно из провинции: Марциал и Лукан — из Испании, философ Дион Златоуст и историк Дион Кассий — из Вифинии, Лукиан — из Самосаты, и т. д.

Но получившая широкое распространение греко-римская культура изменила свое содержание и характер. Экономическое и политическое разложение привело и к разложению духовному. Эпигоны великих философских школ классического периода пробавлялись эклектическими построениями, подменяли глубокую разработку философских проблем напыщенной риторикой, превратились в дешевых «учителей мудрости», жалкую роль которых при дворах богачей красочно описал Лукиан (*de pretio conduct.*). Содержание в доме наряду с домашней челядью какого-нибудь «философа» в роли шута было обычным явлением.

Любовь к литературе и философии у богачей была лишь показной. Сенека пишет, что «книги служат лишь для украшения столовых... даже заголовков не прочитывают» (*de ira*). А Лукиан написал специальное произведение «Против необразованного, покупающего много книг».

Лукиан зло и едко высмеял в своих диалогах философов-торгашей, у которых ничего нет за душой, кроме затверженных общих мест, по которым представители различных «школ» постоянно спорят между собой на потеху слушателям. Некоторые видные философы уходили в религиозную мистику (например Филон) или разрабатывали нормы морали, которые самым вопиющим образом противоречили действительному поведению этих философов. Именно в этом направлении развилась философия стоиков в лице виднейшего ее представителя I в. — Сенеки.

Проповедуя равнодушие к житейским благам, Сенека в личной жизни нисколько не собирался от них отказываться, он даже пытался подвести под свое поведение философское основание. «Почему такой-то занят философией, а вместе с тем живет так богато? Почему он говорит, что надо презирать богатство, а владеет им? Называет жизнь презренной — и однако живет? Говорит, что надо пренебрегать здоровьем, и однако тщательнейшим образом его оберегает и желает его в лучшем виде? Считает, что изгнание — звук пустой, говорит: «что дурного в том, чтобы переменить местожительство», а между тем старается состариться в своем отечестве? Он считает, что между долгой и короткой жизнью нет разницы, однако, если ничто не мешает, старается продлить свою жизнь и спокойно насладиться глубокой старостью? Но он говорит, что все это следует презирать не в том смысле, что этого не надо иметь, но что этим надо обладать без тревоги; он этого не отклоняет от себя, но относится спокойно, если оно от него отходит» (*Sen. de vita beata, XXI*). Однако Сенека отнесся далеко не спокойно к тому, что все это у него собирались отнять. «Только когда Нерон собрался схватить его за горло, он попросил императора взять у него обратно все подарки, так как с него достаточно его философии»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 607.



Понятно, такого рода моральное учение не могло удовлетворить массы; оно оставалось уделом философов-одиночек или же богачей, которых пресыщение жизнью тянуло иногда пожить несколько дней в искусственно созданной обстановке нищеты: «Мы спокойнее будем жить в богатстве, если будем знать, как не тяжело быть бедными» (Sen., epist. II, 6 (18)).

### Идеологические предпосылки христианства

Еще в меньшей мере, чем древняя философия, могли удовлетворять массы в новых условиях древние религии. Ведь религия — рефлекс реального мира, и раз исчезла основа, на которой возникли старые религии, эти последние и сами должны были исчезнуть. «Боги каждого отдельного народа были национальными богами, власть которых не переходила за границы охраняемой ими национальной области»<sup>1</sup>. В древности это само собой разумелось. Когда Давид взял филистимский город Баал-Перусим, он увез оттуда местных богов (2 Сам. V, 21). Моабитский царь Меша сообщает в своей надписи, что взял израильский город Атарот и увез оттуда жертвенник бога этого города. Финикийский Баал (Гадад) считался богом Тира и именовался Мелькарт («царь города»), а «царицей» финикийского Библа была Астарта, и т. д. «Все эти боги жили лишь до тех пор, пока существовали создавшие их народности, и падали вместе с ними... Старые боги пришли в упадок; этой участи не избегли даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима»<sup>2</sup>.

Религия была наиболее консервативным элементом в идеологии римлян. Древние римские боги, *di indigites*, были богами природы и стихий по преимуществу; Флора, Церера, Помона, Опис, Конс, Либер, Сатурн, Теллус были богами земледелия и плодородия; Фавн, Палес — богами скотоводческими; Марс первоначально также был весенним богом растительности и свои воинские атрибуты получил по мере того, как римляне непрерывными войнами расширяли свой *ager publicus*. Юпитер и Юнона также первоначально посылали дождь и всяческое изобилие и не

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 674.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 674.

имели общественных атрибутов. Наряду с богами природы огромное место в культе занимало почитание богов-предков — ларов (*lares familiares*), пенатов (домовых) и манов (духов умерших). Примитивность древнеримской религии выражалась в магическом характере культа, в отсутствии антропоморфных изображений богов (по свидетельству Варрона, в течение 170 лет Рим не имел статуй богов).

В классический период Римской республики в официальном культе главное место заняли *di novensides* — пришлые боги. Расширяя свою территорию, римляне приобретали и новых богов — Минерву, Аполлона, Меркурия, Эскулапа, Геркулеса, Диану и др. Одновременно стали проникать из Греции культы эллинских богов, которые слились с соответствующими римскими; на последних были перенесены атрибуты греческих богов и мифы о них (Гермес — Меркурий, Зевс — Юпитер, Афина — Минерва и т. д.). Однако римская религия сохранила свои древние черты. Обряды не подверглись существенным изменениям, а домашние культы ларов и пенатов сохранились в полной неприкосновенности и даже пережили победу христианства: еще в 392 г. Феодосий издал указ о запрещении этих культов.

Римская религия к концу республики отражала ранний период существования римского государства как небольшой общины с сильно выраженными еще родовыми традициями. Она стала анахронизмом, и ее поддерживали в значительной мере искусственно. Старая, патрицианская знать, вытесняемая новой, всаднической знатю, цеплялась за старую религию, которая освящала ее старые прерогативы и притязания на власть. Скептик Цицерон, открыто выступавший в своих трактатах против традиционной веры в богов, сам был авгуром, считая, что ауспиции — нелепость, но оказывают услуги государству (*de divin.* II, 33). В римской литературе, вплоть до Юлиана, повторяется один и тот же мотив: римские боги помогли римлянам покорить весь мир, и потому надо продолжать их почитать. Защитники древнеримской религии продолжали рассматривать ее как религию города Рима, подчеркивали чисто римский характер «отцовских богов» и даже не пытались пропагандировать ее среди других народов. А по мере того, как «римский народ» растворился в многоплеменном населении империи, римские боги незаметно сошли со сцены.

Август в своей политике мнимой «реставрации» традиционных порядков, ликвидацией которых по существу

был принципат, пытался возродить римскую религию. Он восстанавливал старые храмы и строил новые, возрождал забытые праздники и игры, вновь призвал к жизни некоторые захиревшие жреческие коллегии, увеличил количество жрецов и весталок, которым даровал новые привилегии. Но казенное благочестие Августа и подражавших ему представителей высшей знати не могло вдохнуть новую жизнь в отжившие культы.

«Если с падением древних государств исчезают и их религии, то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства»<sup>1</sup>. Эти слова Маркса особенно относятся к религии Греции, которая тесно переплеталась с политикой. Культ богини Афины был фантастическим отражением общественных отношений афинского полиса. Делосское святилище Аполлона стало политическим центром возникающей Афинской державы, дельфийский оракул играл роль посредника во взаимоотношениях между греческими полисами, а аристократические элевсинские мистерии Деметры воспринимались, как одно из выражений афинской гегемонии (например, Isoc., Paneg. 28).

Упадок греческих полисов привел к упадку греческих богов. Еще продолжались олимпийские игры, дельфийский оракул продолжал получать приношения, панафиней справлялись довольно пышно, но все это — по инерции. Боги потеряли свой кредит. Не только философы развенчивали олимпийцев, но и в массах народа с исчезновением свободных полисов исчезала вера в старых богов, освящавших не существующие больше политические порядки.

«Вольтер классической древности» — Лукиан высмеивает всех богов, потерявших свой авторитет в глазах не только философа-скептика, но и рядовой массы. Ювенал весьма непочтительно говорит о тех временах, когда «Юнона была еще девчонкой, а Юпитер проживал пока как частное лицо в Идейских пещерах», когда «не было такой толпы богов, как ныне» (XIII, 40—49). В другой сатире (II, 149 сл.) Ювенал пишет: «Что существуют какие-то маны и подземные царства и шест (Харона), что в пучине Стикса плавают черные лягушки, что в одной лодчонке переезжа-

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Передовица в № 179 «Кельнской газеты», К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. I, стр. 194.

ют ее столько тысяч (покойников) — этому даже дети не верят». И еще за 200 почти лет до того Варрон во введении к своим «Древностям» выражает опасение, что «боги погибнут не от вражеского нападения, а от пренебрежения граждан».

Вавилонские боги исчезли вместе с падением независимости Вавилона, и только халдейская астрология в сочетании с персидской магией стала завоевывать все более прочные позиции в системе римских суеверий.

Египетская религия, имевшая за собою тысячелетнюю традицию и сильное жречество, держалась дольше других; отчасти этому содействовала политика римских императоров, ревниво оберегавших Египет от проникновения в него чужеземных элементов; императоры, жестоко эксплуатируя эту провинцию, не прочь были сохранить сверх того и старые доморожденные методы эксплуатации населения. Но и египетская религия пришла в упадок вместе с падением политической независимости Египта. Уже первый Птолемей (Сотер) учредил в Египте культ нового бога (возможно, вавилонского) — Сараписа; правда, египтяне отождествляли этого бога со своим Озирисом, но это был новый, птолемеевский культ. Сарапису поклонялись не только египтяне, но и греки, богослужение велось на греческом языке. Святилище и оракул Амона в Фивах продолжали существовать, но их значение было ничтожно, и Амон пользовался некоторым авторитетом, лишь поскольку его отождествляли с Зевсом. Точно так же греческий Гермес поглотил египетского Тота. И если Изиды сохранила свое почетное положение в египетском пантеоне, то это произошло потому, что культ ее получил распространение вне Египта.

Поучительна судьба иудейской религии. В период начала империи в одном Египте, по свидетельству Филона (in Flacc. 6), было не меньше миллиона иудеев. Всего в империи их было, по приблизительным подсчетам, 4—4,5 миллиона, т. е. примерно 7% населения империи. Подавляющее большинство составляли иудеи диаспоры — в Палестине вряд ли было больше 700 000 иудеев. И вот, хотя Иудея продолжала существовать как полунезависимое государство, Ягве не мог сохранить свое значение национального иудейского бога; оторванные от своего политического центра, иудеи диаспоры постепенно превратили Ягве в универсального бога, владыку неба и земли, который впоследствии растворился в христианском боге-отце. Толь-

ко при косвенной поддержке христианства, признавшего иудейскую библию своим священным писанием, а иудейского бога своим «господом», Ягве не сошел со сцены, как многие другие восточные боги.

Нечего говорить, что боги варварских народов не выдерживали простого соприкосновения с богами завоевателей. Когда Цезарь, описывая религию кельтов, называет их богов римскими именами, то это не только литературный прием для удобства римских читателей. Кельтские боги действительно сменяются римскими. Белатукарда заменяет Марс, Езуса — Юпитер, Белизану — Минерва и т. д. Лузитанец сначала дает своей богине Атекине добавочное имя Прозерпина, а затем это добавочное имя вытесняет Атекину вовсе. То же относится и к многочисленным богам Малой Азии и Сирии. Лишь те боги и богини, которые в силу исторических условий получили распространение за пределами своей родины, как Адонис или Кибела, сумели, слившись с греческими и римскими культами, сохраниться некоторое время.

Старые религии, потерявшие свою социальную базу, стали прямой помехой нивелирующей силе Римской империи. Изолированные племенные, «естественно-выросшие» религии выработали систему культа, подчеркивающую замкнутость, обособленность приверженцев этих религий. На всем Востоке господствовала система запретов, часто уходивших своими корнями в эпоху варварства и затруднявших общение между народами. Религиозные предписания о ритуальной чистоте ставили непроходимые перегородки не только между различными народами, но и между различными группами и классами внутри данной народности. О фарисеях (хаберах) талмуд говорит (Демаи II, 3): «Кто берет на себя быть хаберам, не должен продавать ам-гаарецу (человеку из народа) ни влажного, ни сухого, не должен ходить к нему в гости, ни принимать его у себя в его платье». Магические очищения играют огромную роль в персидской религии; кто не соблюдает этих очищений, тот нечист, и соприкосновение с ним для верующего недопустимо. Египетская религия также предписывает ритуальные омовения и окуривания.

Обособленность приверженцев разных религий подчеркивалась специфическими обрядами; их несоблюдение вызывало благочестивую ненависть со стороны верующих, а у людей другой веры эти обряды вызывали отвращение и

страх. Обрезание в Сирии, Палестине и Египте было предметом презрения и насмешек для тех, кто не придерживался этого варварского обряда; с другой стороны, «необрезанный» для иудея был чем-то мерзким, нечистым. Омовение жертвенной кровью быка (тавроболий) в культе Митры, бывшее высшим достижением для верующего, вызывало отвращение у приверженцев других религий. Культ животных в Египте и Сирии инаковерующим представлялся диким и нелепым, и на этой почве иной раз возникали жестокие конфликты. Пищевые запреты, существовавшие на всем Востоке, также делали невозможным общение между верующими. Из павловых посланий и «Деяний апостолов» мы знаем, что обрезание и пищевые запреты были первым препятствием для пропаганды христианства, и только отказ от этих иудейских религиозных предписаний позволил вести широкую пропаганду христианства среди язычников.

Во всех религиях древности основное содержание культа составляли жертвоприношения, сохранившиеся со времени варварства. Нередко приносились и человеческие жертвы, притом не только в первобытных кельтских культах Teutates Taravis и Езуса (Лукан, Phars. I, 444), в древнейшем ритуале сирийского Ваала или в колдовских церемониях магов и астрологов, но и в римской религии. Прimitивный обычай, исследованию которого Фрэзер посвятил свою двенадцатитомную «Золотую ветвь», — обычай принести в жертву жреца, убиваемого его преемником, — практиковался в храме Дианы Арицинской и во времена империи (Suet., Calig. 35). Человеческие жертвы приносились Коммодом, (SHA, Comm. 8), Гелиогабалом (SHA, Heliog. 8). Понятно, человеческие жертвоприношения в то время вызывали отвращение у людей, непричастных к ним. Да и вообще кровавые жертвы не соответствовали уже духовному уровню империи и давно вызывали единодушное осуждение со стороны философов и просветителей. Но жертвоприношения слишком прочно вошли в культ, который без них не мыслился. Отказ от жертвоприношения был возможен лишь в новой религии, отрицавшей все старые религии.

Мировая империя должна была быть дополнена новой мировой религией, порывающей со старыми, ушедшими в прошлое общественными условиями жизни. Это было одной из причин религиозного синкретизма.

Несмотря на противодействие со стороны римской власти, широкое распространение в Риме получают различные восточные культы. Уже в эпоху эллинизма возникают попытки замены отдельных местных богов одним синкретическим божеством путем слияния различных божеств в одно или путем перенесения функций и атрибутов многих богов на одного из них. Этому отчасти содействовали спекуляции стоической философии, проникавшие в упрощенной, вульгаризированной форме в народные массы.

Синкретизм особенно усилился с образованием мировой римской державы. С одной стороны, повсеместно в империи появляются почитатели таких смешанных богов, как Зевс — Сарапис, Зевс — Асклепий, Гелиос — Сарапис, Гермес — Тот, Ягве — Анубис и т. п. С другой стороны, отдельные «национальные» боги превращаются в универсальных богов. Ягве превращается в творца вселенной, владыку неба и земли. Египетская Изиды тоже превращается в владычицу неба и земли, о чем свидетельствуют многие посвященные ей надписи.

В одной такой надписи почитатель Изиды перечисляет все ее функции: «1. Я Изиды, владычица всякой земли, я воспитана Гермесом и вместе с Гермесом изобрела письмо — священное (иероглифическое) и демотическое письмо, чтобы не писали всего одними и теми же знаками. 2. Я положила людям закон, и, что я положила, никто не может изменить. 3. Я — старшая дочь Кроноса. 4. Я — жена и сестра царя Озириса... 10. Я отделила землю от неба. 11. Я указала пути звездам. 12. Я установила движение солнца и луны. 13. Я изобрела морское дело. 14. Я утвердила силу справедливости. 15. Я свела жену с мужем. 16. Я установила, чтобы женщина родила на свет дитя на 10-й месяц. 17. Я положила, чтобы родители любили детей... 19. Я вместе с братом Озирисом положила конец людоедству... 23. Я прекратила власть тиранов... 26. Я сделала справедливость ценнее золота и серебра. 27. Я установила, чтобы истина считалась прекрасной... 29. Я установила языки для эллинов и варваров... 33. Я налагаю кару на поступающих несправедливо... 37. Я — владычица рек, ветров и моря. 38. Я распоряжаюсь молнией... 41. Я нахожусь в лучах солнца... 53. Я побеждаю судьбу. 54. Судьба послушна мне»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> REG 42(1929), стр. 138—139; BCH 21(1927), стр. 378.

Апулей, посвятившись в таинства Изиды, обращается к ней с молитвой, как к вседержительнице вселенной; она — «святейшая человеческого рода вечная заступница, смертных постоянная охранительница», «ты кружишь мир, зажигаешь солнце, управляешь вселенной, пожираешь тартар» и т. д. (Met. XI, 25).

Культ Изиды был распространен повсеместно в империи; надписи, статуи и другие памятники культа Изиды найдены в Сирии, Палестине, Швейцарии, Бельгии, Испании, Португалии, на Балканах, в Англии, Германии, Италии, на островах Средиземного моря и т. д., притом в массовых количествах<sup>1</sup>. В самом Египте культ этой богини, несмотря на неистовство христианской церкви, подавлявшей языческие культы самым жестоким образом, продолжал существовать кое-где до VI в.; на островке Филы, на юге Египта, лишь в 560 г. по распоряжению Юстиниана был закрыт храм Изиды. Многие элементы культа Изиды вошли в христианский культ.

Несмотря, однако, на превращение Изиды в некое универсальное божество, ее культ не мог стать имперской религией. Богиня, получив новые атрибуты, все же оставалась женой Озириса, матерью Гора, тесно связанной с Египтом тысячами нитей, и, главное, культ ее оставался египетским, оставалась специфическая обрядность, старая жреческая организация, система искусов и очищений.

По той же причине не имели успеха попытки императоров в III в. искусственно создать имперскую религию, выдвигая в качестве общеимперского бога «Непобедимое солнце», Митру, или сирийского Ваала.

Мировая империя должна была получить свое дополнение в новой, мировой религии. Эту потребность сознавали и императоры. Уже Август ввел новый культ, который должен был объединить все разнородное население империи, — культ императора.

На Востоке обожествление царствующих особ не представляло чего-нибудь необычного. Божеские почести воздавались Александру Македонскому и египетским Птолемаем. Римский сенат в 42 г. до н. э. причислил Юлия Цезаря к богам, а в 27 г. победитель при Акциуме Октавиан получил титул Августа — «священного». Малоазиатские города — Эфес, Пергам, Никомедия — уже в 29 г. до н. э.

<sup>1</sup> Подробный перечень см. Roscher, Lex., II, ст. 373—425.



учредили у себя культ императора. Август именуется в надписях того времени «сыном божьим и «спасителем»<sup>1</sup>. В Анкире в 10 г. до н. э. закончена постройка храма Августу; в Эфесе в двуязычной надписи 5 г. до н. э. (CIL III, 6070) упоминается *Σεβαστῆον* и *Augustaeum*.

При жизни Августа культ формально воздавался в Италии не самому императору, а его гению; и позднее апофеоз императора устраивался после его смерти. На практике император был живым богом; иногда это обожествление несколько смягчалось тем, что императора объявляли воплощением бога (Калигула — «новый Гелиос»). Поскольку культ императора был фантастическим религиозным отражением образования мировой империи, личность императора не играла роли; апофеоз давался автоматически, и умирающий Веспасиан, которого не покинуло чувство здорового юмора, сказал, по словам Светония: «Похоже на то, что я становлюсь богом».

После смерти императора, прославившегося своей жестокостью, его статуи уничтожали, а имя предавали забвению, что не мешало, однако, процветанию императорского культа вообще.

Конечно, образованные люди не принимали этого культа всерьез. Дион Златоуст, в связи с уничтожением статуи Домициана после его смерти, говорит, что если бы «правившие насильнически» «предвидели, что такое будет, они бы не допустили, чтобы им воздвигали статуи и надписывали их имена» (Or. XXXI, 29). Но императорский культ имел серьезное политическое значение, и поэтому философ Цельс рекомендует христианам не гнушаться почитания «властителей и царей» (VIII, 63).

Императорский культ был организован по типу обычного римского культа. Были установлены специальные жреческие должности. Во главе провинциального культа на Востоке стояли галатархи, вифиниархи, азиархи и т. д., по имени провинции. В отдельных городах создавались коллегии августалов, часто из вольноотпущенников; шесть представителей этой коллегии — *seviri augustales* — играли у себя в городе почетную роль. Среди провинциальных городов шло известного рода состязание за «неокорат» — за первенство в организации императорского культа, выражав-

<sup>1</sup> Le Bas-Waddington, № 1205 (Термесс), 1743 сл. (Илион); OGIS № 458; в опубликованной в 1937 г. надписи из Фаюма 2 г. до н. э. Август именуется сыном бога Зевса (REG 1938, стр. 478).

шейся в первую очередь в сооружении храма. На монетах малоазиатских городов встречаются изображения храмов — иногда двух, трех — с соответствующей надписью, например: «Смирна, трижды неокор, первая в Азии», «Кизикенцев, дважды неокоров».

Императорский культ нельзя объяснить только раболепством. В грубой форме он выражал потребность в религиозном оформлении того совершенно нового явления, каким была все уравнивающая империя. С другой стороны, римская власть видела в нем выражение имперского патриотизма или, по крайней мере, лояльности.

Поскольку императорский культ соответствовал условиям своего времени, известный успех был ему обеспечен. Но то не была религия, которая могла бы увлечь массы. Во-первых, потому, что она была включена в систему римского культа и организована по его подобию. Во-вторых, и это главное, императорский культ не мог дать массам того духовного утешения, которого они жаждали. Наконец, не мог быть популярен культ людей, которых солдаты сменяли по своему произволу, которые умирали насильственной смертью, были образцами всех пороков. Императорская власть воспринималась как ниспосланная роком или богами; отдельных императоров поэтому хотя часто убивали, но лишь для того, чтобы поставить другого императора. Только на этом и покоилась «популярность» императорской власти; ее моральной опорой было убеждение, «...что если не тот или другой император, то все же основанная на военном господстве императорская власть является неотвратимой необходимостью»<sup>1</sup>.

Таким образом, ни синкретические культы, ни культы старых богов, получивших новые атрибуты, ни новый императорский культ не могли заменить потерявшие почву старые религии.

Между тем потребность в религиозном утешении остро ощущалась «страждущими и обремененными». На них с особой жестокостью давили те три рычага, посредством которых империя сводила все к одному уровню. В самом ужасном положении были рабы, «бесправные и безвольные, которые не могли освободиться, как это уже показало восстание Спартака». Но не многим лучше было по-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 606.

ложение крестьян и городской бедноты. «Для них всех утраченный ими рай лежал позади: для пришедших в упадок это был прежний «полис», одновременно город и государство, в котором их предки были некогда свободными гражданами; для взятых военнопленных рабов — свободная жизнь до порабощения и пленения; для мелких крестьян — уничтоженный родовой строй и общность владения землей».

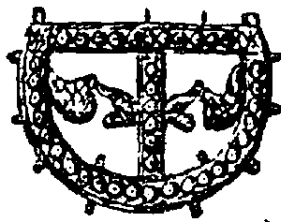
«Где же был выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и обнищавших — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо, чтобы одно великое революционное движение охватило их всех.

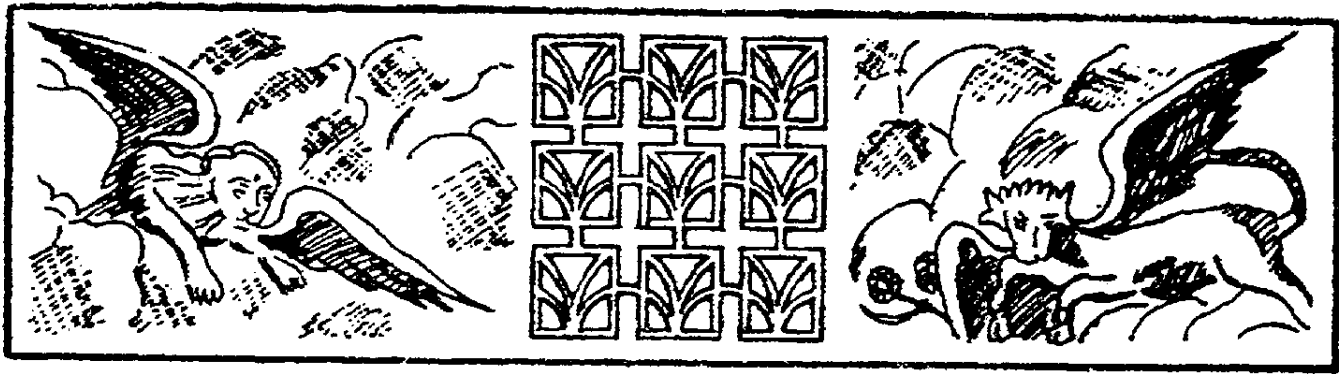
Такой выход нашелся. Но не в этом мире»<sup>1</sup>. Необходимо было найти выход настроению протеста против существующих порядков, найти, если не реальное, то, по крайней мере, духовное освобождение в религиозной фантастике.

Эту роль выполнила новая религия — христианство.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 423.





## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Время возникновения христианства и мифа о Христе

**М**ы не можем точно установить, когда именно появилось христианство; как всякое массовое движение, христианство долгое время развивалось в различных группах в виде смутных, неоформившихся течений, которые трудно было бы зафиксировать, если бы даже источники не были так скудны.

Церковная традиция не видела здесь никакого затруднения, так как она выводит христианство из учения Иисуса Христа и, следовательно, «точно» датирует христианство жизнью и деятельностью его «основателя». В действительности, как это сейчас можно считать научно вполне установленным, Иисус Христос — существо мифическое. Он не основатель религии, который своими невежественными и легковверными поклонниками возведен в ранг бога и наделен сверхъестественными чертами, как это хотят изобразить либеральные богословы. Напротив, Иисус — божество, впоследствии наделенное человеческими чертами, земной «биографией».

Сказочность евангельских сообщений и основанных на них позднейших церковных писаний о чудесном рождении, чудесах, смерти и воскресении Иисуса сама-по-себе свидетельствует, что мы имеем здесь дело с мифом о божестве, а не с — пусть легендарным — жизнеописанием историче-

ского деятеля. Исследователи евангельской литературы точно установили, откуда евангелисты позаимствовали все свои рассказы об Иисусе; источником для них послужили прежде всего книги Ветхого завета, особенно ветхозаветные пророчества, которые толковались как предсказания о будущем явлении Иисуса. К древнейшей христианской литературе относятся так называемые Testimonia — собрания цитат из Ветхого завета, в которых церковники усматривали пророчества о Христе. Отрывки из такой хрестоматии найдены в 1935 г. на папирусе, опубликованном Беллом<sup>1</sup>.

Другим источником для создания мифа об Иисусе послужили эллинистические мифы о страдающих, умирающих и воскресающих богах, мистерии которых широко были распространены не только на Востоке, но и в Риме.

Критика, далее, установила, что евангелия — а именно в них описывается земная жизнь Иисуса — написаны во II в., когда христианство давно успело оформиться и создать свою церковную организацию и выработать некоторые догматы и обряды. Авторы евангелий обнаруживают незнание с подлинной историей того времени, к которому они относят описываемые события. Упоминаемые в евангелиях исторические события и имена, географические названия, обычаи и законы свидетельствуют, что евангелисты не знали истории, географии и обстановки в Палестине в I в. и, приурочивая биографию Иисуса к «святой земле», сведения о ней имели самые смутные. Это уже в древности отметил Порфирий.

Евангелия — первоклассный источник для изучения христианской идеологии начала II в.; но как источник по истории они заслуживают не больше доверия, чем любая другая мифология. Выделять из евангелий «историческое ядро» путем исключения из него всех чудес, как это делают протестантские богословы, методологически неправильно; таким путем можно превратить в достоверную историю любой миф, любую сказку, и Фрэзер поступает вполне последовательно, когда объявляет историческим лицом не только Иисуса, но и Озириса. Эвгемер в IV—III вв. до н. э. таким же образом пытался рационализировать греческую мифологию. В отношении евангельской мифологии этот метод тем более порочен, что христианская канони-

<sup>1</sup> Two biblical papyri, ed. I. H. Bell, Oxf., 1936.

ческая литература позволяет наглядно проследить, как мифологический образ бога Иисуса постепенно стал приобретать человеческие черты и в конце концов превратился в человека Иисуса.

Древнейшим христианским произведением является «Откровение Иоанна», написанное около 68 г.<sup>1</sup> Иисус изображается здесь как чисто небесное существо, все его деяния совершаются в небесах, в окружении ангелов, архангелов, демонов, драконов и тому подобных фантастических существ. Иисус здесь — «агнец как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей» (V, 6); он рождается на небе от «жены, облеченной в солнце; под ногами ее луна и на голове ее венец из двенадцати звезд» (XII, 1). Дракон с семью головами и десятью рогами пытается пожрать младенца, которому предстоит «пасти все народы жезлом железным». И «восхищено было дитя ее к богу и к престолу его», а архангел Михаил и прочее небесное воинство низвергли дракона. В другом месте (XIX, 11—13) автор «Апокалипсиса» видит «отверстое небо, и вот, конь белый,

---

<sup>1</sup> Анализ «Откровения Иоанна» и его датировка даны Энгельсом в его статье «К истории первоначального христианства». Буржуазные исследователи, за которыми следует и К. Каутский, замалчивают работу Энгельса и устанавливают самые разнообразные даты «Откровения», исходя исключительно из формально-филологического анализа этого источника. В последнее время среди буржуазных историков установилось мнение, что «Откровение» написано в 93 г. Дело в том, что именно к этому году относится указ императора Домициана, о котором сообщает Светоний (Domit. VII, 2); «Однажды в связи с обилием вина, но недостатком хлеба, он, думая, что из-за усердия в виноделии оставляются в пренебрежении пашни, издал указ, чтобы в Италии никто не закладывал новых виноградников и чтобы в провинции срезали виноградники, оставив самое большее половину. Но он не настоял на выполнении распоряжения». По сообщению Филострата (Vita Ap. VI, 42), ионийцы послали по этому поводу депутацию к Домициану и добились отмены указа. С этим сопоставляют «Откр.» XIV, 18 сл., где ангелу предписывается срезать «грозди винограда на земле»: «И поверг ангел серп свой на землю и обрезал виноград на земле и бросил в великое точило гнева божия). Но из общего контекста ясно, что здесь мы имеем дело не с намеком на реальное историческое событие, а с чисто апокалиптическим образом. В ст. 15—16 то же говорится и о пашнях: «и поверг сидящий на облаке серп свой на землю, и земля была пожата». Датировка «Откровения» у Энгельса основана не только на толковании семи царей и «звериного числа» 666, но и на блестящем марксистском анализе содержания этой книги, отражающей самый начальный этап в развитии христианской идеологии. Но этого буржуазные историки не могут и не желают понять.

И сидящий на нём называется верный и истинный, который праведно сидит и воинствует. Очи у него как пламень огненный, и на голове его много диадем. Он имел имя написанное, которого никто не знал кроме его самого. Он был облечен в одежду, обогренную кровью. Имя ему: слово божье».

Как видим, в «Откровении Иоанна» нет речи о жившем на земле проповеднике и учителе Иисусе; даже если принять во внимание обычный стиль всех апокалипсисов, изображающих и земное фантастическими чертами и гротескными образами, нельзя найти в Иисусе «Откровения» отражения какой бы то ни было реальной личности. Иисус здесь — чисто мифологическое существо, как и окружающие его прочие силы небесные.

В так называемых «Посланиях апостола Павла», из коих древнейшие написаны в конце I в., Иисус, не утрачивая своего обычного характера божества, уже наделяется некоторыми человеческими чертами. Он рождается на земле от земной женщины, подвергается казни и воскресает. Иисус здесь — бог, но бог, воплотившийся в человека, богочеловек. Но в «Посланиях» нет еще попытки ввести Иисуса и его земную жизнь и деятельность в какие-либо конкретные исторические рамки. Нигде здесь нет никаких указаний на время, место и обстоятельства рождения Иисуса, его проповеди, смерти. Сведения об Иисусе носят в «Посланиях» догматический, богословский, а не исторический или даже хотя бы просто повествовательный характер<sup>1</sup>. Миф о Христе пропитан иудейскими эсхатологическими верованиями и эллинистическими богословскими представлениями о воплотившемся логосе. Иисус начинает облекаться в плоть и кровь, но это еще не настоящая материальная плоть и кровь.

Только в евангелиях, появившихся во II в., дается уже обстоятельная «биография» Иисуса, полная чудес, противоречивая, несовместимая с исторической действительностью. При этом образ Иисуса в различных евангелиях различен. В частности, в евангелии Иоанна под обликом «че-

---

<sup>1</sup> «Беглый просмотр тех мест в Павловых посланиях, где якобы можно найти живые воспоминания об историческом Иисусе, показывает, что все они построены в плане идеальном, совершенно чуждом истории, что их утверждения основаны только на «Писании», а не на подлинном предании». P. Alfarié, *Le Jésus de Paul*. «Congrès d'histoire du christianisme», т. II, P., 1928, стр. 79.

ловека» Иисуса явственно проступают черты отвлеченного образа Логоса, божественного «слова». Кроме того, лишь евангелия Матфея и Луки сообщают сказки о рождении Иисуса; в остальных двух канонических евангелиях он появляется сразу взрослым человеком и немедленно приступает к проповеднической и чудотворческой деятельности.

Полная беспочвенность всех исторических, географических и бытовых данных, которые приводятся в евангелиях, давно доказана не только критиками христианства, начиная с Цельса, но в значительной части даже богословами тюбингенской школы. Приведем лишь один менее известный пример. Евангелие от Луки, пытаясь ввести «биографию» Иисуса в исторические рамки, называет «даты» рождения его и смерти. Эти даты безоговорочно приняты всей последующей церковной литературой. Но в раннехристианской литературе имеются и иные «датировки». «Донесение Понтия Пилата» — раннехристианская фальшивка (возможно, конца I в.) — адресовано императору Клавдию, т. е. относит распятие Иисуса ко времени после 41 г. Епископ иерусалимский Александр около 210 г., ссылаясь на очень древний документ, относит смерть Иисуса к 58 г. (при Нероне!); ту же дату приводит и византийский историк Синкелл, ссылаясь на «древнее и точное предание».

Синоптические евангелия считают, что Иисус выступил с проповедью тридцати лет от роду. Но вот Ириней (II, 21) приводит сообщение «пресвитеров Азии», что Иисусу было под 50 лет (ср. ев. Иоан. VIII, 57: «тебе нет еще пятидесяти лет, и ты видел Авраама?») <sup>1</sup>.

Повидимому, еще во II в. не только в среде еретиков-докетов, но и в кругах официальной церкви высказывались сомнения в историческом существовании Иисуса. Иудей в произведении Юстина «Диалог с Трифоном» говорит: «Вы следуете пустой молве, вы сами себе выдумываете Христа». «Если он и родился и существовал где-нибудь, он во всяком случае совершенно никому неизвестен». Но не только иудей Трифон, — и правоверные христиане во II в. сомневались в достоверности евангельских рассказов. В послании Игнатия к филиладельфийцами, гл. VIII, мы читаем: «Я слышал, как некоторые говорят, что, мол, если не найду в архивах (ἐν τοῖς ἀρχείοις), то не поверю сказанному в евангелии». А когда я говорил им, что «ведь написано» (в

<sup>1</sup> S. Reinach. Cultes, mythes et religions, т. III, 1913, стр. 16 сл.



Ветхом завете), они мне отвечали: «Это само нуждается в доказательстве (πρόκειται)»<sup>1</sup>. В другом послании (Еф. XIX) Игнатий пишет, что «от князя века сего сокрыто было девство Марии и ее деторождение, равно и смерть господа».

Только мифичностью Иисуса можно объяснить тот факт, что ни один из древних авторов не упоминает об Иисусе. Если в отношении римских и греческих авторов это можно было бы объяснить их недостаточной осведомленностью или пренебрежением к внутренним делам иудеев где-то в провинции, то совершенно невозможно допустить, чтобы Иосиф Флавий, современник описываемых в евангелии «событий», подробно рассказывавший о всех больших и малых мессиях, написавший две капитальные работы по истории Иудеи, ни единым словом не обмолвился об Иисусе, если бы он был действительным историческим лицом. Здесь *argumentum ex silentio* приобретает силу неопровержимого доказательства.

Христианские церковники понимали это неудобство и вставили в гл. 3 кн. XVIII «Древностей» Иосифа специальный абзац об Иисусе, не связанный ни с предыдущим, ни с последующим изложением и явно представляющий инородное тело в ткани повествования. Эта вставка сделана настолько неумело, что фальсификация здесь совершенно очевидна для непредубежденного читателя. Иосиф в этой вставке признает Иисуса мессией («он был мессией»), верит в его божественность и считает его учение истинным. Совершенно очевидно, что это мог написать только христианин, каковым Иосиф, как известно, не был. Вставка в «Древн.» XVIII, 3, 3 в разных рукописях разная; особенно грубую подделку представляет эта вставка в славянской рукописи «Древностей», недавно опубликованной. Интересно, что Ориген (первая половина III в.), который в своей полемике с Цельсом специально искал объективных свидетельств божественности Иисуса, в частности у Иосифа, этого текста у Иосифа не нашел и признает, что Иосиф не верил в Иисуса как Христа (С. Cels. I, 47). Очевидно, во времена Оригена вставка еще не существовала, но она уже известна Евсевию в IV в.

Не упоминает Иисуса и Филон Александрийский, хотя христианское учение, родственное его собственному фило-

<sup>1</sup> О переводе этих слов см. S. Reinach, Ignatius, Bishop of Antioch, and the archeia. «Anatolian Studies», Manch. 1923, стр. 339—340; ср. Loisy, RHR 1921, стр. 470.

софскому учению, должно было бы его заинтересовать. Филон имел повод упомянуть об Иисусе хотя бы в своем сочинении «Посольство к Гаю» при описании правления прокуратора Иудеи Понтия Пилата.

Упоминание некоего Хреста, вызвавшего волнения среди иудеев (*tumultuante Chresto*) в правление Клавдия, у Светония (*Claud. 25*) ничего бы не говорило об историчности Иисуса, даже если бы Светоний прямо назвал его по имени; ведь Светоний писал во II в., когда миф об Иисусе получил уже известное распространение. Но Светоний говорит о Хресте, а не о Христе и не об Иисусе; «Хрест» было довольно распространенным собственным именем, а Светоний, бывший специалистом по грамматике, не мог смешать *Chrestus* и *Χριστός*.

Сохранившиеся в талмуде намеки на Иисуса еще более фантастичны, чем евангельские сказки; здесь царит полный сумбур. В единственном месте, где Иисус назван по имени (*Санг. 107б*), связанные с ним события и лица относятся ко времени правления иудейского царя Александра Янная (104 — 76 до н. э.)! Редакция Мишны относится к III в., а гемара составлена еще позже; однако талмуд сохранил бы более реальные воспоминания об Иисусе, если бы он когда-либо существовал как человек.

Наконец, имеются серьезные данные о существовании на Востоке в глубокой древности, еще во II тысячелетии до н. э., бога Иисуса (Иешуа)<sup>1</sup>, который, надо полагать, послужил одним из источников возникновения христианского мифа об Иисусе<sup>2</sup>.

Поскольку Иисус — личность мифическая, его «жизнь» и «деятельность» не могут служить отправным пунктом для определения начальной даты возникновения христианства.

---

<sup>1</sup> См. И. Г. Франк-Каменецкий, Пророки-чудотворцы. Л. 1925; Дьяконов, Амореи, ВДИ № 3(8) за 1939 г.

<sup>2</sup> О мифичности Иисуса см. А. Дреус, Миф о Христе. М. 1924 (о Дреусе см. В. И. Ленин, соч., т. XXVII, стр. 185); Э. Мутье-Русса, Существовал ли Иисус Христос, М. 1929; А. Немоевский, Бог Иисус; его же, Философия жизни Иисуса, М. 1923; П. Кушу, Загадка Иисуса, М. 1930; Н. Румянцев, Жил ли Иисус Христос, М. 1939; J. Robertson, Pagan Christs, L. 1911; W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus, Jena 1911.

Об истории вопроса см. А. Дреус, Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем, М. 1930; J. M. Robertson, The historical Jesus, L. 1916.

В 1920 г. найден в Филадельфии папирус, вызвавший обширную литературу, так как в нем пытались усмотреть древнейшее упоминание о христианах. Папирус содержит указ префекта Египта, коим он публикует рескрипт императора от 41 г. к александрийцам в связи с имевшими место незадолго до этого кровавыми столкновениями между александрийскими иудеями и эллинами. После ряда пунктов, касающихся оказания разного рода почестей императору, Клавдий переходит к бывшим в Александрии беспорядкам. Он предписывает александрийцам прекратить бесчинства и проявлять впредь терпимость к евреям. Обращаясь затем к иудеям, он предписывает не домогаться новых привилегий, не снаряжать впредь параллельных посольств к цезарю, не участвовать в играх, устраиваемых гимнасиархами. «Живя в чужом городе, пусть довольствуются благами фортуны... и пусть не призывают впредь иудеев из Сирии и Египта, что неизбежно вызовет у меня серьезное подозрение. В противном случае я подвергну их всяким взысканиям как возбуждающих некую общую для всего мира болезнь».

Последние слова — *καθάπερ κοινῆν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον* — Т. Рейнак, Де Санктис и др. истолковали как намек на «язву христианства». Однако текст не дает для этого никаких оснований; под *νόσον* в соответствии со словоупотреблением того времени Клавдий понимает политические волнения, мятеж<sup>1</sup>.

Очевидно, имеются в виду непрекращающиеся волнения среди иудеев, приведшие к революционному взрыву 66 г., а с другой стороны — к возникновению и росту христианства. Этот документ ценен лишь как свидетельство о том политическом брожении, одним из выражений которого явилось христианство.

Каких-либо археологических памятников христианских для I в. до сих пор не найдено, да и вряд ли будут найдены вещественные памятники христианских общин I в., которые в то время не имели ни храмов, ни каких-либо предметов культа.

---

<sup>1</sup> S. Reinach, RA, XX (1924), стр. 228—231; Th. Reinach, REJ, XXXIX (1924), стр. 113—114; RHR, XC (1924), стр. 108—122; G. de Sanctis, Riv. di Filol. II (1924), стр. 473—513; St. Losch, Epistula Claudiana, 1930; H. Idris Bell, Jews and Christians in Egypt, L. & O., 1924; Gh. Guignebert, RHR, 1932, стр. 199; H. Stuart Jones, Claudius and the Jewish question at Alexandria, JRS, XVI, 1926, стр. 17.

Таким образом, древнейшим материалом о христианах остается известное место у Тацита (Ann. XV, 44), относящееся к событиям после пожара Рима в 64 г. Это место вызвало большие споры у критиков, большинство которых считает его христианской интерполяцией — полной или частичной. Несомненно, Тацит основывает свое сообщение о жестоких гонениях на христиан при Нероне на тех преданиях, которые существовали в его время, во II в. Оно поэтому содержит ряд несуразностей. Мало вероятно, чтобы христиане были в 64 г. известны в Риме под своим именем, которое они сами дали себе, по свидетельству «Деян. ап.» XI, 25, гораздо позднее. Невероятно также, чтобы Тацит, хорошо знавший греческий язык, принял греческое слово *Χριστός* (мессия, помазанник) за собственное имя. Неправдоподобно, чтобы в Риме тогда существовало «огромное множество» (*multitudo ingens*) христиан. Непонятно, в чем «признавались» захваченные христиане и в чем были обвинены казненные. Если текст Тацита не подвергся христианской обработке впоследствии, то во всяком случае Тацит перенес в прошлое те представления о христианах, какие были в ходу среди образованных римлян в то время, когда он писал свои «Анналы». Вероятно, свои сведения о христианах Тацит получил в Малой Азии, где был проконсулом в 112—113 гг. Но в самом факте казни христиан в Риме в 64 г. нет оснований сомневаться. О том же мы находим, хоть и очень краткое, сообщение у Светония (Nero, 16): «Подвергнуты были казням христиане, люди, придерживающиеся нового зловерного суеверия».

Наконец, для 68 г. мы имеем подлинно-христианский документ — «Откровение Иоанна». Правда, автор «Откровения» еще крепко связан с иудейством; в «Откровении» нет еще ни догматов, ни обрядов позднейшего христианства. Автор обращается к семи малоазиатским общинам с отдельными посланиями, из которых мы узнаем, что в каждом городе имеются свои секты, что нет еще единого учения. Это свидетельствует о начальной стадии развития христианства в то время. Ведь христианство не появилось в готовом виде, так же как не сразу сложилась мировая империя, фантастическим отражением и дополнением которой явилось христианство. Но «Откровение» уже содержит в зародыше все существенные черты новой религии.

## Характер раннего христианства

Христианство, как и прочие религии, существовавшие до него и одновременно с ним, было опиумом народа, и в этом состояла его основная социальная функция. Но в конкретно-исторических условиях, в которых христианство возникло, его конкретное содержание было принципиально новым. В отличие от других религий, бывших религиями определенной народности или племени, христианство, отражая нивелирующую силу Римской империи, отменяет все старые национальные и племенные перегородки, обращается ко всем «страждущим и обремененным», обещая им спасение. Даже автор «Откровения», еще не оторвавшийся от иудейства, составивший свой апокалипсис сплошь из ветхозаветного материала и не сознающий себя представителем и проповедником новой религии, выдвигает на первый план борьбу сил небесных против «великой блудницы, сидящей на водах многих», нового Вавилона — императорского Рима. Из посланий автора «Апокалипсиса» к семи малоазиатским церквям мы видим, что уже в эту начальную пору христианские общины отходят от иудейства: им ставится в вину, что они едят идоложертвенное мясо и блудодействуют, т. е., надо полагать, вступают в брачные связи с иноплеменниками и иноверцами.

Первоначальные христианские общины вербовали своих членов не из лиц, принадлежавших к определенной народности, а из всех тех элементов, которые «высвободил, т. е. сделал лишними, процесс разложения старого мира» (Энгельс), из удрученных и угнетенных, в первую очередь из рабов. Об этом свидетельствует не только евангельская проповедь нищеты как высшего блага («блаженны нищие» и т. п.); об этом мы имеем прямые указания и в христианской и, что особенно ценно, в нехристианской литературе.

В послании к галатам II, 9 — 10 апостолы распределяют между собою области пропаганды — одни идут к «язычникам», другие — к «обрезанным», но основное, что их объединяет, это: «только чтобы мы помнили нищих». «Посмотрите, братья, кто вы, призванные; не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но бог избрал не мудрое мира... и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал бог» (I Кор. I, 26—

28). Цельс пишет (I, 27<sup>1</sup>), что христианство было «усвоено только простолюдинами»; христиане «желают и могут привлечь только малолетних, низкородных, необразованных, рабов и детвору» (III, 44); «если они завидят юнцов или сборище домашних рабов, или кучку неразумных людей, туда-то они проталкиваются и там красуются» (III, 50); проповедниками христианства выступают «шерстобитчики, сапожники, валяльщики, самые грубые мужланы» (III, 55). То же мы находим и в речи Цецилия в «Октавии» Минуция Феликса: христианские учителя — «несведущие в науках, невежды, незнакомые даже с низменным искусством» (гл. 5); они набирают последователей «из самых подонков наиболее невежественных людей и легковверных женщин» (гл. 8); большая часть христиан «нуждается и страдает, терпит лишения и голод» (гл. 12). И император Юлиан, основываясь на прочной традиции, говорит о первых христианах: «Они были довольны, если им удавалось обмануть слуганок и рабов»<sup>2</sup>. Греческий ритор Элий Аристид отмечает, что христиане не заседают в городском совете (Or. 46).

Богатые люди в первое время избегали христианства. «Богатые с трудом вступают в общение с рабами божьими, опасаясь, чтобы у них не попросили чего-нибудь. Таким людям трудно войти в царство божие. Как босыми ногами трудно ходить по колючкам, так и людям этого рода трудно войти в царство божие», — так пишет в середине II в. в своем «Пастыре» Герма (Sim. IX, 20).

Но, будучи религией бедняков и рабов, христианство привлекало в свои ряды представителей всех классов, так как все классы общества чувствовали на себе гнетущую силу императорского режима. Уничтожение политической самостоятельности провинций сделало «лишними» многие элементы и высших классов, а по отношению к императорской власти высшие классы были почти так же бесправны, как рабы по отношению к господам. Жестокая диктатура большинства императоров I в. питала подхалимство, лицемерие, трусость, создавала настроение тупой покорности; кто имел для этого средства, искал утешения в чувствен-

---

<sup>1</sup> В цитатах из Цельса ссылки даны на соответствующие главы книги Оригена, *Contra Celsum*. См. А. Ранович, *Античные критики христианства*, М. 1935.

<sup>2</sup> А. Ранович, *Античные критики христианства*, М. 1935, стр. 203.

ных удовольствиях, для других ничего не оставалось, как покорно мириться со своей участью.

Поэтому христианство, в котором нашел свое выражение — хотя и в реакционной форме религиозного учения — протест против существующего строя, привлекало представителей всех классов, поскольку они не могли мириться с существующим положением вещей. Реальное освобождение было невозможно в условиях того времени; но христианство сулило, по крайней мере, духовное освобождение и давало выход настроению недовольства и возмущения.

Основная черта раннего христианства, резко отличающая его от официального христианства III и IV вв., — это настроение борьбы со всем миром, жажда мести угнетателям. Борьба эта ведется в фантастическом мире, ее ведут силы небесного воинства, но она направлена против реально существующей беспощадной власти Рима. Автор «Откровения» с наслаждением рисует картины жестокой расправы с Римом, за которой настанет тысячелетнее царство справедливости и блаженства для верующих. В «Откровении» нет евангельской слащавой проповеди любви к врагам и всепрощения; оно дышит ненавистью и здоровой жаждой мести. При этом расправа с супостатами мыслится в самом скором времени. «Откровение» говорит о том, что «надлежит быть вскоре» (I, 1); «се, грядущее скоро» (III, 11); «се, грядущее скоро и возмездие мое со мной, чтобы воздать каждому по делам его» (XXII, 12). И на обещание скорого пришествия Иисуса автор «Откровения» отвечает: «ей, гряди, господи» (XXII, 20).

Ожидание близкого конца и расправы, надежда на скорое освобождение при помощи небесного спасителя продолжали жить среди различных групп христиан и в последующие века. Еще в евангелиях мы встречаем указание, что «приблизилось царство божие» (Мар. I, 15, Мтф. X, 7), что «не преидет род сей, как все сие будет» (Мтф. XXIV, 34). Эта вера в близкое пришествие (паруси́а) продолжала существовать в различных христианских сектах. Близкий к монтанистской ереси Тертуллиан писал: «Наши желания устремлены к окончанию этого века, к концу мира и наступлению великого дня господня, дня гнева и мщения» (de resur. carn. 22). Толкуя слова «молитвы господней» — «да придет царствие твое», Тертуллиан восклицает: «Мы не хотим больше оставаться в раб-

стве, мы желаем скорее царствовать»; приводя слова «Откровения» (VI, 10): «доколе, владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу», Тертуллиан взывает: «О, владыка господи, ускори пришествие свое» (de orat. 5).

У Тертуллиана эти высказывания носят уже скорее теоретический характер, они у него уживаются рядом с выражениями лояльности по отношению к власти держащей. Но «Откровение» проникнуто еще боевым духом; его послания к семи малоазиатским церквам «...побуждают товарищей к ревностной пропаганде, к смелому и гордому исповеданию своей веры перед лицом противника, к неустанной борьбе с внутренними и внешними врагами...»<sup>1</sup>.

Христианство не только ломало старые «национальные» перегородки, но и отрицало классовые различия. Христианская пропаганда направлена ко всем без различия: «Все мы единым духом крестились в одно тело:— иудеи или эллины, рабы или свободные» (I Кор. XII, 13); «...нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колосс. III, 11). «Пастырь» Гермы говорит: «Все народы под небом, услышавши проповедь, уверовали и нареклись одним именем сына божьего... все получили один дух и один разум» (Sim. IX, 17).

Конечно, христианство отнюдь не проповедывало действительного равенства всех людей, в том числе свободных и рабов. Оно никогда не поднимало вопроса об освобождении рабов и отмене рабства. Напротив, оно оправдывало античное рабство, вменяло в обязанность рабам повиноваться «господам своим по плоти со страхом и трепетом... как христу» (Еф. VI, 5), «со всяким страхом повиноваться господам не только добрым и кротким, но и суровым» (I Петр. II, 18). В том же «Послании к колоссянам», где проводится идея всеобщего равенства во Христе, подчеркивается: «рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти» (III, 22). Христианство признавало равенство всех людей, в том числе и рабов, «во Христе», «в духе», в первородном грехе, но не реально в жизни. Но и в таком узко ограниченном смысле идея равенства рабов

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 422.



и господ в условиях того времени была прогрессивной, была одним из выражений революционно-демократического духа раннего христианства.

Идея равенства рабов и господ «в духе» была не чужда и римской философии. Одна и та же душа, по мнению Сенеки, «может попасть к римскому всаднику так же, как и к вольноотпущеннику, как и к рабу. Ибо что такое римский всадник, вольноотпущенник, раб?— пустой звук, возникший из тщеславия и несправедливости. Подняться на небо можно и из закоулка» (ер. IV, 12 (41)). В другом месте (ер. V, 6 (47)) Сенека пишет: «10. Подумай, что тот, кого ты зовешь своим рабом, родился таким же путем, наслаждается тем же небом, так же дышит, так же живет, так же умирает... 15. «Что же, не посадить же мне за стол всех рабов?»— так же, как и не всех свободных... Пусть обедают с тобой некоторые, достойные этого... 17. «Он раб»; но, может быть, он свободен духом. «Он раб»; так что же? Это ему повредит? А покажи, кто не раб. Один служит похоти, другой — жадности, третий — честолюбию, все вместе — надежде, все — страху».

Но проповедь гуманного обращения с рабами диктуется у Сенеки отчасти страхом перед рабами: «поговорка говорит: сколько рабов, столько врагов. Они не враги, мы делаем их врагами» (там же). И во всяком случае такое понимание рабства могло быть уделом лишь философов, которые в своих роскошных кабинетах могли предаваться благочестивым размышлениям. И Плутарх умел философствовать, но Геллий приводит о нем характерный анекдот. Однажды Плутарх велел высечь раба; во время порки раб, ссылаясь на сочинение Плутарха *Περὶ ἀρχηρίας*, упрекал хозяина в непоследовательности, что он предается чувству гнева, недостойному философа. Но Плутарх спокойно обратился к экзекутору со словами: «Пока твой приятель и я дискутируем, ты делай свое дело» (Noct. Att. I, 26). Даже римские юристы понимали, что «с точки зрения естественного права все люди равны», но зато «с точки зрения гражданского права рабы—ничто» (D i g., L., 17, 32).

Христианство впервые сделало идею равенства м а с с о-вой идеей, и в ней получила фантастическое отражение жажда действительного равенства, которую испытывали угнетенные, в первую очередь рабы. «В христианстве впервые было выражено отрицательное равенство всех людей пред богом как греш-

ников и в более строгом смысле равенство тех и других, искупленных благодатью и кровью Христа детей божиих. Как то, так и другое понимание вытекало из роли христианства как религии рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных. После победы христианства этот момент отступил на задний план»<sup>1</sup>. Но во всяком случае в культе не делалось различия между свободным и рабом.

Образование мировой Римской империи отразилось в христианстве также в идее космополитизма. Как философская идея она была не нова, но в массы она проникла благодаря христианству. В этом отношении новая религия шла в ногу с общественным развитием, которое совершалось в направлении упразднения старых национальных и сословных перегородок. Христианский космополитизм выражался не только в том, что христианская пропаганда велась среди всех народов и всех классов общества без различия; он нашел свое выражение в самом образе Иисуса Христа как абстрактного человека. Культ абстрактного человека в его наиболее чистом виде, в его буржуазных разновидностях, как протестантизм, деизм и т. д., характерен для общества товаропроизводителей<sup>2</sup>. В античном обществе для полного раскрытия этого религиозного понятия не было места. Но и раннехристианский Христос — гипостазированный человек, воплощение человеческих свойств, лишенных конкретности. Даже в евангелиях, где Иисусу приписана как бы реальная «биография», у него нет никаких индивидуальных черт, которые придали бы ему облик живого, конкретного человека.

«Сын человеческий» — термин, который применяется в кн. Иезекииля и др. в уничижительном смысле в обращении к человеку, в евангелиях равнозначен богу, некоей его ипостаси. «И пошлет сын человеческий ангелов своих и соберут из царства его все соблазны и делающих беззаконие» (Мтф. XIII, 41); «ибо как отец имеет жизнь в себе самом, так и сыну дал иметь жизнь в самом себе. И дал ему власть производить и суд, потому что он есть сын человеческий» (ев. Ио. V, 26—27); «когда увидят сына человеческого, грядущего на облаках с силой многой и славой» (Мар. XIII, 26; ср. VIII, 38; Мтф. XIII, 37;

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 367.

<sup>2</sup> К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 40, изд. 8.

Лук. XII, 40 и мн. др.). «Сын человеческий» равнозначно «сыну божьему»; это значит, что в некотором смысле человек — это бог. В некоторых христианских сектах фигурирует божество «Человек» ('Ανθρωπος).

Важным новшеством в христианстве, которое также отразило новые общественные условия жизни и было одним из главных условий его победы, был переворот в области культа. Христианство решительно отменило всякую разделяющую людей обрядность и тем создало возможность для людей самых различных категорий без особого труда вступать в христианские общины. Это было решительным условием для успеха христианской пропаганды и вместе с тем содействовало действительному упразднению потерявших под собою экономическую основу старых перегородок.

Христианство отменило жертвоприношения, признав, что искупительная жертва Христа раз навсегда искупила грехи людей. Отмена жертвоприношений—Энгельс называет это революционным актом — была неслыханным до того времени новшеством, выделившим христианство из всех остальных религий и вызывавшим недоумение даже у таких просвещенных людей, как Цельс и Юлиан. Впоследствии церковь восстановила жертвоприношение, но лишь в виде символического акта в литургии.

Все это делало христианство новой фазой религиозного развития, соответствовавшего всеобщему политическому, экономическому, умственному и моральному разложению, которое переживало античное общество в процессе перехода к последнему этапу своего существования. Дальнейшее развитие христианского учения и христианской церковной организации соответствовало движению от рабовладельческого общества к феодальному. В этом была сила христианства, в то время как в греко-римской идеологии продолжали господствовать идеи, потерявшие почву под собою. Поэтому, несмотря на поддержку всего аппарата римского государства, «языческая» идеология в конце концов должна была уступить место христианству.

### Раннехристианская литература

Для истории раннехристианских общин мы не располагаем подлинно-историческими источниками. Обширная христианская литература до середины II в. дошла до нас в

небольшой доле, так как церковь старательно уничтожила все произведения, не согласные с установившейся церковной догмой. Сохранились целиком лишь канонические книги «Нового завета», притом многократно переработанные теми или иными редакторами в процессе борьбы течений и сект между собою. Каждая секта, каждое течение стремились представлять свои взгляды как единственно ортодоксальные, восходящие к Иисусу и первым апостолам. Еще Цельс, во второй половине II в., пишет, что христиане «переделяют и перерабатывают первую запись евангелия, чтобы иметь возможность отвергнуть изобличения» (II, 27).

По этой причине «евангелия», «послания», «деяния» и «апокалипсисы» псевдэпиграфичны: они все приписываются авторам, которые якобы были очевидцами, учениками и свидетелями деяний Иисуса и его апостолов. Составители евангелий повествуют о давнопрошедших временах и событиях так, как будто сами были их участниками.

«Апостольская традиция», на которую ссылаются богословы, утверждая авторитет канонических библейских книг,— фикция позднейших времен. Во II в. эта «традиция» только еще вырабатывалась, и поэтому различные течения и ереси по-своему определяли содержание традиции. Так, по сообщению Евсевия (III, 27, 4), эбиониты «считали необходимым отвергнуть все послания апостола Павла, называя его отступником от закона, и, пользуясь только «евангелием от евреев», с остальными мало считались» (ср. И р и н е й, Наег. I, 26: «они пользуются только евангелием Матфея, отвергают апостола Павла»). О северианах Евсевий сообщает, что они по-своему толкуют писания, «хуля апостола Павла, отрицают его послания и не приемлют также «Деяний апостолов» (IV, 29, 5). Маркион в соответствии со своими богословскими взглядами «искажал евангелие Луки, устраняя все, что написано о рождении господина, и многое из учения и речей господина» (И р и н е й I, 27).

Канонические книги «Нового завета» дошли до нас только в своей окончательной церковной редакции, и первоначальное их содержание и источники восстановить невозможно. Древнейшие рукописные отрывки из «Нового завета» на папирусах не восходят дальше середины II в. и в основном повторяют поэтому традиционную редакцию. Мы, таким образом, вынуждены пользоваться теми источниками, которые церкви угодно было сохранить, а вся осталь-

ная раннехристианская литература известна лишь по случайным отрывкам, большей частью весьма скудным, а очень часто лишь по названию.

Кроме канонических евангелий, существовало много других, до нас не дошедших. Отрывок из неизвестного ранее евангелия найден в 1935 г. в папирусном кодексе. Он содержит вариант сказки об излечении прокаженного (Мар. I, 40 сл.), обсуждение вопроса о законности уплаты податей кесарю (ср. Мар. XII, 14 сл.), беседу Иисуса с книжниками, рассказ о покушении на Иисуса, о чуде на берегу Иордана (речь идет о возвращении какого-то растения, которое на глазах у зрителей из брошенного в землю зерна превращается в плодоносящее дерево). Издатели, на основании палеографических данных, относят это евангелие приблизительно к 150 г. Если это действительно так, то вновь открытый документ позволяет заглянуть в мастерскую евангелиста, видеть, как он использует уже существующие легенды, дополняет и развивает их, прибавляет к ним новые, подбирая материал в соответствии с общей тенденцией, угодной составителю. Около того же времени Папий рассказывает примерно в этом роде о способе составления евангелий Марка и Матфея; Марк, по словам Папия, «не слушал господина и не сопровождал его», а лишь добросовестно записал предания. «Матфей же записал на еврейском языке изречения (λόγια) и использовал их, как умел» (HE III, 39, 15 — 16).

К сожалению, папирусные фрагменты нового евангелия слишком скудны, чтобы из них можно было делать широкие выводы.

Новые фрагменты замечательны тем, что содержат 7 стихов (сохранилась примерно треть каждой строки) из евангелия Иоанна V, 39 сл.; если датировка текста правильна, то отсюда следуют два важных вывода: во-первых, что к 150 г. евангелие Иоанна было уже известно в отдаленных областях Египта, что имеет значение для датировки этого евангелия; во-вторых, что во II в. христианство было уже распространено в Верхнем Египте, о чем мы до сих пор никаких прямых указаний в документах не имели<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Fragments of an unknown Gospel and other early christian papyri, ed. by H. Idris Bell and T. C. Skeat, L., 1935; M. Goguel, RHR, CXIII (1936), стр. 42—87; H. I. Bell, Recent discoveries of biblical papyri, Oxf., 1937; H. I. Bell, «Aegyptus», XXI (1935), стр. 266—267; JEA, XXIII (1937), стр. 130—132.

По цитатам в произведениях ранних церковных писателей и по случайным папирусным находкам в настоящее время известно, кроме канонических, несколько десятков евангелий, апокалипсисов, деяний апостолов.

Особенно много было евангелий. 1) Иероним нашел в Берое, в Сирии, арамейское «Евангелие назареев» — повидимому, вариант евангелия Матфея. Иероним перевел его для себя на латинский и греческий языки. 2) От него надо отличать написанное на греческом языке «Евангелие от евреев», которое, согласно Евсевию (HE IV, 22, 8 сл.), было известно Гегезиппу и цитируется Климентом и Оригеном как вполне ортодоксальное произведение, хотя оно сильно отступает от канонических евангелий. Оно было еще в ходу в IV в. Близки к «Евангелию от евреев» были: 3) «Евангелие эбионитов» и 4) «Евангелие двенадцати апостолов». 5) Очень скудные фрагменты сохранились от «Евангелия от египтян», которое упоминается у Климента Александрийского и Оригена и, повидимому, цитируется в так называемом «втором послании Климента Римского» (середина II в.). В 1886—1887 гг. была найдена в Ахмиме, в Египте, в могиле монаха, греческая рукопись VIII—IX вв., содержащая между прочим около 175 стихов из «Евангелия Петра»; отрывок содержит рассказ о страстях, смерти и воскресении Иисуса и проникнут докетическими взглядами. 7) Раскопки в Египте дали, кроме того, так называемые «Логии» — изречения от имени Иисуса, на которые указывает и Папий. В Оксирихе Grenfell и Hunt нашли две группы таких изречений, всего 14. 8) В том же Оксирихе те же исследователи обнаружили отрывок из неизвестного евангелия II в. 9) По всей вероятности, к самостоятельному евангелию относятся фрагменты на папирусе III в., найденные в Файюме. 10) Среди Ахмимских рукописей, кроме греческого евангелия Петра, найдено еще коптское (перев. с греч.) евангелие, от которого сохранилось меньше половины. Это евангелие относят ко II в. 11) Евангелие от Матфия цитируют Ориген и Климент Александрийский. 12) Еретическое евангелие Фомы цитирует Ипполит. 13) В гностическом произведении III в. Pistis Sophia упоминается евангелие Филиппа, известное также Епифанию. 14) Маркион около 150 г. составил, в соответствии со своими богословскими взглядами, свое евангелие, очистив имеющиеся тексты от того, что противоречило его отрицательному отношению к «Ветхому завету» и богу-отцу. По многочисленным цитатам в

произведениях апологетов, направленных против Маркиона, особенно в произведениях Тертуллиана и Епифания, евангелие Маркиона в значительной степени восстановлено. В различных списках апокрифических евангелий упоминаются евангелия 15) Варнавы, 16) Андрея, 17) Варфоломея. Известны также гностические евангелия 18) Евы, 19) Марии, 20) Иуды.

Наряду с евангелиями, противопоставляющими себя каноническим евангелиям (*antilegomena*), имеется группа евангелий, дополняющих всевозможными баснословными подробностями канонические новозаветные книги. Сюда относится, во-первых, дошедшее в разных вариантах 21) «Протоевангелие Иакова», рассказывающее о детстве Марии и ее дальнейшую «биографию» до рождения Иисуса и избияния младенцев; далее, 22) «Евангелие Фомы» о детстве Иисуса, 23) «Арабское евангелие», 24) арабская «История Иосифа плотника», 25) «Успение девы», 26) «Евангелие Никодима». Вся эта группа представляет чисто сказочные произведения, сплошь фантастические измышления, которые и не претендуют на историческую достоверность. К этой же категории относятся совершенно фантастические 27) «Деяния Пилата», IV в., о «страстях господних».

Из всего этого множества евангелий — а еще больше, надо полагать, остались нам неизвестны даже по названию — церковь выделила после долгих споров четыре, которые объявлены боговдохновенными. Но, кроме церковного авторитета, нет никаких оснований отдавать четырем каноническим евангелиям предпочтение перед другими в смысле исторической достоверности содержащегося в них материала. Евангелие Луки I, 1 указывает, что и до него «многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях»; эти более древние писания до нас не дошли; но и то, что сохранилось, показывает, что евангелия отражают верования времени их составления (первая половина II в.) и содержат лишь смутные воспоминания о верованиях, настроениях и организации раннехристианских общин.

Евангелия — прежде всего богослужебные книги. В первое время христианство не знало никакой обрядности. «Откровение Иоанна» не знает даже крещения. По мере вовлечения в христианские общины все большего круга верующих из «язычников» культ Иисуса осложнялся новы-

ми элементами, взятыми из языческих культов. Искусственная историзация Иисуса в евангелиях была связана с развитием его культа, требовавшего обоснования в мнимой жизни и проповеди «самого господя». Многие основные черты «жизни Иисуса» возникли как перенесение на Иисуса мифов об умирающих и воскресающих богах восточных мистерий; а некоторые черты специально придуманы для доказательства того, что на Иисусе оправдались пророчества «Ветхого завета»; ко всякому мессианскому библейскому тексту придумывался соответствующий «факт» из жизни Иисуса, «дабы сбылось реченное пророком».

Как евангелия, фабриковались и всякого рода «Деяния». Наряду с каноническими «Деяниями апостолов», излагающими главным образом миссионерскую деятельность Павла, существовали и многочисленные другие аналогичные произведения. «Деяния Павла» в своем первоначальном виде, как они были написаны в конце II в., до нас не дошли, но имеются в разных извлечениях и вариантах. Большим распространением пользовался роман «Деяния Павла и Феклы», сохранившийся на греческом, латинском, сирийском, арабском и армянском языках. «Деяния Петра» сохранились лишь в отрывках. «Деяния Петра и Павла» описывают путешествие апостолов в Рим и их мученическую смерть. Исходя из евангельского текста «проповедано будет сие евангелие царства во всей вселенной» (Мтф. XXIV, 14), церковники сочинили «деяния» Андрея, Иоанна, Фомы, Филиппа, Матфея, Фаддея, а древнерусская литература знает и «Путешествие апостола Андрея в Киев». К этого типа литературе относится и «Возвешение Петра» и «Проповедь Павла», а также подделка, основанная на родстве христианской морали с моралью Сенеки, — переписка апостола Павла с Сенекой, содержащая 14 писем<sup>1</sup>.

Что касается канонических «Деяний апостолов», то, хотя автор выдает себя за современника и участника описываемых событий, которые относит к середине I в., это

---

<sup>1</sup> Об апокрифах см. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Freib., 1902, B. I, стр. 365—481; E. Preuschen, *Antilegomena*, 1905; E. Hennecke, *Die neutestamentlichen Apokryphen*, 1903; Его же, *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, 1904; Rich. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunsch., 1883—1890; R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Lpz., 1906; С. А. Жебелев *Евангелия канонические и апокрифические*, П., 1919.



произведение не могло быть написано ранее начала II в. Автор использует сочинения Иосифа Флавия для исторической канвы своего повествования, он отражает уже происшедший разрыв между христианством и иудейской религией, в недрах которой оно развилось. Автор, повидимому, знаком с евангелиями и павловыми посланиями. Если он является и автором евангелия Луки, то, очевидно, «Деяния» не могли быть написаны ранее II в., хотя автор мог использовать источники более древние; в частности, он использовал некое описание путешествия апостола Павла, где рассказчик говорит от своего лица («мы»).

Таким образом, «Деяния апостолов», повествуя о прошлом, основываются преимущественно на устном легендарном предании, дополненном явно вымышленными речами и проповедями. Понятно поэтому, что католический исследователь Ш. Гиньебер, иронически относится к выводу Гогеля о «Деяниях» как об одной из «самых существенных баз, на которых покоится история древнего христианства»; «несомненно так, — говорит Гиньебер, — но, по-моему, эта «существенная база» странным образом шатается»<sup>1</sup>.

В течение столетий христианские богословы пытаются разобраться в источниках, авторстве и датировке включенных в канон посланий — «Послания Иакова», 2 «Посланий Петра», 3 «Посланий Иоанна», «Послания Иуды» и 14 «Посланий Павла». В большинстве случаев послание — лишь внешняя форма богословского трактата или религиозного поучения. Несмотря на громадные расхождения между исследователями, можно считать установленным, что лишь 4 «Послания Павла» — к римлянам, 2 к коринфянам и к галатам — наиболее древние; за ними следуют послания к филиппийцам, к Филимону, к ефесянам и 1-е послание к солунянам. Но и эти, наиболее древние послания подверглись многократным переделкам и дополнениям и в нынешнем виде относятся к началу II в.; прочие послания — псевдэпиграфы, составленные между 120 и 150 гг.

Евсевий (HE IV, 23, 12) приводит следующие слова Дионисия Ареопагита: «По просьбе братьев я написал послания. Посланцы дьявола наполнили их плевелами, удаляя из них одно, прибавляя другое... Неудивительно поэтому, если некоторые решились приложить руку и к господним писаниям». Ириней в конце II в., по свидетельству

---

<sup>1</sup> RHR LXXXVII (1923), стр. 139.

Евсевия (V, 20, 2) предпослал своему сочинению такое обращение: «Заклинаю тебя, кто будет переписывать эту книгу, господом нашим Иисусом Христом и его славным пришествием, когда он явится судить живых и мертвых, чтобы ты сравнил то, что ты написал, и тщательно выправил в соответствии с этим списком, с которого ты списал. А это мое заклинание тоже перепиши и помести в копии».

Энгельс считает так называемые послания Павла произведениями «...которые, по крайней мере в их теперешнем виде, написаны по меньшей мере на 60 лет позднее «Откровения», так что имеющиеся в них соответствующие фактические данные не только крайне сомнительны, но и совершенно противоречат друг другу»<sup>1</sup>.

Это, конечно, не значит, что «Послания» не могут служить источником для истории раннего христианства: но их данные надо воспринимать критически, учитывая, что они преломляются через представления и отношения более позднего времени.

Лишь с середины II в. наши источники становятся более достоверными. Христианские произведения с этого времени получают более или менее точную датировку, их авторы — реальные лица, и если их биографии не всегда известны, то во всяком случае в их историчности сомнений не возникает. В это же время появляются и нехристианские произведения о христианах.

Что касается древних историков церкви, начиная с Евсевия, то для начальной истории христианства они принимают за непреложную истину каноническую новозаветную литературу, которую лишь прикрашивают иной раз позднейшими домыслами и преданиями; для древнейшего периода истории христианства значение этих историков равно нулю.

Археологических памятников христианских для первого столетия существования христианства нет. Правда, существует предположение, что некоторые христианские эпитафии относятся еще к I в. н. э. Но это предположение основано лишь на благочестивом желании католических археологов найти древние христианские надписи и притом обязательно в Риме.

Де Росси приводит как древнейшую христианскую надпись следующую эпитафию: «...ug Vespasiano III Cos.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 420.

ian...». В этой эпитафии 71 г. нет ничего христианского, но де Росси руководствуется своей внутренней интуицией; «quotiens in Romanis saltem coemeteriis observo de tituli christianitate dubitari vix posse constans mihi experientia certo persuasit» («всякий раз, как я обследую кладбище, мой установившийся опыт убеждает меня, что едва ли можно сомневаться в христианском характере надписи») <sup>1</sup>.

Следующая по времени «христианская» надпись 107 г. определяется как христианская только потому, что кладбище Люцины, где найдена эта эпитафия, считается христианским. Далее следует эпитафия 111 г.: *Servilia annojum XIII Pis. et Vol. coss.* («Сервилия, 13 лет, в консульство Пизона и Болана»). Эту надпись де Росси признает христианской потому, что, во-первых, здесь нет обычного на языческих (и, как де Росси известно, несомненно христианских) эпитафиях *DM* (*dis manibus*); во-вторых, «сама простота речи» говорит о ее христианском происхождении; наконец, непогрешимый авторитет Boldettus'a заставляет де Росси видеть здесь христианскую эпитафию <sup>2</sup>. В качестве курьеза стоит отметить так называемую «Назаретскую надпись», опубликованную впервые в 1929 г. Ф. Кюмоном. Надпись эта оказалась в архиве Fröhner'a с пометкой «получена из Назарета». Ни место происхождения, ни дата надписи неизвестны. По палеографическим данным ее относят к периоду от битвы при Акциуме до Клавдия. Надпись, переведенная на греческий язык с латинского, озаглавлена *Διάταγμα Καίσαρος*. Рескрипт цезаря запрещает под угрозой уголовного преследования выбрасывать покойников из могил или уносить надгробные памятники. Кюмон не задумался связать эту надпись... с воскресением Иисуса! Попы всех мастей и их дипломированные лакеи ухватились за эту надпись, вызвавшую за 10 лет огромную литературу. Конечно, «теория» Кюмона вызвала и возражения со стороны буржуазных исследователей, но весьма осторожные и сдержанные. Так, Zulueta отвергает толкование Кюмона, но лишь по соображениям хронологическим и юридическим. Что Иисус восстал из гроба, он принимает без возражений <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, I, Rom., 1861, стр. 1.

<sup>2</sup> Там же, стр. 3, 7.

<sup>3</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de la sépulture*, RH, CLIII (1930), стр. 241 сл.; F. de Zulueta, *Violation of*

Подлинные христианские надписи имеются только с конца II в. — начала III в., но по содержанию (эпитафии) они мало выразительны.

Что касается катакомб, то и здесь мы узнаем о специально христианских кладбищах лишь с начала III в.; вообще же подземные кладбища — ипогеи, катакомбы существовали до христианства и независимо от него в Египте, Палестине, Сирии, Италии, Африке, Киренаике, Малой Азии и т. д. В Риме обнаружено несколько еврейских катакомб II — IV вв. В 1919—1920 гг. обнаружены обширные еврейские катакомбы на Via Nomentana. Христиане, для которых вера в рай и ад была одним из основных пунктов вероучения, были, конечно, заинтересованы в надлежащем погребении. Надо думать, что каждая община стремилась приобрести какой-нибудь участок в катакомбе для погребения членов общины. Но ни надгробия, ни катакомбная живопись не дают данных для датировки христианских катакомб. Древнейшие катакомбы — Присциллы, Домитиллы, Претекстата, Каллиста — не были христианскими с самого начала. Только с III в. появляются в литературе сведения о христианских кладбищах: епископ римский Зефирин возлагает на Каллиста заведывание кладбищами (Hirrol., Philos. X, 12).

### Место возникновения христианства

Новозаветные книги называют колыбелью христианства Иерусалим; достоверность этих сообщений ничтожна. А что они выдвигают именно Иерусалим — вполне понятно. Иерусалим — не только священный город и центр иудаизма, из которого вышло и на которое опиралось в первое время христианство: он также — небесный Иерусалим, где в конце времен после страшного суда установится царство божие<sup>1</sup>. Притом Иерусалим мыслится даже не как вполне

---

sepulture in Palestine, JRS, XXII (1932), стр. 183 сл. Подробный обзор литературы о «Назаретской надписи» (более 100 названий), см. Revue Historique, 1937.

<sup>1</sup> «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 даже в ущерб науке» (Ф. Энгельс, К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 415).

определенное географическое понятие; монтанисты ожидали сошествия небесного Иерусалима во Фригии. Иерусалим как центр христианства — такая же неизбежная фикция, как Иисус — потомок царя Давида. Христианство возникло не в Палестине, а в диаспоре. Автор «Откровения Иоанна» называет себя Иоанном, живущим на о. Патмосе, а свои послания адресует малоазиатским церквям.

В Иудее после превращения ее в прокураторскую провинцию почти не прекращалось национально-освободительное движение, переплетавшееся с внутренней классовой борьбой. Возникавшие в этот период в Иудее мессианские движения носили резко выраженный национальный характер, а борьба со всесильным миром велась в совершенно реальной форме восстаний против Рима, от которых христианская литература отмежевывается. Ев. Марка (XIII, 14—16) говорит: «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую где не должно (читающий да понимает), тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы: а кто на кровле, тот не сходи в дом и не входи взять что-нибудь из дома своего. И кто на поле, не обращай назад взять одежду свою» (ср. Мтф. XXIV, 15 сл.). Еще яснее выражается ев. Луки (XXI, 20—21): «Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его. Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него». В «Деяниях апостолов» (XXI, 38) ап. Павел отмежевывается от «египтянина, который перед сими днями произвел возмущение».

Евангелия и «Деяния» написаны во II в.; однако только этим объяснить отсутствие каких-либо намеков на связь между христианством и иудейским мессианизмом нельзя. Христианский мессианизм по существу отличался от иудейского палестинского мессианизма.

После 70 г. Иерусалим вообще перестал существовать как город; здесь осталась только лагерная стоянка легиона, а в 135 г., после подавления восстания Бар-Кохбы, на месте Иерусалима был основан новый город — Элия Капитолина. Только после победы христианства в IV в. было восстановлено название Иерусалим.

О существовании в Иудее христианских общин нет никаких свидетельств древних источников. Тацит и Светоний говорят о Риме, Плиний — о Вифинии. Молчит о хри-

стианах в Иудее и Иосиф Флавий; а ведь он не пропускает своим вниманием ни одного, даже самого незначительного движения в Иудее.

Существеннее всего то, что превращение «еврейского исключительно национального бога Ягве» в бога вселенной произошло именно в условиях еврейской диаспоры; «...греческая вульгарная философия вела к учению о едином боге и бессмертной человеческой душе. Точно так же и еврейство, рационалистически вульгаризированное благодаря смешению и общению с чужаками и полуевреями, дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Ягве в единственно истинного бога, творца неба и земли, и до признания первоначально чуждого еврейству бессмертия души»<sup>1</sup>.

Точно так же именно в диаспоре могло получить распространение и вульгарное толкование философское учение Филона Александрийского, содержащее уже по существу все христианские представления.

Монотеизм у Филона доведен до крайних пределов. Специальная работа *Quod deus sit immutabilis* посвящена доказательству положения, что бог — высшая абстракция, к которой неприменимы никакие определения (55 *Wendland*); он «бескачествен» (*Leg. alleg. I, 36 Cohn*), и «кто думает, что бог имеет качественность, что он не один или не изначален (*ἀγέννητος*) и вечен (*ἄφθαρτος*) или не неизменен, оскорбляет или себя, или бога» (*ib. I, 51 Cohn*). Бог ни в чем не нуждается, сам себе довлеет; цитируя «Исход» 4, Филон разъясняет, что к богу вообще неприменимо никакое имя (*Vita Mosis, I, 75 Cohn*).

Идея Логоса, посредника между богом и людьми, как известно, детально разработана Филоном. От бога исходят некие «силы», посредством которых проявляется его творческая деятельность над низменной материей; в вульгарном христианском богословии эти «силы» отождествляются с ангелами; для такого отождествления Филон сам дает немало поводов, так как широко пользуется методом аллегорического толкования библии для обоснования и разъяснения своих положений. Основные силы — «благодать и власть (*ἐξουσία*), причем благодаря благодати вселенная возникла,

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 604.

благодаря власти он управляет творением, третье же, соединяющее обе силы и посредствующее, — Логос; благодаря Логосу бог является властителем и благим» (*De cherubim*, 27 Cohn).

Логос «не извечен» (*ἀγένητος*), как бог; не рожден, как мы, но он посредине этих крайностей, совпадая с обеими» (*Quis rerum div. heres*, 206 Wendl.). В этом тезисе заложено христианское представление о богочеловеке. Логос — тень бога, посредник; он ходатай и заступник (*ἰκέτης*, *De migr. Abr.*, 122 Wendl.). «Бог спаситель, дав заступнику и служителю всеисцеляющее лекарство, силу милосердия, предписывает ему пользоваться им для спасения страждущих» (*ibid.*, 124).

Наряду с Логосом у Филона мы находим и другую ипостась — Софию, мудрость. «Она называется дочерью бога, и она законная дочь и вечно девственная» (*de fuga et inv.*, 50 Wendl.); с другой стороны, «эта дочь бога, София — мужчина и отец» (*ib.* 52).

Наконец, христианское учение о греховности человечества имеет свое соответствие в филоновском учении о изменности материи, о теле как гробнице души. «Греховность прирождена всякому рожденному, даже если оно совершенно, поскольку оно родилось» (*de vita Mosis II*, 147 Cohn). Но пути спасения от греха не заказаны. Логос освобождает земное от низменной природы и приобщает к богу. Как искра раздувается в пламя, так заложенное в душе «незначительное благо по указанию бога становится обильным, разливается, уподобляясь во всем ему» (*de migr. Abr.* 123 Wendl.).

Философия Сенеки также имеет многочисленные точки соприкосновения с христианством. Тертуллиан говорит о Сенеке «*saere poster*», Иероним называет его без оговорок «*Seneca poster*». Совпадение во многом философии Сенеки с христианством привело даже к тому, что была сфабрикована апокрифическая переписка между Сенекой и апостолом Павлом.

## Организация раннехристианских общин

Первые шаги организации христиан невозможно проследить по имеющимся источникам. Но во всяком случае не-

сомненно, что в I в. церкви<sup>1</sup>, как единой организации верующих, не было и не могло быть.

Церковные историки и в этом вопросе так же искажают историческую действительность, как и в вопросе о Христе.

Христианское богословие представляет церковь как божественное установление, имеющее, кроме видимой сущности (верующие), еще сущность невидимую; она сама-по-себе не только обладает божественным авторитетом и непогрешимостью, она — сверхъестественное установление; она существует как некое чудо от века, и видимая церковь лишь ее воплощение. История церкви, с точки зрения богословия, особенно католического, — это история раскрытия, развертывания сверхъестественного существа, персонифицированной церкви. Отсюда делается вывод, что церковь спустилась с небес на землю вместе с Иисусом, который передал ее Петру, а тот в свою очередь — последующим епископам.

Эта богословская схема в той или иной форме проводится во всех историях церкви. Даже протестантские историки, знающие, что церковь возникла исторически на более или менее позднем этапе развития раннехристианских общин, все же считают, что в идее церковь существовала с самого начала христианства.

На самом деле христиане в первое время не выделяют себя из еврейских религиозных общин, и понадобилось известное нарастание расхождений между верующими в близкое пришествие Христа и правоверными иудеями и образование значительных групп приверженцев новой секты, чтобы стали возникать отдельные общины христиан. Эти общины имели между собою гораздо больше пунктов расхождения, чем совпадения во взглядах; между бесчисленными сектами и течениями велась, по выражению Энгельса, «дарвиновская борьба за существование», и понадобилось известное время, чтобы выкристаллизовались более или менее однородные группы, объединяющиеся в форме религиозной общины.

Христианские общины имели перед собою две готовые формы организации — еврейскую синагогу и римские колле-

---

<sup>1</sup> Русское слово «церковь», как и немецкое «Kirche», английское «church» и др., — искаженное греческое слово *κυριακή* (лат. *dominica*) — «господня» (подразумевается *οικία* — дом) — молитвенный дом. Церковь как собрание или организация верующих обозначалась словом *ἐκκλησία*, откуда франц. — *église*, итал. *chiesa* и др.



гии или греческие гетерии. «Откровение Иоанна» (II,9) называет смирнских еретиков «синагогой сатаны», и еще в IV в. молитвенный дом еретиков-маркионитов, отвергавших «Ветхий завет», называется в надписи синагогой<sup>1</sup>. От синагоги христиане сохранили порядок своих молитвенных собраний, о которых сообщает Плиний в своем письме к Траяну (ер. X, 96). Но по мере того, как пропасть между христианством и иудаизмом расширялась, синагога становилась все менее удобной формой организации христианских общин.

Гораздо более удобную легальную форму существования давали уставы так называемых *collegia tenuiorum*, «товариществ меньшей братии»; эти коллегии, создававшиеся по признаку общей профессии или по признаку землячества, имели культовый характер или были погребально-благотворительными братствами. Однако самый факт организованности «меньшей братии», трудящихся, внушал опасения властям, и время от времени их запрещали. Поэтому существовали «дозволенные» (*licita*) и «недозволенные» (*illicita*) коллегии. Так как они возникали явочным порядком, то установить, какие считать «дозволенными», какие «недозволенными», в каждом частном случае предоставлялось на усмотрение соответствующего магистрата. Произвол здесь был тем более нормальным явлением, что иногда издавались указы об общем запрещении коллегий (например, Август «распустил коллегии, кроме древних и законных», *Suet., Aug., 32*), и положение коллегий, возникших после такого указа, было совершенно неопределенным.

Коллегии действительно иной раз выходили за рамки устава, так как у них неизбежно возникали общие профессиональные интересы. В надписи 216 г. (*Dessau II, II, 7166*) коллегия рыбаков и водолазов выражает благодарность своему патрону Северу за то, что «его стараниями приобретено и утверждено (право) плаванья лодок». А знаменитая надпись из Магнезии (конец II в.) показывает, что коллегия хлебопеков организовала забастовку<sup>2</sup>.

О положении коллегий в Дигестах имеется такое указание: «Указами государевыми предписывается правителям

<sup>1</sup> *Le Bas-Waddington, III, 2558*, надпись 318/319 г.

<sup>2</sup> *BSN VII, стр. 504, № 10*. Перевод (неполный и не вполне точный) этой надписи дан, под № 709, в сборнике «Античный способ производства в источниках», Л. 1933.

провинций, чтобы они не допускали товарищеских коллегий и чтобы солдаты в лагере не имели коллегий. Но меньшей братии (*tenuiores*) разрешается делать ежемесячные взносы, при условии, однако, что собираться будут только раз в месяц, чтобы под этим предлогом не возникла недозволенная коллегия. Этот закон божественный Север распространил не только на столицу, но и на Италию и на провинции. Но по делам религии не запрещается объединяться, лишь бы это не было против сенатского постановления, коим не допускаются недозволенные коллегии. И нельзя состоять больше чем в одной разрешенной коллегии, как установлено божественными братьями. А если кто состоит в двух, то согласно предписанию он должен выбрать, в какой предпочитает остаться, и получить от той коллегии, из которой выходит, то, что приходится на его долю из общего счета» (Dig. XLVII, 22, 1 — 2).

Наиболее распространенным типом коллегии было погребальное братство. Полный устав такого братства от 9 июня 136 г. дошел до нас в надписи (Dessau II, II, 7212)<sup>1</sup>. В такие коллегии могли вступать и рабы: «рабов тоже можно принимать в коллегии *tenuiores* с согласия господ» (Dig. XLVII, 22, 3, § 2). В указанном выше уставе предусмотрено, что «если умрет состоящий в коллегии раб и тело его несправедливо не будет выдано хозяином или хозяйкой для погребения, а завещания он не оставил, ему будет устроено погребение *in effigie*»; «если раб, состоящий в этой коллегии, получит свободу, он должен поставить амфору хорошего вина».

В письме к Траяну Плиний сообщает, что, по заявлению христиан, они перестали сходиться для своих молитвенных собраний, после того как Плиний, согласно распоряжению императора, запретил тетерии (коллегии). Цельс начинает свое «Правдивое слово» против христиан с обвинения в принадлежности их к недозволенной коллегии: «Христиане заключают между собой тайные союзы, противные законам. В самом деле, есть общества открытые, возникающие в согласии с законами, и есть скрытые (сообщества), действующие вне закона. Христианская община (*агаре*) держится на общей опасности» (I, 1).

Повидимому, коллегия была — во всяком случае для внешнего мира — той формой организации, которая позволяла

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч, Первоисточники..., стр. 85—87.

христианской общине приобретать имущество, в частности землю для кладбища (агеа), вступать в те или иные сношения с органами власти<sup>1</sup>.

Но и синагога и коллегия были пригодны лишь в начальный период существования христианских общин. Они с самого начала отличались как от синагоги, которая оставалась в рамках «закона», отвергаемого (хотя вначале робко и нерешительно) христианами, так и от коллегий, ставивших себе узкие задачи, притом для ограниченного числа членов. Христианство было массовым движением и не могло замкнуться в рамках чисто местной коллегии, а еврейская синагога не была пригодна для новой религии, решительно рвавшей со всем старым, отметававшей национальные перегородки, несшей свою проповедь ко всем народам. Массовое движение должно было создать свою массовую организацию, завязать широкие и прочные связи между общинами.

Христианские общины, в которых чувствовался революционно-демократический дух, должны были с самого начала казаться подозрительными, и это тоже заставляло их теснее спланиваться между собою. «Следы общности имущества, встречающиеся тоже на первых шагах новой религии, являются скорее результатом необходимости для гонимых жить сплоченной жизнью, чем признаком высоких представлений о равенстве»<sup>2</sup>.

В соответствии с общим духом раннехристианских общин организация их была вполне демократическая. Прокламмирование христианством равенства во всяком случае проводилось внутри общины, поскольку речь идет о культе, вполне последовательно: различия в социальном положении сами-по-себе не отражались на роли отдельных членов в общине.

Противоречие между равенством «в духе» и неравенством в жизни приводило, надо полагать, к внутренним трениям. Рабы, повидимому, считали естественным и спра-

---

<sup>1</sup> В надписи IV в. из Лаодикии христианский памятник воздвигнут «руководителю объединения носильщиков» (ἡγούμενον λαοῦ σακχοφόρου). Повидимому, и поздние христианские общины объединялись по профессиональному признаку. Точно как же в Гиераполе христианская община в III в. (?) объединяет красильщиков. См. *Anatolian Studies*, 1923, стр. 59 сл.; W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, т. I, Oxf. 1895, стр. 119, 545 сл.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, *Анти-Дюринг*. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 104.

ведливым, чтобы община на свои средства покупала им свободу. В «Послании Игнатия к Поликарпу», гл. IV, автор пишет: «Рабов и рабынь не презирай: но и они пусть не надмеваются, напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить им от бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу на общий счет». Постоянные увещания в павловых посланиях, что раб должен повиноваться своему господину во плоти, что раб не выше господина и т. п., тоже, очевидно, направлены против стремления рабов к реальному равенству.

Но даже равенство во Христе существовало в христианских общинах недолго. В одном из древнейших «Посланий» — «I послание к коринфянам», гл. XII, апостол настойчиво повторяет, что «дары различны, но дух один и тот же... и служения различны... и действия различны», каждому отведено свое место. «Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее». Но здесь подчеркивается: «все мы одним духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные». Место того или иного члена общины определяется даром (харизма) святого духа, «каждому дается проявление духа». В легендарном списке римских епископов, который приводит Иринея (3, 3, 3), многие носят рабские имена — Эварист, Аникет, Элевтер и т. д. В «Посл. к еф.» (IV, 7) также говорится: «Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова».

Древнейшие христианские общины не имели постоянных должностных лиц, служителей культа. Руководят общинами харизматики, одаренные «благодатью» проповедники нового учения, влияние и значение которых определяется их личной одаренностью, — апостолы, пророки и учителя. В «I посл. к кор.» (XII, 28) мы читаем: «И иных бог поставил в церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями»; особо «Послание» выделяет еще чудотворцев. В «Посл. к еф.» (IV, 11) мы имеем несколько более дифференцированную номенклатуру: «И он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями», причем руководящее место принадлежит апостолам и пророкам (Еф. II, 20; III, 5). В более поздних посланиях — к Тимофею апостол отождествляется с проповедником (I Тим. II, 7; II Тим, I, 11). В «Послании к евреям», принадлежность которого Павлу отвергалась уже

в древности (фрагмент Муратори<sup>1</sup> его не называет), говорится уже неопределенно о «руководителях» (ῥηγούμενοι) или «наставниках» (Евр. XIII, 7, 17, 24).

«Апостол» — термин не новый. В греческом переводе Библии им передано древне-европейское *šaluch* (I Цар. XIV, 6). Иосиф Флавий (Древн. XVII, II, 1) называет апостолом главу еврейской делегации в Рим. По сообщению Юстина (Dial. с. Tryph., 17), иерусалимские жрецы рассылали по всей земле (ἀπανταχοῦ γῆς) апостолов с посланиями против христиан. И еще в Cod. Theod. (XVI, 8, 14) говорится об архисинагогах, или пресвитерах, иудеев, «которых они сами называют апостолами, и которые в определенное время направляются патриархом для взыскания золота и серебра». Сбор «членских взносов» входил, очевидно, в функции и христианских апостолов; по крайней мере, так называемое «Второе послание к коринфянам» представляет собою весьма витиеватое обращение к коринфянам о взносе денег на нужды пропаганды, причем апостол не жалеет красок, чтобы возвеличить значение своей миссии и трудности своего ремесла; он не требует, нет: «говорю это не в виде повеления, но усердием других испытываю искренность вашей любви» (VIII, 8); но он тем не менее очень настойчив. Первоначально апостолы были, таким образом, странствующими проповедниками новой веры. Когда впоследствии слово «апостолы» получило новое значение — мнимых непосредственных учеников Иисуса, — проповедников стали обозначать названием «евангелисты» (Еф. IV, 11).

Что касается пророков, то их функции, вероятно, отличались от апостольских тем, что апостол был прежде всего организатором, пророк — проповедником. Ценные сообщения об апостолах и пророках дает раннехристианское произведение «Учение двенадцати апостолов», или «Дидахе».

Это небольшое руководство для христианских общин (на греч. яз.), упоминаемое у древних авторов, было обна-

---

<sup>1</sup> Л. Муратори (ум. 1750) опубликовал написанный на плохой латыни фрагмент, содержащий список канонических книг «Нового завета». Здесь перечислены четыре евангелия, «Деяния ап.», тринадцать «Посланий Павла» (без «Посл. к евр.»), «Послание Иуды», три «Послания Иоанна», «Апокалипсис Иоанна» и «Апокалипсис Петра» (последний обнаружен вместе с «Ев. Петра» в Ахмимской рукописи). Упоминается также «Пастырь» Гермия и ряд гностических и монтанистских писаний. Список Муратори составлен около 200 г.

ружено в одном из константинопольских монастырей Вриенни-ем и впервые издано в 1883 г. «Дидахе», содержащая много еврейских элементов, написана, вероятно, в начале II в. и отражает период перехода от демократической общины к церковной организации. Автор, повидимому, знаком с источником ев. Мтф., но не знает павловых посланий; христианские общины, для которых предназначена «Дидахе», не имеют еще твердо установленной организации, зафиксированной формы богослужения, разработанного символа веры и догматов.

«Дидахе» также затрагивает большой вопрос о взаимоотношениях между христианином-рабом и христианином-господином: «В гневе своем не отдавай приказаний рабу своему или рабыне, надеющимся на того же бога (что и ты), чтобы они никогда не перестали бояться бога над собою, ибо он приходил призвать не по той или иной личности, а тех, кого уготовил дух. Вы же, рабы, повинуйтесь своим господам, как образу бога, по совести и со страхом» (V, 10—11). Автор «Дидахе» ждет близкого пришествия; в рекомендуемой им молитве сказано: «Да придет благодать, да прейдет этот мир. Осанна богу Давида» (X, 6).

«Дидахе» останавливается на роли апостолов и пророков. «Относительно апостолов и пророков поступайте согласно учению евангелия. Всякий апостол, приходящий к вам, пусть будет принят, как господь. Пусть он не останется больше одного дня, а если будет надобность, то и другой день; но если он пробудет три, то он лжепророк... Уходя, пусть апостол ничего не возьмет, кроме хлеба до места ночлега. А если он потребует денег, он лжепророк. Всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите: всякий грех отпустится, а этот не отпустится. Но не всякий говорящий в духе — пророк, а лишь в том случае, если он блюдет пути господни, так что по поведению можно узнать лжепророка и пророка. Далее, всякий пророк, назначая трапезу в духе, не вкушает от нее, если только он не лжепророк» (XI, 1—9). «Всякий истинный пророк, желающий поселиться у вас, заслуживает свое пропитание. Точно так же истинный учитель тоже достоин своего пропитания, как и работник. Поэтому всякий начаток от произведений точила и гумна, от быков и овец возьми и отдай пророкам, они ведь ваши главные священники. А если пророка у вас нет, отдайте нищим... Точно так же, если ты открыл сосуд вина или масла, то возьми начаток и от-

дай пророкам. И от серебра, и от одежды, и от всякого имущества возьми начаток, сколько найдешь нужным, и отдай по заповеди» (XIII, 1—7). «Пророкам предоставляйте произносить молитвы после (причащения) какие им угодно» (X, 7). Пророки таким образом превращаются в постоянных священников, живущих за счет отчислений членов общины и по своему разумению организующих культ.

Церковные историки совершенно произвольно изображают апостолов и пророков как людей не от мира сего, «святых», героев, всецело преданных своей «божественной миссии». Конечно, среди проповедников раннего христианства было немало экзальтированных людей, искренне преданных своим идеям, немало восторженных мечтателей, немало фанатиков. Но несомненно, что в этом массовом движении известную роль играли также всякие проходимцы и шарлатаны. Такие религии, как христианство, наряду со всей их искренней восторженностью «... уже при своем основании не могут обойтись без обмана и искажения исторических фактов; христианство также с самого начала дало очень недурные образцы этого рода...»<sup>1</sup>.

Типичный образчик «пророка» — ловкого пройдохи, уголовного преступника, затем философа-кинника, христианского проповедника, странствующего пророка и аскета, сжигающего себя на костре, представляет собою Перегрин Протей, мастерски изображенный беспристрастным свидетелем — Лукианом из Самосаты. Лукианово жизнеописание Перегринна тем более интересно, что Протей, повидимому, личность историческая, о нем упоминают Татиан (речь против эллинов, 25), Геллий (VIII, 3; XII, 11), Тертуллиан (ad mart. 4; Тертуллиан, впрочем, мог узнать о Перегрине от Лукиана), Филострат (Vitae Soph. 69 Kayser).

После ряда превратностей судьбы Перегрин принял христианство. «И что же вышло! В скором времени они (христиане) оказались младенцами по сравнению с ним, так как он сделался и пророком, и главой общины, и архисинагогом, словом — был всем во всем. Что касается книг, то он толковал, объяснял их, а многие и сам сочинил. Христиане почитали его, как бога, прибегали к его помощи как законодателя и избрали своим покровителем» (О кончине Перегринна, 11).

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 602.

Успех Перегринна и ему подобных объясняется тем, что «...первые христиане отличались беспримерным легковерием по отношению ко всему, что соответствовало их взглядам, так что у нас нет даже уверенности в том, не затесался ли в наш Новый завет тот или иной отрывок из «большого количества писаний», составленных для христиан Перегрином»<sup>1</sup>.

Пророчество в то время не было специально христианским институтом — его практиковали странствующие жрецы и проповедники других культов — Кибелы, Изиды и др. Общую полемически заостренную характеристику «пророков» дал Цельс: «Я мог бы рассказать о способе прорицания в Финикии и Палестине, который мне приходилось слышать и который я изучил. Есть много видов пророчества, наиболее совершенный — у здешних людей. Многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя, как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: «Я — бог или дух божий или сын божий. Я явился. Мир погибает и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен кто теперь меня почтет, на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать, а кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение». К этим угрозам они вслед затем прибавляют непонятные, полусумасшедшие, совершенно невнятные речи, смысла которых ни один здравомыслящий человек не откроет, они сбивчивы и пусты, но дураку или шарлатану они дают повод использовать сказанное, в каком направлении ему будет угодно» (VII, 9). «Эти «подлинны» пророки, которых мне приходилось слушать, уличенные мною, сознались, чего они домогаются, и (признали), что выдумывают свои бессвязные речи» (VII, 11).

Красочное описание пророчества у Цельса и, особенно, Лукиана дает необходимую поправку к тем искусственно созданным идеальным образам апостолов и пророков, которые преподносятся не только в богословской литературе, но и в светских сочинениях по истории церкви.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 414.

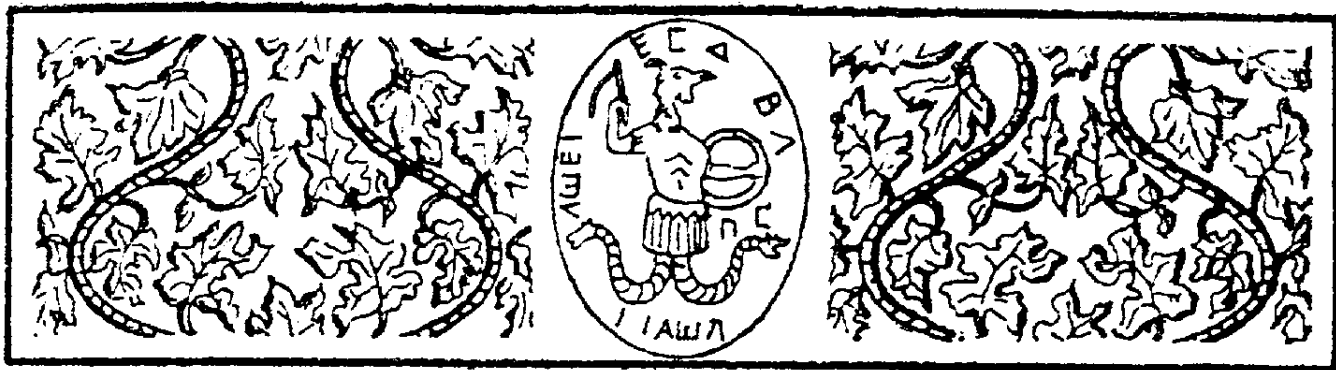


Что касается учителей, то их функции в источниках ясно не обрисованы. Они упоминаются обычно рядом с апостолами и пророками (Еф. IV, 11, I Кор. XII, 28 и др.) или с пророками (Деян. ап. XIII, 1). Их функции состояли, надо полагать, в разъяснении вопросов вероучения, обрядов и догматов, по мере того как они возникали. Образцом такого рода учительства может служить «Дидахе».

В позднейших частях новозаветного канона упоминаются также пресвитеры. В «Деян. ап.» (XV, 4, 6, XVI, 4) они упоминаются рядом с апостолами; в I Тим. V, 17 о пресвитерах говорится как о начальствующих, которым полагается сугубая честь. Поскольку апостолы находились в разъездах, а пророки были не в каждой общине («Дидахе» XIII, 1, 4), пресвитеры были постоянными руководителями, они вместе с апостолами принимали обязательные для общины постановления (Деян. ап. XVI, 4), к ним поступали денежные сборы (Деян. ап. XI, 30). Пресвитеры (старейшины) избирались из среды наиболее опытных старших членов общины и действовали, как и пророки и апостолы, в силу харизмы. Они же, надо полагать, руководя молитвенными собраниями и ритуальными трапезами, исполняли также обязанности учителей. Но вскоре харизматический сан пресвитера превратился в должность, а пресвитер — в должностное лицо, назначаемое (рукополагаемое) апостолом (Деян. ап. XIV, 23; Тит. 1, 5).

Отсутствие духовенства, резко выделяющегося по своему положению из основной массы верующих, характерно для демократической организации раннехристианских общин. По мере того как в борьбе бесчисленных сект между собою все больше одерживало верх течение, отходившее от демократических традиций, искавшее примирения с существующим строем насилия и угнетения, заменявшее аскетизм благотворительностью, отодвигавшее расправу с миром зла в неопределенное будущее, — изменялась и сама организация общин. Именно в этом приспособлении к общественному строю Римской империи был источник силы возникавшей церкви. Демократические традиции сохранились в тех течениях, которые новая, церковная организация стала подавлять как еретические.





## ОБРАЗОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

### Возникновение монархического епископата

**Б**ыло бы не вполне правильно говорить об мирном превращении христианской церкви из «общины святых» в епископальную церковь, как неправильно было бы считать, что проникнутые боевым духом и уверенностью в победе раннехристианские общины изменили своим принципам и превратились в конце концов в послушный орган императорской власти. Здесь имела место не мирная эволюция, а ожесточенная борьба течений. Одержало верх и подавило остальные то течение, которое больше других соответствовало экономическому, политическому и духовному уровню империи. Другие либо вовсе были подавлены, либо остались лишь как ереси, против которых церковь—впоследствии в союзе с государством—вела смертельную борьбу.

Линия первоначального христианства продолжалась и после победы главного течения; она продолжалась в ересь, и это позволяет нам, помимо прямых документов, косвенно восстановить те пункты вероучения, организации и социальных чаяний, вокруг которых шла борьба.

Легче всего поддается рассмотрению борьба по вопросам организации. Демократический принцип организации общины, предполагающий действительное равенство членов общины на основе равной (принципиально) способно-

сти обрести харизму, был тесно связан с общим революционно-демократическим духом и был неприемлем для тех христианских общин, которые ориентировались не на скорую небесную расправу с миром сатаны, а на длительное сожительство с этим миром. Интересы пропаганды, гораздо более актуальные в «мирных» общинах, также не могли мириться с расплывчатой организацией, возглавляемой случайными «пророками», не установившей прочной связи с другими общинами. Христианство могло усиливаться и расти именно как мировая религия, а это требовало соответствующей организации. Харизматическая община должна была уступить место епископальной церкви.

Термин «епископ» — «наблюдатель», «надзиратель» — обыкновенное греческое слово, применявшееся в разных значениях; оно перешло и в латинский язык, и Dig. L, 18, 7 называют епископами чиновников, «которые заведывают хлебом и прочими товарами». В греческом переводе «Ветхого завета» несколько раз словом «епископ» переводится древнееврейское *raqid*, означающее «управитель», «начальник», «надзиратель». Таким образом, термин «епископ» взят из светского, а не жреческого обихода.

Если не считать I Петр. II, 25 и «Деян. ап.» XX, 28, где слово *ἐπίσκοπος* употреблено не для обозначения должности, а в общем значении «блюститель», епископ в канонической новозаветной литературе упоминается только трижды, притом в наиболее поздних «посланиях»: к Титу (I, 7: «ибо епископ должен быть непорочен, как божий домоправитель»); I Тим. (III, 1—7), к Филипп. (I, 1: «всем святым во Иисусе Христе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами»). В первом случае епископ отождествляется с пресвитером: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты... поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал... Ибо епископ должен быть непорочен» и т. д. То же относится, повидимому, и к Филипп. I, 1.

Надо полагать, что из среды пресвитеров, выполнявших административные функции, выбирался епископ.

Заведывая общинной кассой и прочим имуществом, являясь представителем общины перед внешним миром, распоряжаясь «милостыней» и выполняя роль главного администратора, епископ постепенно становился фактически главой общины и стремился подвести под свою власть каноническую базу. Претензии епископа, власть которого

определялась отнюдь не «пророческим дарованием» и харизмой, вызвали сопротивление со стороны рядовых христиан.

Мы имеем возможность проследить этапы борьбы епископов за власть по неканонической христианской литературе, в первую очередь по «Дидахе», «Посланию Климента к коринфянам», посланиям Игнатия Антиохийского, «Пастырю» Гермы. Все эти произведения, кроме «Дидахе», относятся, примерно, к одному времени — второй четверти II в.

Мы имеем в этой литературе достаточно ясные свидетельства того, какое сопротивление встречало стремление епископов прибрать к рукам христианские общины, оттеснить и заменить собою случайных «пророков» и «учителей», уже не соответствовавших потребностям разросшейся, все более сплывающейся христианской организации.

«Дидахе» XV, 1—2 предлагает: «Рукополагайте себе епископов, достойных господ, людей кротких и не сребролюбивых, верных и испытанных, ибо они тоже для вас служат службу (*leitourgiaz*) пророков и учителей. Поэтому не презирайте их, ибо они почтенные у вас наряду с пророками и учителями». Очевидно, епископов презирали за самовластие и сребролюбие и не признавали за ними авторитета в делах веры. Приходится увещевать верующих, чтобы они не презирали епископа. Из I послания Климента мы узнаем, что дело доходило до открытого возмущения против епископов и пресвитеров: «Постыдное, возлюбленные, и чрезвычайно постыдное и недостойное христианской жизни слышится дело: твердейшая и древняя коринфская церковь из-за одного или двух человек возмутилась против пресвитеров, и этот слух дошел не только до нас, но и до самих врагов наших» (гл. XLVII). «И апостолы наши знали через господу нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой причине, обладая совершенным предведением, они поставили вышеозначенных и затем издали дополнительное распоряжение, чтобы когда они (епископы) умрут, другие испытанные мужи переняли их должности. Мы поэтому считаем несправедливым, что вы лишали должности тех, которые поставлены (апостолами) или позднее другими достопочтенными мужами с согласия всей церкви и служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и притом в течение долгого времени от всех

получали одобрение. И не малый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры, которые освободились от тела после плодотворной и совершенной жизни: им не приходится опасаться, чтобы кто-нибудь мог свергнуть их с занимаемого ими места. Ибо мы видим, что вы лишали служения, безукоризненно проходимого ими, некоторых, ведущих похвальную жизнь» (гл. XLIV).

Отражение борьбы против епископата мы находим и в так называемых посланиях Игнатия. В этих посланиях верующим внушается, что именно епископ—фундамент церкви, что именно он унаследовал от апостолов благодать божью и только он может ею распоряжаться. «Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой церкви? Поэтому кто не ходит в общее собрание, тот уже возгордился и сам осудил себя, ибо написано: бог гордым противится. Постараемся же не противиться епископу, чтобы нам быть покорными богу» (Еф. V). «На епископа должно смотреть, как на самого господа» (Еф. VI). «Итак, надобно не только называться, но и быть христианами, тогда как некоторые на словах признают епископа, а действуют без него» (Магн. IV). Признание власти епископа оказывается, таким образом, непременным условием и признаком принадлежности к правоверному христианству.

В посланиях Игнатия еще нет полной ясности в вопросе об управлении церковью, еще наряду с епископом равное место отводится и пресвитерам: «и вы ничего не делайте без епископов и пресвитеров» (Магн. VII, 1). Но уже епископ возносится на божественную высоту: «Почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа—как Иисуса Христа, сына (бога) отца, пресвитеров же—как собрание божье, как сонм апостолов, без них нет церкви» (Тралл. III). «Ибо когда вы повинуетесь епископу, как Иисусу Христу, тогда, мне кажется, вы живете не по человеческому обычаю, а по образу Иисуса Христа... Поэтому необходимо, как вы и поступаете, ничего не делать без епископа. Повинуйтесь также пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа» (Тралл. II). «Все повинуйтесь епископу, как Иисусу Христу—отцу, а пресвитерству, как апостолам» (Смирн. VIII, 1). «Дух возвестил мне, говоря так: без епископа ничего не делайте» (Филад. VII, 2).

Вопрос о верховенстве епископа стал одним из центральных пунктов не только дисциплины, но и вероучения; то или иное отношение к нему определяло ортодоксальность верующего. Автор посл. к филиад. предостерегает (гл. II): «Итак, чада света и истины, избегайте разделения и злых учений, но где пастырь, туда и вы, как овцы, идите». Гл. II—III призывают к единству перед угрозой раскола, причем прямо заявляется: «Которые суть божьи и Иисусовы Христовы, те с епископом» (III, 2).

Впервые мы в этих посланиях находим догматическое противопоставление клира рядовым верующим: «Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот нечист совестью» (Тралл. VII). Устанавливаются и элементы субординации: «Каждому из вас, особенно же пресвитерам, следует почитать епископа» (Тралл. XII, 2). «И вот надобно не пренебрегать возрастом епископа, а по силе бога отца оказывать ему всякое уважение, как я заметил во святых пресвитерах, что они не смотрят на его юношескую внешность, а как богомудрые, повинуются ему — впрочем не ему, а (в его лице) отцу Иисуса Христа, епископу всех» (Магн. III, 1).

Образование епископальной церкви было длительным процессом. «Пастырь» Гермы еще говорит об апостолах и учителях (Sim. IX, 15, 16, 25, Mand. XI), а в Sim. IX, 25—27 епископы упоминаются на последнем месте. Гегезипп (у Евс. HE IV, 22, 3) не мог восстановить список епископов в Риме дальше Аникета (по весьма проблематичным расчетам Liber pontificalis, пятидесятые годы II в.). И еще Ириней, в конце II в., в письме к Виктору римскому (у Евс. HE, V, 24, 14 сл.) считает пресвитеров руководящим органом церкви.

Но к концу II в. епископальная церковь утвердилась повсеместно, монархический епископат стал официальной формой организации «главной» церкви, выделившейся из среды многочисленных течений и сект и завоевавшей себе прочную базу в империи. Отрицание единоличной божественной власти епископа стало рассматриваться как ересь.

Епископы бесконтрольно распоряжались средствами общины. Впоследствии это положение было окончательно закреплено в так называемых «Постановлениях апостольских» (VIII, 30): «Тебе, мирянин, подобает жертвовать, а епископу распоряжаться в качестве как бы эконома и ад-

министратора церковного имущества. Смотри, не требуй от епископа отчета и не следи за его расходами, как он их производит, когда, кому, где, хорошо или плохо. Ибо он обязан отчетом только богу, который дал ему в руки эту власть, который соблаговолил вручить ему столь высокий священнический сан».

I Посл. к Тим. (III, 4—5) рекомендует поставить в епископы человека состоятельного, «хорошо управляющего домом своим», «ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о церкви божией». Должность епископа привлекала богатых и честолюбивых людей не меньше, чем должность гимнасиарха, августала или азиарха. Она открывала выход честолюбию, давала почет, власть и даже доходы, тогда как всякого рода общественные должности были связаны с расходами.

Епископальная церковь явилась закономерным этапом в развитии христианства. Монархический епископат был одним из следствий и факторов роста христианской пропаганды, вовлечения в ряды сторонников новой религии все большего круга лиц из самых различных слоев населения.

### Формирование церковной идеологии

Епископальная церковь отличалась от раннехристианских общин не только формой организации, но и по существу. Мы видели, что раннехристианские общины отвергали мирские блага, ненавидели богатство и богатых; еще в евангелиях сохранились довольно сильные выражения по адресу богатых. От вступающих в общину богатых людей ожидали прежде всего щедрых пожертвований, в которых общины сильно нуждались. Вероятно, бывали случаи, когда обращенные в христианство действительно отдавали свое имущество на нужды общины. Но, как правило, «каждый оставался в своем звании», и апостолам, как видно из «Послания к филипп.» IV, иной раз приходилось довольно туго. Требование взносов в общинную казну— один из лейтмотивов павловых посланий. Легенда об Анании и Сапфире, которых бог поразил смертью за утайку части обещанного пожертвования (Деян. ап. V), должна была воздействовать на совесть жертвователей.

«Главная церковь» охотно принимала в свою среду богатых и влиятельных людей; «послания» и «деяния» лю-

бовно описывают отдельные случаи обращения в христианство людей богатых и чиновных. Церковь во II в. уже не ориентируется на одних лишь страждущих и обремененных; в своем стремлении стать мировой религией христианство начинает постепенно пересматривать вопрос об отношении к богатству. По этому вопросу интересный материал дает нам «Пастырь» Гермы. Здесь еще к богатству отношение отрицательное, автор говорит о нем, правда, без ненависти, но с осуждением. «Те же, которые помышляют нечестивое в сердцах своих, навлекают на себя смерть и тлен, особенно те, которые любят настоящий век, роскошествуют в богатстве своем и не ожидают благ будущих: гибнут души их» (Vis. I, 1. 8). В другом месте (Mand. VIII, 2) «Пастырь» предлагает воздерживаться «от прелюбодеяния, пьянства и чрезмерных пиршеств, от излишеств в яствах, от роскоши и тщеславия...». «Злая похоть состоит в том, чтобы желать великого богатства, множества роскошных яств и питий и других наслаждений, ибо всякое наслаждение бессмысленно и суетно для рабов божьих» (Mand. XII, 1, 2).

Богатство осуждается не столько как социальное зло, сколько как помеха для праведной жизни; обремененные житейскими делами впадают в беспечность (Vis. III, 2, 3). «Имеющие многие заботы согрешают во многом, потому что развлечены своими делами и не служат богу» (Sim. IV). Поэтому необходимо — если не совсем избавиться от богатства, то, по крайней мере, его уменьшить, и бог, знающий душу богатых, «что они родились и пребывают добрыми, велел обсесть их богатства, но не совсем отнять их, чтобы из оставшегося они могли делать добро» (Sim. IX, 30, 4; ср. IX, 31, 1). Благотворительность дает оправдание богатству верующего христианина. «Вы, которые превосходите других богатством, отыскивайте алчущих, пока еще не окончена башня. Ибо когда окончится башня, пожелаете благотворить, но не будете иметь места» (Vis. III, 9, 3). В конце концов «Пастырь» устанавливает некое разделение труда между богатыми и бедными: «бедный богат в молитве, и молитва его имеет великую силу перед господом. Богатый подает бедному... Бедный благодарит бога за богатого, дающего ему. Тот и другой делают дело» (Sim. II).

Здесь мы имеем зародыш социальных принципов христианства, столь блестяще охарактеризованных Марксом: «Социальные принципы христианства проповедуют необхо-



димось существования классов — господствующего и поработаемого, — и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, чтобы первый ему благодетельствовал»<sup>1</sup>. Это — принцип всякой религии в классовом обществе, основанном на эксплуатации. «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»<sup>2</sup>.

В конце II в. или в начале III в. Климент Александрийский пишет специальную работу «Какой богач спасется». Он толкует ев. Мтф. X, 17—31 в том смысле, что приписываемые Иисусу слова насчет богача, которому так же трудно войти в царство небесное, как верблюду пройти сквозь игольное ушко, надо понимать не буквально. Надо лишь уметь сделать из богатства правильное употребление, и в этом случае оно может даже стать средством обрести спасение.

Церковь окончательно санкционирует богатство и мирские интересы. С этим тесно связан пересмотр вопроса об ожидании второго пришествия Иисуса. Конечно, с течением времени, поскольку ожидаемое пришествие все оттягивалось, вера в него должна была ослабеть и принять иную форму. В апокалиптической обличительной проповеди «Посл. Якова» автор подогревает в своих слушателях угасающую веру: «Итак, братья, будьте долготерпеливы до пришествия господня. Вот земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний. Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие господне приближается» (V, 7—8). «Второе послание Петра» ставит вопрос прямо: «В последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: где обетование пришествия его. Ибо с тех пор как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (III, 3—4); и автор также рекомендует долготерпение, ссылаясь на то, что у бога «один день как тысяча лет».

<sup>1</sup> К. Маркс, Коммунизм «Рейнского обозревателя». К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. V, стр. 173.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Социализм и религия. Соч., т. VIII, стр. 419.

Но то обстоятельство, что второе пришествие не осуществилось так скоро, как того ожидали, не было главной причиной угасания веры в близкий конец; ведь в некоторых сектах она продолжала существовать, несмотря ни на что. Вера в близкий суд и расправу связана была с ненавистью к миру, в ней выражался в фантастической форме страстный протест против мира зла, и вместе с угасанием этого духа протеста угасала вера в близкое пришествие и жажда его. Она воскресала лишь в периоды гонений, когда христианам казалось, что «пришли последние времена».

Евсевий (HE VI, 7) сообщает о сочинении некоего Иуды о «семидесяти седмицах» Даниила; «он доводит свой счет времени до 10-го года царствования Севера (202 г.), он думал, что в то время уже близилось предполагавшееся пришествие антихриста. Вот до какой степени сила гонения против нас внесла смятение в умы многих». Киприан в 256 г. пишет (ep. LXVII (56), 7), что падение благочестия — признак приближения конца: «Предсказано же, что все это будет в конце века, господь и апостолы предвозвестили, что при кончине мира и приближении антихриста все доброе будет умаляться, а зло и порок — возрастать». В другом своем сочинении (de unit. eccl., 16) Киприан объясняет раскол и ереси приближением «конца времен», ссылаясь на «пророчество» апостола (II Тим. III, 1—9), что «мир идет к концу и начинается испытание времен и людей».

Но такие вспышки эсхатологических чаяний быстро гаснут. Как правило, эсхатологические картины рисуются где-то в далеком будущем. Церковь, стремящаяся к господству в этом мире, вовсе не расположена к «пришествию Иисуса» и установлению тысячелетнего царства. «Пророчества» на этот счет, имеющиеся в новозаветных книгах, начинают толковать в духе мистическом, а реальная вера в них рассматривается как ересь.

Евсевий весьма неодобрительно высказывается о писаниях «святого мужа» Папия (около 150 г.), сообщающего некоторые незаписанные (ἄγραφα) логи и притчи Иисуса и многое другое не менее баснословное (μυθιλόγητα); между прочим «он говорит, что после воскресения мертвых настанет какое-то тысячелетие, когда царство Христа телесно установится на этой земле. Я думаю, что он здесь

воспринял апостольские повествования, не уразумев, что у них это сказано в образах, мистически» (НЕ III, 39, 12).

Напротив, все больше места в христианстве занимает вера в рай и ад, где людей ждет немедленно после смерти награда за перенесенные на земле страдания и наказание за несправедную жизнь.

Рисуемая в «Откровении Иоанна» картина небесного Иерусалима, где не будет ни смерти, «ни плача, ни вопля, ни болезни» (XXI, 4), продолжает занимать воображение церковных писателей (например Иринея), но уже лишь как далекая мечта. Загробное воздаяние должно заменить отодвинутое в далекое будущее наступление царства божьего.

«Апокалипсис Петра» дает нам древнейшее христианское описаниерая и ада. Здесь сначала описываются праведники в раю: «Уста не могут рассказать, а сердце помыслить блеск, в который они были облечены, и красоту их лица... Тела их были белее всякого снега и краснее всякой розы, и красное у них смешано с белым. Я просто не могу описать их красоту. Волосы у них были волнистые и блестящие, обрамлявшие их лица и плечи, как венок, сплетенный из нардового цвета и пестрых цветов, или как радуга в воздухе». Местопребывание праведников описывается как «огромное пространство вне этого мира, сияющее сверхъярким светом; воздух там сверкал лучами солнца, сама земля цвела неувядаемыми цветами, была полна ароматов и прекрасно цветущих вечных растений, приносящих благословенные плоды. И до того сильно цвело все, что запах оттуда доносился и до нас. А жители того места были одеты в одежду светлых ангелов, и одежда их была подобна их стране». Повидимому, в более ранний период райское блаженство мыслилось более материально и конкретно. «Послание к евреям» (XIV, 13) считает нужным разъяснить, что «царство божье — не пища и питье, но праведность и мир и радость во святом духе».

Гораздо живее картины мучений грешников в аду в «Апокалипсисе Петра»; здесь сказывается ненависть к «гонителям справедливых», к лжесвидетелям, к ростовщикам и «взыскивающим проценты за проценты», к «извращавшим справедливость», «хулившим путь справедливости».

С хилиастическими ожиданиями тесно связаны были настроения отхода от жизни, склонность к аскетизму.

Если скоро настанет конец света, тогда жизненные блага теряют свою ценность; напротив, отказ от мирских наслаждений — необходимое предварительное условие, чтобы получить достойное место в новом царстве божьем.

Но в аскетизме раннего христианства сказывался и протест против существующих порядков, неприятие мира. Об аскетизме в средневековых движениях Энгельс писал: «Эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и наслаждений жизни, с одной стороны, выдвигает против господствующих классов принцип спартанского равенства, а, с другой, является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества не может прийти в движение. Чтобы развить свою революционную энергию, чтобы осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединить себя как класс, низший слой должен начать с отказа от всего, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые еще делают на время выносимым его угнетенное существование и которых не может лишить его даже самый суровый гнет»<sup>1</sup>.

Конечно, раннее христианство нельзя отождествлять с теми средневековыми движениями, о которых говорит Энгельс. Но в известной мере эта характеристика аскетизма применима и к аскетизму раннехристианскому, который отражал неприятие мира, пассивный протест против него.

Христианская проповедь «блаженны нищие» логически вела к аскетизму, который особенно красочно выражен в «Деяниях Павла и Феклы», 5 сл.: «Блаженны сохраняющие свою плоть в чистоте... Блаженны отрeksiеся от мира сего... Блаженны те, кто имеют жен, как если бы их не имели... Блаженны те, кто ради любви к богу оставили суету мира... Блаженны тела девственниц...». Поэтому отход христианской церкви от проповеди аскетизма объясняется не только тем, что аскетизм как постоянный руководящий принцип поведения масс преодолевается самой жизнью с течением времени. Отказ от аскетизма, отношение к нему как к уделу лишь немногих избранных означает также примирение с действительностью, прекращение апокалиптического «пророчества», угасание эсхатологических надежд.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. VIII, стр. 144.

Аскетические идеалы возрождались лишь в периоды гонений.

Основным аскетическим правилом было безбрачие. «Откровение Иоанна» (XIV, 4) считает высшими праведниками тех, «которые не осквернились с женами, ибо они девственники». Но с течением времени принцип безбрачия, естественно, пришлось отменить. «I посл. к кор.» (VII, 1 сл.) считает, что «хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа... Желаю, чтобы все люди были, как и я, но каждый имеет свое дарование от бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам я говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться».

Но христиане продолжали настаивать на единобрачии. В этом отношении христианство также проявило себя как новая религия, отвергнувшая старые восточные и римские формы брака и конкубината и создавшая новую форму брака, прообраз будущего буржуазного брака «с поправкой на неверность жены и измены мужа».

В христианской литературе, начиная с середины II в., вопрос о безбрачии как норме поведения для верующих уже не поднимается. Споры ведутся лишь по вопросу о допустимости второго брака. Течения, продолжавшие в той или иной мере линию первоначального христианства, резко осуждают второй брак. Официальная церковь идет в этом вопросе на значительные уступки. А римский епископ Каллист (217—222) пошел еще дальше. По сообщению Ипполита (Philos. IX, 2), он разрешил молодым женщинам, если общественное положение не позволяло им выйти замуж за менее привилегированного избранника, «иметь одного сожителя, какого они выберут себе, раба ли, или свободного, и считать его мужем, хотя и не состоя в законном браке».

### Борьба с ересью монтанистов

Роль и значение утверждающейся во второй половине II в. официальной церкви особенно ясно выступают в ее борьбе с ересью монтанистов. Эта ересь возникла и распространилась одновременно с тем, как возникла и стала укрепляться церковная организация, когда христианство твердо встало на путь превращения своего не только в

мировую, но, что было гораздо существеннее, в официальную государственную религию Римской империи. Предстояла жестокая решительная борьба христианской церкви за первенствующее положение в империи. Задатки победы были налицо. Выступление на сцену ереси, стремившейся приостановить ход событий, направить их по другому руслу, было весьма чувствительно для церкви, которая обрушила на еретиков всю свою ярость.

Ересь монтанистов современные историки церкви расценивают как кризис церкви. Столь же серьезно к ней относятся и древние историки церкви и ересей — Ипполит, Евсевий, Епифаний и др.

Время возникновения ереси монтанистов можно установить лишь приблизительно. Материалы для этого недостаточны. Мы ничего в сущности не знаем о личности основателя ереси, Монтана, и его ближайших сподвижников. Известно, что до обращения в христианство он был жрецом Кибелы, оскотившим себя в оргии, посвященной этой богине. Под 177 г. Евсевий (НЕ V, 3) сообщает, что «галльские братья высказали осторожное и весьма ортодоксальное суждение» о монтанистах. То было в разгаре борьбы между ересью и римской церковью.

Евсевий в «Хронике» говорит о возникновении ереси под 2188 г. «от Авраама» (=172 г.). К этому же времени относит начало ереси также Иероним в своей «Хронике», а Chron. Pasch. (I, 490) — к 182 г. Но эти даты не согласуются с посланием «галльских братьев», и надо предположить, что они относятся не к возникновению движения монтанистов, а к началу раскола в церкви на этой почве.

У Евсевия приводятся (V, 16, 7; V, 18, 9) прямые даты; в одном случае говорится о годе, когда проконсулом Азии был Грат, во втором новое «пророчество» связывается с проконсульством Эмилия Фронтинуса; но оба эти проконсула по другим источникам неизвестны, так что эти сведения ничего не дают для датировки.

Совершенно «точными» цифрами оперирует Епифаний, но его «точность» весьма подозрительна; в одном случае (48, 1) он относит начало ереси к 19 г. Антонина Пия, т. е. к 155 г. н. э., в другом месте (48, 2) он пишет, что от смерти монтанистской «пророчицы» Максимииллы «до нынешнего двенадцатого года Валентиниана, Валента и Грациана прошло 290 лет—немного больше, немного меньше»; отсюда получается, что Максимилла умерла в

85 г. Между тем, по данным всех источников, Максимилла была последней по времени «пророчицей» монтанистов. По некоторым соображениям (HE V, 16, 19) смерть Максимиллы относят к 179 г.

Таким образом, точных данных о дате выступления Монтана нет. Но если суммировать все сообщения источников, можно в общих чертах установить следующие хронологические вехи: около середины II в. выступают с «новым пророчеством» Монтан и его ближайшие соратники. Приблизительно в 175 г. дело доходит до раскола. В Малой Азии некоторое время одерживают верх монтанисты, и Максимилла еще в правление Марка Аврелия и, может быть, Коммода руководит движением. В конце II в. и начале III в. церковь подавляет движение, которое продолжает существовать как ересь. Тертуллиан еще развивает некоторые догматы монтанистов в своих богословских сочинениях. Но они уже серьезной опасности для церкви не представляют. Как широкое массовое движение монтанизм перестает существовать.

Монтанисты создали обширную апологетическую и догматическую литературу, имели свои евангелия, послания и богослужебные гимны (Hirrol., Philos. VIII, 19; Епифаний 48, 10; 48, 12—13; Евс., HE V, 16, 17, 1; Тертулл., de pud. 21; Евс. HE V, 16, 17 говорит о каком-то произведении, должно быть, евангелии, хат' 'Ασθήριον Οὐρβανόν). Но вся эта литература была уничтожена церковниками, и до нас дошло лишь несколько незначительных цитат, приведенных, вероятно, из вторых рук, Епифанием, Дидимом Александрийским и другими церковными писателями.

Не сохранились и сочинения современников, направленные против монтанистов. Евсевий приводит выдержки из трех таких сочинений, одно — Аполлония, написанное через 40 лет после появления ереси (V, 18, 1); имени другого автора Евсевий не называет. Третий — епископ Гиерапольский (во Фригии) Аполлинарий (IV, 27; V, 16). Поскольку Евсевий в своей «Истории церкви» ставил себе задачей дать не действительную историю, а назидательное чтение, он дает такие выдержки из источников, где содержится лишь ругань по адресу монтанистов.

Сохранившиеся, главным образом у Евсевия, Тертуллиана и Епифания, материалы рисуют ересь монтанистов, или катафригийскую ересь, как прямое продолжение раннего христианства I в.

Прежде всего, вопреки начинающему устанавливаться в церкви мнению, что время пророчества и харизмы прошло, а источником благодати является церковь в лице епископа, монтанисты сохраняли веру в «пророчество», в харизму, не связанную с церковным саном. Цитируемый Евсевием анонимный антимонтанист пишет: «В Мизии, сопредельной с Фригией, есть, говорят, селение, называемое Ардабау ('Αρδαβαῦ), по другим чтениям — 'Αρδαβαῖβ). Там при Грате, проконсуле Азии, некто по имени Монтан... пришедший в состоянии одержимости и исступления, начал говорить и высказывать странные вещи, пророчествуя вопреки обычаю, издревле переданному и преемственно сохраняющемуся в церкви... Он воздвигнул даже двух каких-то женщин и исполнил их лживым духом, так что и они, подобно вышеупомянутому (Монтану), говорили бессмысленно, странно и неуместно... Рассказывают многие, что и тот странный Феодот, который был первым как бы блюстителем так называемого у них нового пророчества, некогда впал в исступление и вверился духу лжи с тем, что тот вознесет его и возьмет на небо, но дух низверг Феодота и он жалким образом умер... Быв обличены во всем упомянутом и не находя более слов для своей защиты, они пытаются прибегнуть к мученичеству и уверяют, что у них было много мучеников и что это служит несомненным доказательством силы так называемого у них пророчества» (HE V, 16, 7—20).

«Новым пророчеством» называет учение монтанистов и цитируемый Евсевием (V, 19, 2) епископ антиохийский Серапион. Епифаний (Haer. 48) пишет также: «Эти так называемые еретики фригийские принимают все писания Ветхого и Нового завета и сходно учат о воскресении мертвых. Но они похваляются, что имеют пророка — какого-то Монтана и пророчиц Прискиллу и Максимииллу, внимая которым извратились умом. Об отце и сыне и святом духе думают одинаково с католической церковью, но отделились от нее... говоря: должно и нам дарования (*χαρίσματα*) принимать». «В оправдание того, что женщины у них поставляются в клир, они приводят то свидетельство, что сестра Моисея была пророчицей, а также говорят, что у Филиппа были четыре дочери прорицавшие»<sup>1</sup>. «Часто у них в церкви выходят семь каких-то дев в белых одеждах со све-

<sup>1</sup> Имеется в виду апостол Филипп. «Деян. ап.» XXI, 9.



тильниками и приходят пророчествовать народу. Изображая некий вид вдохновения, они создают соблазн для стоящего перед ними народа, заставляют всех плакать, как бы возбуждая в них жалость покаяния, проливая слезы и наружно как бы оплакивая жизнь человеческую» (49, 2).

Претензии на пророческий дар как основной признак монтанистов подчеркивает и Ипполит; его краткая характеристика монтанистов гласит: «Другие... фригийцы родом... введены в заблуждение женщинами Прискиллой и Максимилой, которых они считают пророчицами; на них сошел дух Параклета. До них они почитали пророком некоего Монтана. Имея от них бесчисленные книги, они заблуждаются, говоря, что через них они познали больше, чем из закона, пророков и евангелий» (Philos. VIII, 19). Веру в пророчество выдвигают как главное обвинение против монтанистов и позднейшие церковные писатели (например Philastr., Haer. 49).

С пророчеством связано учение монтанистов о параклете — «утешителе», неоднократно обещанном евангелием. Ев. Ио. XIV, 26 обещает: «Утешитель (параклет) же, дух святой, которого пошлет отец во имя мое, научит вас всему и напомнит вам все, что я говорил вам»<sup>1</sup>. В соответствии с общим духом своего учения монтанисты считали, что параклет уже явился и сообщил Монтану откровение божье.

Церковникам по этому пункту трудно было спорить с монтанистами, опиравшимися на авторитет евангелия, его можно было отвергнуть только вместе с евангелием. И действительно, нашлись такие ретивые противники монтанизма, которые принесли в жертву писания «Иоанна», в частности «Откровение Иоанна» приписали ересиарху Керинфу (HE VII, 25). На этой почве создалась новая ересь, которую Епифаний окрестил как секту «алогов», т. е. не принимающих Логоса (гл. 51). Но монтанисты не думали, повидимому, усматривать в параклете что-то новое. «Мы доказываем именно то, — пишет Тертуллиан, — что наше учение (о браке. — А. Р.) не ново и не заносное (extraneum), напротив, это — древнее и истинное учение, так что параклета надо считать скорее восстановителем, чем установителем» (restitutorem potius, quam institutorem. De monog. 4).

---

<sup>1</sup> Ср. XV, 26: «Когда же придет утешитель, которого я пошлю вам от отца». Подробно о параклете см. ев. Ио. XVI, 7—14.

Признавая харизму и пророчество, монтанисты, естественно, должны были отвергать устанавливавшийся в то время тип организации церкви с монархическим епископатом. Здесь, повидимому, кроется причина бешеной ненависти церковников к монтанистам, хотя антимонтанисты, цитируемые у Евсевия, прямо об этом не говорят. В этом отношении очень ценно сообщение Иеронима (*ad Marcellian*, 41): «Во-первых, мы расходимся в правиле веры: мы помещаем отца и сына и святого духа каждого в отдельном лице, они, следуя Савелию, втискивают троицу в одно лицо. Мы хоть и не домогаемся второго брака, но разрешаем его... Они до такой степени считают преступным повторный брак, что поступивший таким образом считается у них прелюбодеем. Мы согласно преданию соблюдаем один сорокадневный пост... они устраивают три сорокадневных поста в год, как если бы три спасителя пострадали... У нас место апостолов занимают епископы, у них епископы на третьем месте, а первое место занимает патриарх города Пепузы во Фригии, а второе — так называемые *соепонес*<sup>1</sup>, и таким образом епископы скатываются на третье, почти последнее место». Такая организация монтанистов сохранилась еще в VI в., как видно из указа Юстиниана от 530 г.

Мы видели, что как раз в то время, когда возгорелся спор между официальной церковью и монтанистами, совершался процесс консолидации епископальной церкви, и это было, надо полагать, ближайшей причиной ожесточенной борьбы против монтанистов, в которую были вовлечены все христианские общины того времени.

Продолжая линию раннего христианства в вопросе о харизме и об организации церкви, монтанисты сохраняли также веру в близкое второе пришествие. Аполлоний у Евсевия (V, 18, 2) пишет, что Монтан «Пепузу и Тимион, небольшие города Фригии, называл Иерусалимом, намереваясь собрать туда людей из всех стран». Несколько подробнее об этом сообщает Елифаний (48): «Они также чтут некоторое запустевшее место во Фригии, некогда называвшееся городом Пепузой, который ныне сравнился с землей, и говорят, что туда нисходит небесный Иерусалим. Поэтому они сюда уходят и совершают на этом месте ка-

<sup>1</sup> *Соепонес* — латинская транскрипция упоминаемого в CJ I, 5, 20 греческого термина *κοινωνοι* — товарищи, сообщники.

кие-то таинства и, как думают, священнодействуют». «Говорят, и доныне там на месте посвящают в таинство некоторые, как женщины так и мужчины, чтобы, пребывая там, узреть Христа». И Филастрий повторяет (Haer., 49), что «они именуют Иерусалимом свой город во Фригии Пепузу, где провел свою пустую и бесплодную жизнь Монтан и где совершается мистерия учеников и ужасная мистерия с ребенком»<sup>1</sup>.

Судя по намеку Епифания (48, 14), монтанисты бросали свои дома и уходили навстречу небесному Иерусалиму, как это еще в XIX в. делали адвентисты. Мы имеем и другие сообщения о такой страстной жажде конца света. По сообщению Ипполита (in Dan. IV, 19), один епископ в Понте имел видение, что через год наступит конец света. Он стал вести соответствующую пропаганду, нашедшую живой отклик в народе. Люди стали проводить дни и ночи в церкви; в ожидании второго пришествия они забросили все дела, крестьяне продавали за бесценок землю. Такой же случай имел место в Сирии: под влиянием агитации епископа, предвещавшего конец света, люди бросали свое имущество и уходили в горы «навстречу Христу»<sup>2</sup>. Что ожидание скорого второго пришествия в Пепузе было одним из существенных пунктов монтанистского учения, показывает установившееся за ними прозвище «пепузитов». Еще в указе 428 г. (CJ I, 5, 5) мы читаем: «Montanistae seu Priscillianistae vel phryges vel pepuzitae».

Ожидание скорого прихода сил небесных резко отличает монтанистов от ортодоксальной церкви. Последняя делала ставку не на светопреставление, не на гибель империи, а на дальнейшее ее развитие. Правда, христианская церковь тогда еще не ставила себе задачи занять первенствующее положение в империи. Цельс упрекает христиан в том, что они чуждаются общественно-политической жизни (VIII, 73—76). Но принцип организации церкви, установление ее догматов и обрядов идут в направлении, облегчающем впоследствии слияние ее с бюрократическим аппаратом империи, в направлении освящения и религиозного оправдания существующего строя, приспособления к

<sup>1</sup> Так же, как римляне приписывали христианам ритуальные убийства детей («триестовы пиршества»), христианская церковь возводила этот навет на разных сектантов и вообще инаковерующих.

<sup>2</sup> H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Lpz. 1912, т. II, стр. 45.

потребностям мировой империи, нуждавшейся в мировой религии. С этой точки зрения монтанисты, отвергавшие мир здешний и жаждавшие немедленного переустройства его при помощи сил небесных, были опасными для церкви еретиками. Здесь был спор не о догматах. Для церкви стоял вопрос — быть ли христианству мировой религией или нет, и здесь компромисс был невозможен.

Вместе с тем монтанизм, неприемлющий мира, объявляющий ему войну, хотя только в мечтах, таил в себе зародыш активного протеста против римских «мировых порядков». При благоприятных условиях он мог принять характер политического движения, прямо направленного против существующего общественного строя. Вот почему, хотя в отношении основных догматов монтанисты стояли на ортодоксальной точке зрения, христианские императоры в своих указах против ересей особо выделяют ересь монтанистов как наиболее опасную.

Ожидания сошествия небесного Иерусалима, конечно, не сбылись. Но в таких случаях фанатики не отказываются от своей веры. Они лишь объясняют «отсрочку» недостатком веры, слабой борьбой с греховностью, «неподготовленностью» людей к вступлению в царство божье. Поэтому монтанизм мог просуществовать в ожидании близкого конца несколько столетий.

Те же настроения монтанистов, которые питали в них веру в сошествие небесного Иерусалима, отразились в их проповеди аскетизма. Мы уже отметили сообщение Иеронима об отрицательном отношении монтанистов ко второму браку и о введении усиленных постов. О том же пишут и более древние авторы. Аполлоний (HE V, 18,2) сообщает о Монтане, что он «учил расторгать браки и издавал законы о постах». У Епифания мы находим (48,14): «многие из сих ересей возбраняют жениться, завещают удаляться от брашен, побуждая к этому не ради строгости жизни, не ради высшей добродетели, наград и венцов, а напротив того, думая, что Христос гнушался этого». Тертуллиан, прикнувшийся, если не организационно, то идейно, к монтанистам, в ряде своих произведений пропагандирует строгий аскетизм.

Вопрос о втором браке или безбрачии имел серьезное значение для церкви не как вопрос принципиальный, а как вопрос тактики. Ригоризм в этом случае мог оттолкнуть язычников от христианства и задержать распространение

христианства, а церковь охотно готова была поступиться любым догматом, чтобы увеличить свою мощь и влияние.

Таким же вопросом тактики было отношение церкви к требованию монтанистов соблюдать большее количество строгих постов, не скрываться от гонений и мученичества. Ведь принципиально церковь не могла возражать против аскетизма. Она сама восхваляла всякого рода воздержание; но она считала аскетизм уделом немногих, удостоившихся особой благодати, и не находила возможным объявить аскетизм нормой поведения для рядовой массы верующих.

Мы имеем указание еще на одну черту, унаследованную монтанистами от первоначального христианства, в указе Юстиниана против этой ереси (CJ I, 5, 20): «Предписываем также запретить их бесстыдные общие трапезы (*συσίτια*) и нечестивые, осужденные совместные пиршества» (*συνπύσια*). С этим, вероятно, находится в связи сообщение Аполлония у Евсевия V, 18, что «носящие у них имя пророков и мучеников просили милостыни не только у богатых, но и у бедных, сирот и вдов». Очевидно, это были «членские взносы» не только на содержание клира и на расходы по богослужению, но и для совместных трапез и пиршеств. В этом выражалась известная демократичность богослужения. В то время как в официальной церкви богослужение стало совершаться уже только клиром, а миряне лишь присутствовали на нем, монтанисты продолжали старую практику общинного богослужения с совместными трапезами. Пример утраквистов, выдвигавших «причащение под обоими видами» как политический лозунг, показывает, что в сисситиях монтанистов могла отразиться демократическая тенденция этой секты.

Борьба церкви против монтанистов была решительной схваткой возобладавшего христианского течения с проводниками линии первоначального христианства. Борьба была серьезная и жестокая. В одном из немногих сохранившихся монтанистских текстов Максимилла говорит: «Меня гонят, как волка от овец; я не волк, я слово и дух, и сила!» (HE V, 16, 17). По словам евсевиена анонима, монтанисты называли церковников «убийцами пророков» — *προφητοφόνους* (HE V, 16, 17). Там, где монтанисты были сильны, они оказывали сопротивление попыткам подавить ересь. «Зотик... осведомившись, что Максимилла выдает себя за пророчицу в Пелузе, старался обличить действовавшего в

ней духа, но встретил сопротивление со стороны единомыслящих с ней людей...» (HE V, 18, 13). «...блаженный Сотас, епископ анхиальский, хотел было изгнать нечистого духа Прискиллы, но лицемеры не допустили его» (ib., V, 19, 3). Упомянутый выше указ Юстиниана специально выделяет монтанистов, устанавливая против них более суровые санкции. Суровое постановление против монтанистов, запрещающее им на всей римской земле устраивать богослужебные собрания и молиться, издано в 482 г. (CJ I, 5, 5 = Cod. Th. XVI, 5, 65).

Борьба с монтанистами затмила даже лионское гонение, и «лионские мученики» приняли в ней участие. «Галльские братья высказали осторожное и весьма ортодоксальное суждение о них, обнаружив также различные письма прославившихся у них мучеников, которые они написали братьям в Азии и Фригии, сидя еще в тюрьме. Они отправили также посольство к тогдашнему римскому епископу Элевтеру ради мира между церквами» (HE V, 3). В отрывке из сочинения анонимного антимонтаниста, приведенном у Евсевия (V, 16, 10), рассказывается: «Многие из верных в Азии и из многих мест в Азии собрались по этому поводу, исследовали эти новые речи, объявили их нечестивыми и осудили ересь, так что они были извергнуты из церкви и не допущены к общению». Возможно, что именно отсюда проникло сообщение в Liber synodicus (IX в.) о соборе в Гиераполе, осудившем «ложных пророков Монтана и Максимиану»<sup>1</sup>. Во всяком случае весьма правдоподобно, что ересь монтанистов, взбудоражившая все христианские общины, вызвала необходимость в совместном обсуждении создавшегося положения, и таким образом впервые в истории церкви появляются поместные соборы.

Первым очагом ереси была Фригия, где имелись исторические предпосылки для распространения ереси и материал для нее в экстатическом культе фригийской великой матери — Кибелы. Но условия, благоприятные для «фригийской ереси», были не в одной Фригии. Эта ересь быстро нашла адептов не только в соседних областях Малой Азии, но и в Африке, и на Балканах, и в Галлии, и в самом Риме. Жестокие репрессии не могли окончательно задушить ересь, и еще в VIII в. византийский император

<sup>1</sup> См. Hefele, Conciliengeschichte, I, стр. 69 сл.

Лев III издает против монтанистов указы, стремясь обратить их на путь истинный.

После разгрома монтанистов и их изоляции от церкви у них появились, повидимому, новые, догматические разногласия с церковью.

Так, в надписи IV в. в Маскуле, в Нумидии, *domesticus Flavius Aius* сообщает о выполнении обета «во имя отца и сына и господа Монтана<sup>1</sup>».

Однако дело было не в одних только догматических разногласиях: расхождения были гораздо более глубокие. Церковь вступила на путь примирения с действительностью. Но в провинциях, подвергавшихся особенно жестокой эксплуатацией со стороны «собственных» местных эксплуататоров и особенно сильно страдавших от действия «трех рычагов», которыми Рим сводил все к одному уровню, несомненно, сохранились живые силы, не склонные искать утешения в загробном мире. Не у всех неприятие действительности выливалось в прямые революционные действия. Но всюду находились люди, не желавшие мириться с действительностью, хотя и неспособные организованно против нее бороться.

К таким группам населения провинций принадлежали монтанисты. Ненависть к римским «мировым порядкам» вылилась у них в жажду чудесного близкого спасения здесь на земле, в веру в сошествие Христа и победу над «супостатами». Протест против политики церкви выразился в пропаганде первенства пророчества над благодатью священства, в непризнании главенства епископа, в противопоставлении демократического строя христианских общин складывающемуся монархическому епископату с централизованным клиром, в сохранении демократического богослужения с общинными трапезами, в провозглашении аскетических идеалов, в крайнем ригоризме, не допускающем примирения с действительностью, приспособления к ней.

Монтанизм и подобные ему ереси имели глубокие социальные корни, и победа церкви над монтанизмом в конце II в. не была окончательной. Тертуллиан в III в. проповедует аскетические идеалы монтанистов, а в карфагенской надписи (CIL VIII, 25045) община объявляет наказуемым вступление во второй брак. В письме к Киприану

---

<sup>1</sup> P. de Labriolle, *La crise montaniste*, P. 1913, стр. 472.

Фирмилиан, бывший при Александре Севере епископом Кесарии в Каппадокии, пишет, что по вопросу о признании или непризнании крещения, совершенного еретиками, церковники собрались «из Галатии и Киликии и других ближайших областей на соборе в Иконии». У некоторых «возникло сомнение относительно крещения тех, которые хотя признают новых пророков, однако знают, повидимому, того же, что и мы, отца и сына. Но мы, рассмотрев этот вопрос со всем тщанием, на соборе в Иконии постановили вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне церкви» (С у р г., ер. 75). Таким образом, еще около 230 г. монтанизм пользовался значительным влиянием в Азии.

Расправа церкви с монтанистами означала ее окончательный разрыв с первоначальным христианством. Но и в том виде, какой приняло официальное христианство в III в., оно сохраняет те черты, которые позволили ему стать мировой религией. Оно сохраняет культ абстрактного человека, хотя развивающаяся мифология Иисуса приспособляет его образ к привычным верованиям рядовой массы, наделяя Христа все в большей мере конкретными человеческими чертами. Христианская церковь попрежнему ведет свою пропаганду среди всех народов без различия, проповедуя идею космополитизма. Христианство окончательно порывает связь с иудейством, которую еще признавал автор «Откровения Иоанна», и принимает существующий социальный строй, призывая верующих мириться с ним, но оно продолжает отрицать старый мир как «языческий». Практически это означало отрицание старой формы общества, на которую продолжала опираться идеология эпохи империи. Поэтому христианская церковь вплоть до своей победы сохраняла воинственный дух.

### **Борьба с иудео-христианством**

Если борьба с монтанизмом означала отход от позиций первоначального христианства, то совершенно иной смысл имела борьба с иудаизмом и иудео-христианством. Связь с иудаизмом решительно противоречила основной линии христианства как религии, обращавшей свою проповедь ко всем народам. Поэтому уже очень рано возник конфликт между иудео-христианами и христианами из язычников, отраженный в легендах о борьбе между апостолами Петром и Павлом.



Иудео-христианство было преходящим, временным этапом в истории христианства. Оно было лишь сектой в иудаизме и имело так же мало шансов стать мировой религией, как и бесчисленные другие старые религии того времени. Но потребовалось значительное время, чтобы организационно и идейно отойти от иудаизма, в недрах которого христианство возникло.

Вначале пропаганда велась только среди евреев. «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мтф. X, 5—6). «Не успеете обойти городов Израилевых, как придет сын человеческий» (Мтф. X, 23). «Когда сядет сын человеческий на престол славы своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мтф. XIX, 28). Наряду с этим в новозаветной литературе пробивается тенденция к ведению пропаганды среди всех народов: «И во всех народах прежде должно быть проповедано евангелие (Мар. XIII, 10); «И проповедано будет сие евангелие царства по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мтф. XXIV, 14, ср. XXVI, 13; VIII, 11; XXVIII, 19; Ио. X, 16; XII, 20 сл. и др.) Окончательный поворот в этом вопросе сформулирован в «Деян. ап.» XXVIII, 28; «Да будет вам известно, что спасение божие послано язычникам: они и услышат».

Такая же двойственность замечается и в павловых посланиях; Павел определенно выводится как «апостол язычников», неоднократно повторяющий, что «нет эллина и иудея». Но и Павел молится в синагоге («Деян. ап.» XIII, 14), совершает обрезание (XVI, 3), старается не застрять в дороге, чтобы поспеть ко дню пятидесятницы в Иерусалим (XX, 16).

Но отход от иудейства совершался неуклонно. По сообщению Евсевия в «Хронике» под 17 годом Адриана, христиане не приняли участия в восстании Бар-Кохбы, за что подверглись с его стороны преследованию (ср. Юстин, Апол. 1, 31). К середине II в. христианство уже выступает как совершенно самостоятельная религия, отвергающая не только иудаизм, но и иудео-христианство. «Ок. 140 г. полный переход христианской религии к язычникам и отход от иудейства был завершен»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> А. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Lpz. 1906, т. I, стр. 61.

Христианство заимствовало от иудаизма ряд идей, обрядов, учреждений. Центральная фигура новой религии—Иисус Христос—одна из модификаций еврейского мессии. Христианский бог-отец — это еврейский бог Ягве, лишившийся собственного имени, смешавшийся с единым богом вульгаризированной греческой философии. Очень важную роль в христианской пропаганде не только среди иудеев, но и среди язычников играла еврейская библия, импонировавшая своей древностью. При организации культа и богослужения христиане обратились в первую очередь опять-таки к иудейской религии. Характер христианских общинных собраний напоминает богослужение в еврейской синагоге; здесь исполняли ветхозаветные псалмы, рассказывали и толковали те или иные тексты, предания, мифы, касающиеся Христа и его спасительной миссии. Суббота была заменена воскресеньем, но сохранился именно недельный праздник. Первым христианским праздником была пасха, заимствованная из иудейской религии, хотя она и заполнилась новым содержанием, для которого главный материал дали языческие мифы о страдающих, умирающих и воскресающих богах.

Но все иудейские элементы были переработаны христианством таким образом, что родство с иудаизмом стало лишь формальным. По существу христианство включалось в греко-римский мир идей, так как именно греко-римский мир ему предстояло завоевать.

В середине II в. идет еще полемика с иудеями, образец которой представляет написанное около 160 г. Юстином сочинение «Беседа с Трифоном иудеем».

Юстин в молодости изучал философию, но ни стоики, ни перипатетики, ни пифагорейцы его не удовлетворили; он примкнул было к платоникам, но и здесь не нашел утешения. За Юстином упрочилось прозвище «философа» без достаточного основания. Если верить его сообщению во введении к «Бес. с Трифоном», то он перипатетиков и не слушал, так как они требовали высокого гонорара, а пифагорейцы отпугнули его тем, что предложили ему предварительно заняться музыкой, астрономией и «геометрией» (математикой).

Аргументация Юстина сводится к трем основным пунктам: 1) специфическая иудейская обрядность должна быть отменена, так как соответствующие библейские предписания потеряли силу после появления нового завета; 2) все

библейские мессианские пророчества имеют в виду Иисуса, на котором оправдались обетования бога; почитание Иисуса не противоречит библии; напротив, вера в воплотившегося сына божьего — единственная истинная вера; 3) только христиане—избранный народ божий, через них возведенное торжество истинной религии во всем мире получило реальное осуществление.

В своей полемике Юстин остается на почве библейской традиции, но он уже противопоставляет христиан как язычникам, так и иудеям; последние были лишь переходным звеном к раскрытию «истинной» религии — христианства. Позднее христиане так и называли себя *tertium genus* — третий род (*Tert., Scorp. 10*).

Повидимому, в таком же роде велась полемика и в не дошедшем до нас «Споре Паписка и Язона», о котором Цельс (*IV, 52*) говорит, как «о достойном, не смеха, а скорее жалости и негодования». Автором этого произведения, на основании сообщения Евсевия, был Аристон из Пеллы; написано оно, вероятно, около 140 г. Интересно, что и Цельс свое «Правдивое слово» начинает в форме выступления иудея против христиан.

В полемике с иудеями христиане применяли прием, известный уже из евангелий, но, так сказать, в обратном направлении: евангелисты составляли «биографию» Иисуса на основании библии, сочиняя ту или иную подробность, «дабы исполнилось реченное», а вслед за ними богословы в свою очередь использовали евангельские мифы для доказательства того, что на Иисусе исполнились предсказания пророков. При таком положении вещей у христиан не было оснований отказываться от библии. Более того, греческая библия — Септуагинта — стала рассматриваться как чисто христианская, в нее был включен ряд произведений, не принятых в еврейский канон, а иудеи для своих надобностей изготовили новые греческие переводы (Аквила, Теодотион).

Что касается иудео-христиан, то эта ранняя форма христианства была обречена, естественно, на исчезновение, ибо христианство было несовместимо с какими бы то ни было национальными религиями. Среди иудео-христиан еще во II в. преобладали, повидимому, первоначальные демократические настроения, презрение к богатству. Из «Евангелия от евреев» сохранился отрывок, в котором доказывается невозможность спасения для богача, если он не отка-

жется от своего богатства: «ведь написано в законе: возлюби ближнего твоего, как самого себя. А вот многие братья твои, сыны Авраама, покрыты навозом, умирают от голода, дом же твой наполнен многим добром, и ничего из него не попадает на долю их... легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому в царство небесное».

Одна из иудео-христианских сект именовала себя эбионитами, от еврейской *ebion* — «нищий». Эбиониты имели свое евангелие, отличное от евангелия от Матфея, но к нему, вероятно, восходящее. Они пытались отойти от традиционного иудаизма, отвергнув «книги пророков», приняв в основном новое, христианское богословие; но они сохраняли верность некоторым иудейским обрядам (обрезание, суббота), продолжали считать евреев богоизбранным народом и не признавали апостольской миссии Павла.

Вероятно, эбионитов имеет в виду Юстин, когда вкладывает в уста Трифона вопрос: «могут ли спастись те, кто желает соблюдать закон Моисея и установленные законом обряды, но в то же время верует в распятого Иисуса Христа и признает его помазанником божьим, который будет судить всех людей» (*Dial. с. Tryph.* 49).

Другая иудео-христианская секта — секта назареев, о которых сведения в источниках противоречивы и сбивчивы; различия между эбионитами и назареев были незначительны. Назареи были менее привержены «закону» и допускали девственное рождение Иисуса, отрицаемое эбионитами. В частности, эбиониты правильно переводили в тексте Ис. VII, 14 древнееврейское *alma* словом *ya'vna* — «молодая женщина», а не *parθένος* — «дева». Так перевел, в частности, Симмах, давший вообще новый перевод всего «Ветхого завета» (начало III в.).

К иудеям примыкала и малоисследованная секта элкеситов, или элкеситов. Основатель этой секты Элксей (Алексей?) ссылаясь на пророческую книгу, полученную им от ангела ростом в 24 мили и шириною от одного плеча до другого в 6 миль; то был сын божий; его сопровождало такого же роста женское существо — дух святой. Содержание учения Элксея, переданное Ипполитом (*Philos.* IX, 13—17), полно элементов мистики и магии. Его объединяет с эбионитами отрицание непорочного рождения Иисуса, непризнание пророческих книг и апостола Павла. Сохранившаяся от элкеситов магическая формула (*Елиф.* XIX, 4) до сих пор не расшифрована. Около 220 г. Алкивиад из

Апамен привез в Рим священную книгу Элксея, но его пропаганда успеха не имела.

Наступившая после поражения Бар-Кохбы реакция привела к резкому падению пропаганды иудаизма, к усилению религиозной обособленности иудеев, к стремлению установить в еврейских общинах диаспоры номократию — господство «закона» (торы) в лице его знатоков и толкователей, талмудистов. Иудаизм перестает претендовать на роль мировой религии. При этих условиях и иудео-христианство постепенно сходит на-нет; незначительные группы иудео-христиан продолжают существовать, особенно на Востоке, но они уже серьезной конкуренции для христианской церкви не представляют. Ориген в своем толковании текста «Откр. Ио.» XIV, 1 сл. относительно 144 000 иудеев говорит, что здесь не следует иметь в виду иудеев или иудео-христиан, так как вряд ли можно предположить, что существует 144 000 иудео-христиан<sup>1</sup>.

Последним серьезным выступлением церкви против традиций иудаизма был «спор о пасхе».

Христианство при своем возникновении отрицало всякую обрядность. Однако религии без культа не бывает. Не отрицая обрядности принципиально, христианство отвергало специфическую обрядность, связанную с той или другой народностью, с племенными традициями. Оно вырабатывало свою обрядность, которая, ломая старые перегородки, разделявшие приверженцев разных религий, создавала условия для их объединения в общей для всех религиозной практике.

Само собой разумеется, новый, христианский культ складывался из элементов, имевшихся в готовом виде в старых религиях того времени. Но эти элементы объединялись в христианстве в иной связи, получали новое идеологическое обоснование.

Отталкиваясь на первых порах от иудейской обрядности, христиане вкладывали в нее новый смысл и новое содержание. В частности, от иудейской религии христианство унаследовало праздник пасхи, но этот праздник получил здесь совершенно новое содержание. Даже само слово «пасха» — арамейский вариант еврейского «песах» — стали сблизать с греческим πάσχειν — «страдать». Пасха стала праздником страданий («страстей»), смерти и воскресения

<sup>1</sup> А. Нагпакк, ук. соч., т. II, стр. 83.

Иисуса, все детали которого были заимствованы из эллинистических мистерий умирающих и воскресающих богов<sup>1</sup>.

«Отцы церкви» не могли не видеть тождества между обрядностью христианской пасхи и языческих мистерий. Фирмик Матерн (*de err. prof. rel.* XXII, 1) приводит описание языческой мистерии — Аттиса или Адониса, во всех подробностях совпадающей с пасхальным богослужением: «В некую ночь кладут на ложе на спине изображение и группами поочередно его оплакивают. Затем, когда все насытятся искусственным плачем, вносят свет: тогда жрец помазывает всех, кто плакал, а совершив помазание, жрец медленным шопотом произносит: воспряньте, мисты, бог спасен, и вам спасенье будет от трудов». После этого начинаются радостные клики и ликование.

Церковники объясняли такое совпадение христианской и языческой обрядности кознями дьявола: «Дьявол считал своим долгом извращать истину и всячески старается в мистериях ложных богов подражать святым обрядам христианской религии» (*Tert., Praescr. haer.* 40). Другими словами, христианский апологет хочет представить дело так, что язычники заимствовали свои обряды у христиан. Еще дальше идет Ипполит (*in Dan.* IV, 19), который, отмечая, что дьявол подражает христианам в мистериях и в культе, приходит даже к выводу, что тот же дьявол создал мировую Римскую империю в подражание вселенской церкви<sup>2</sup>.

Хотя, таким образом, христианская пасха сохранила от еврейской только название и наполнилась новым содержанием, дата ее совпадала с датой еврейской пасхи. Церковь постаралась и в этом вопросе эмансипироваться от иудаизма. Уже в 1 Кор. V, 7 предлагается: «Очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо пасха наша, Христос, заклан за нас». Агнец-мессия своей смертью искупил грехи людей и этим обеспечил им спасение и раз навсегда заменил собою пасхального агнца.

Когда во II в. были написаны евангелия, содержащие «биографию» Иисуса, его смерть и воскресение были приурочены к еврейской пасхе. Правда, евангелисты, во всем противоречащие друг другу, и здесь не спелись. По ев. Ио. казнь Иисуса произошла 14 нисана, по остальным — 15 ни-

---

<sup>1</sup> Описание этих мистерий см. Н. Румянцев, *Языческие христы*, М., 1929.

<sup>2</sup> А. Гарнак, *ук. соч.*, т. I, стр. 224.

сана. В середине II в. возникли споры относительно дня празднования пасхи; если не считать тех иудео-христиан, которые продолжали справлять попрежнему иудейскую пасху, наметились два основных течения в этом вопросе. Одни общины праздновали день мнимой казни Иисуса, другие — день его мнимого воскресения; при этом большинство христианских церквей настаивало на необходимости справлять пасху обязательно в «день солнца» — воскресенье, другие, особенно на Востоке, считали, что пасху надо справлять 14 нисана, независимо от дня недели, на который приходится это число.

Позднее дело осложнилось тем, что в языческих религиях праздник смерти и воскресения бога-спасителя приурочивался обычно ко дню весеннего равноденствия, которое может наступить и до и после 14 нисана.

Спор между сторонниками празднования пасхи обязательно в воскресенье и квартодециманами, сторонниками 14-го числа, принял острые формы уже в середине II в. Евсевий (HE, V, 24, 16) приводит сообщение Иринея о том, что Поликарп отправился в Рим к епископу Аникету, чтобы договориться относительно порядка празднования пасхи и предшествующего ей поста; но епископы не договорились и остались каждый при своем. Приблизительно в 167 г. разгорелся спор среди малоазиатских церквей о том, праздновать ли пасху 14 или 15 нисана, при этом квартодециманы были осуждены, как приверженцы иудейской ереси.

В правление Коммода, в конце II в., по сообщению Евсевия (V, 23, 2) «происходили соборы и собрания епископов по этому поводу, и все единогласно в церковном послании, разосланном повсюду, опубликовали церковное решение, чтобы ни в какой другой день, кроме дня господня, не совершалась мистерия воскресения из мертвых господя и чтобы мы только в этот день соблюдали прекращение пасхального поста. Еще и теперь находится в обращении послание собравшихся тогда палестинцев, во главе которых стояли Феофил, епископ Кесарийской церкви, и Нарцисс, епископ Иерусалимский. Другое послание по тому же вопросу исходит из Рима, подписанное епископом Виктором; также есть послание епископов Понта, со старшим Пальмой во главе, и галльских церквей, где епископом был Иринея; и еще от церквей в Осроене и тамошних городов, и отдельно от Вакхила, епископа Коринфской церкви, и многих других».

В Азии в то же время собрался собор под руководством Поликрата Эфесского. Ссылаясь на ряд авторитетов, Поликрат в своем послании настаивает на праздновании пасхи 14 нисана; угрозы он не боится, ибо сказано: «Надо повиноваться больше богу, нежели человекам». В ответ на это римский епископ Виктор (189—198) попытался было отлучить непокорных азиатов, но «не всем епископам это понравилось» (НЭ V, 24). Спор остался нерешенным, азиатские церкви продолжали, по видимому, оставаться кварталдециманами.

Осложнившийся затем расхождением в астрономических расчетах (в связи с весенним равноденствием и полнолунием), спор тянулся в течение столетий и был предметом специального обсуждения еще на Никейском соборе в 325 г.

Спор о пасхе был наиболее ожесточенным спором между христианством и иудаизмом после консолидации христианской церкви в конце II в. Но хотя спор шел о праздновании иудейской по своему происхождению пасхи, иудейская догматика здесь уже не фигурировала; дискуссия велась уже на почве христианской догматики; обе стороны видели в пасхе праздник смерти и воскресения Иисуса и ни в какой мере не связывали его ни с исходом древних евреев из Египта, ни с иудейским мессианизмом. В конце концов кварталдециманы, как и прочие так или иначе в какой-нибудь мере связанные с иудаизмом течения, были признаны еретическими и подверглись репрессиям.

### Борьба с гностицизмом

Христианская церковь без особого труда справилась с иудео-христианством, которое не имело под собою социальной базы и стремилось сочетать новую, мировую религию со старыми формами религии, не соответствовавшими новым общественным условиям. Гораздо серьезнее была борьба с другим христианским течением, гностицизмом, который также представлял попытку создать религию, приемлемую для всего греко-римского мира, и был поэтому серьезным конкурентом «правоверного» христианства.

Церковь старательно уничтожала все произведения гностиков, которые поэтому дошли до нас лишь в случайных, порой весьма скудных отрывках. Но известно, что гностики развили усиленную литературную деятельность. Извест-



ны, большей частью лишь по названию, гностические евангелия (Евы, Марии, Иуды, Фомы, Филиппа, Варфоломея), апокалипсисы (Адама, Никофея, Зороастра, Авраама и др.), «Деяния» (Петра, Андрея, Фомы и др.), гимны, псалмы, оды. Гностики выступали и с богословскими трактатами, писали комментарии к «священным книгам» и собственные «книги тайн».

Из всей гностической литературы в более или менее целом виде до нас дошли: «Письма Птолемея к Флоре» (у Епифания, 33, 3—7); *Pistis Sophia*, сохранившаяся на коптском языке и изданная впервые в 1851 г.; «книги Иегу», изданные по Брюсовскому коптскому папирусу в 1892 г.; сборник гностических произведений в коптской рукописи V в., найденный в 1896 г. и содержащий «Ев. Марии», «Премудрость Иисуса Христа» и «Деяния Петра» (рукопись до сих пор не издана); гимн наасеев (офитов), сохранившийся в *Philosophoumena* Ипполита; «Оды Соломона», изданные впервые с сирийского перевода Рендель Харрисом в 1909 г.<sup>1</sup>

«Гносис» означает по гречески «познание», но гносис меньше всего был действительным знанием. Во-первых, у гностиков речь идет о познании не действительности, а бога; во-вторых, гносис означает скорее некое психическое состояние, чем познавательный процесс: «познание» достигается не путем изучения, а путем откровения, благодаря ниспосланному богом дару интуиции. Поэтому в «магическом папирусе» Мимо молитва обращается к божеству, «дающему мне жизнь, здоровье, благополучие, богатство, хороших детей (*εὐτεχνία*), познание (*γνώσις*), благообразие, красоту» и т. д.; молящийся просит даровать ему «разум, слово и гносис; разум, чтобы мы тебя уразумели, слово чтобы мы тебя призывали, гносис, чтобы мы тебя poznали»; гносис нередко отождествляется с благочестием<sup>2</sup>, познание означает слияние с божеством.

---

<sup>1</sup> Отрывки из не дошедших до нас гностических произведений собраны у Ad. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums* Lpz., 1884. См. также Bardenhewer I, 315—347, где указаны основные издания и комментарии. Об «Одах Соломона», см. J. Rendel Harris, *The Odes and psalms of Salomo*, 1909; G. Kittel, *Die Oden Salomos*, 1914; S. Reinach, *Les Odes de Salomon. «Cultes, mythes et religions»*. IV; Древис, *Происхождение христианства из гностицизма*, М., 1930, стр. 117 сл.

<sup>2</sup> R. Reitzenstein, *Poimandres*, Lpz. 1904, стр. 55.

В Лондонском магическом папирусе (Kenyon I, 116) мы читаем: «Войди в меня, Гермес, как зародыш в лоно женщины... я знаю твое имя, воссиявшее на небе, я знаю и все образы твои, знаю, какое твое растение *ηλολλα ετεβενθωητ*<sup>1</sup>, я знаю и твое дерево *εβενουου*. Я знаю тебя, Гермес, кто ты и откуда ты и какой твой город. Я знаю твои варварские имена и твое истинное имя, начертанное на священной стене в храме в Гермуполе, откуда ты родом. Я знаю тебя, Гермес, а ты — меня. Я—ты, а ты—я».

То же мы находим и в Лейденском папирусе, одном из тех, о которых упоминает Энгельс в характеристике суеверий эпохи возникновения христианства: «Войди в мой разум и в мои мысли на все время моей жизни и исполни все желания моей души, ибо ты — я, а я — ты; что я скажу, пусть всегда свершается. Ибо я храню твое имя как талисман (*φυλακτηριο*) в моем сердце»<sup>2</sup>.

Гностицизм возник и развился в то время, когда «...даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическое смешание грубейших суеверий различных народов принималось без всяких околичностей и дополнялось благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда виднейшую роль играли чудеса, экстазы, видения, привидения, гадание о будущем, изготовление золота, каббала и прочая мистическая чепуха»<sup>3</sup>.

Гностицизм не представляет собою единой системы. Среди гностиков было не меньше различных течений и сект, чем в ортодоксальном христианстве, и оттенки порою настолько незаметны, что трудно иной раз отделить одну секту от другой и от признанного впоследствии ортодоксальным церковного учения. Последнее тем более трудно сделать, что гностицизм был не только побежден, но в некоторой степени усвоен официальным христианством, и его влияние можно проследить даже в канонической литературе — евангелиях (особенно ев. Иоанна) и павловых посланиях.

Христианские гностики пытались соединить христиан-

---

<sup>1</sup> Бессмысленные магические звукосочетания (*voces mysticae*) часто вставляются в магические тексты.

<sup>2</sup> R. Reitzenstein, ук. соч., стр. 17—20; A. Dieterich, *Абрахас*, стр. 176.

<sup>3</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 416—417.

скую религию с эллинскими философскими спекуляциями и тем придать более универсальный характер своей религии. Именно поэтому гностики обычно отвергают самым решительным образом еврейскую Библию и ее бога Ягве. «Некто Кердон, заимствовавший учение от симониан и пришедший в Рим при Гигине, который по порядку от апостолов был девятым епископом, учил, что бог, проповеданный законом и пророками, не есть отец господина нашего Иисуса Христа» (Иринея I, 27). «Некто Керинф, наученный в Египте, учил, что мир сотворен не первым богом, но некоей силой, далеко отстоящей от этого первоначала, и не знает того бога, который превышает всего. Иисус, говорит он, не был рожден от девы — это ему казалось невозможным, но, подобно всем людям, был сын Иосифа и Марии и отличался от всех справедливостью, благоразумием и мудростью. После крещения на него сошел от того первоначала Христос в виде голубя; после этого он возвещал неведомого отца и творил чудеса; под конец Христос отлетел от Иисуса, и Иисус пострадал и воскрес, Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданиям» (Иринея I, 26).

Уже у этих ранних гностиков мы находим ряд признаков, характерных для гностицизма: пренебрежение к библейскому богу-отцу, отказ принимать евангельские сказки во всей их наивной простоте, признание неких промежуточных инстанций между верховным богом и Иисусом (Христос у Керинфа — отдельное от Иисуса божественное лицо).

Идеи, встречающиеся в неразвитом виде у Кердона, Керинфа, Менандра и других ранних представителей гностицизма, развил «ересиарх» Маркион, который оказал огромное влияние на христианскую литературу, богословие и культ. Ему христианские апологеты уделяют в своих опровержениях ересей больше всего внимания. Тертуллиан написал большое произведение «Против Маркиона» в пяти книгах. Известны — в отрывках или лишь по названию — специальные сочинения против Маркиона, написанные Юстином, Иринеем, Родоном (ученик Татиана), Ипполитом; кроме того, в их общих произведениях против ересей у тех же авторов уделяется особое внимание Маркиону.

По сообщениям церковных авторов, Маркион, богатый судовладелец из Понта, принявший у себя на родине христианство или даже бывший сыном христианина, прибыл в Рим, когда там епископом был Гигин. Традиция относит время епископата Гигина к 139—142 гг., но, как уже

упоминалось, списки римских епископов до Сотера не заслуживают никакого доверия. Но поскольку уже Юстин выступил в своей апологии и в специальном сочинении против ереси маркионитов, первое выступление Маркиона надо отнести к сороковым годам II в.

Маркион вступил в римскую христианскую общину, внося солидную сумму в 200 000 сестерциев в качестве вступительного вклада. О Маркионе и его ближайшем ученике Апеллесе Тертуллиан (*Praescr. haer. XXX*) пишет, что «они жили недавно при Антонине и исповедывали католическую веру в римской церкви при архипастыре Элевтерии, пока беспокойный характер их и их учение, соблазнявшее верующих, не заставили христиан дважды изгнать их из церкви, а Маркиона — даже вместе с принесенными им 200 тысяч сестерциев. С тех пор они распространили повсюду яд своих ересей. Наконец, Маркион отрекся от своих заблуждений, и было изъявлено согласие даровать ему мир с тем условием, чтобы он взялся опять привести в церковь отлученных от нее. Но смерть не дала ему на это времени».

Маркиониты к концу II в. были почти во всех провинциях, и Елифаній (42, 1) пишет, что еще в его время (ἔτι καὶ ἐν) маркионитские общины были в Риме и Италии, в Египте, Палестине, Аравии, Сирии, на Кипре и в Фиваиде и даже в Персии и других отдаленных краях. Феодорит и Иоанн Златоуст массами обращали маркионитов.

Ириней, считающий Маркиона учеником Кердона, говорит о нем (I, 27, 2): «Он бесстыдным образом богохульствует против проповеданного законом и пророками бога, говоря, что он виновник зла, жаждет войн, непостоянен в своих намерениях и сам себе противоречит. Иисус же происходил от того отца, который выше бога, творца мира... явился жителям Иудеи в человеческом образе, разрушая пророков и закон и все дела того бога, который сотворил мир и которого он называет также миродержателем. Сверх того, он обрезал евангелие от Луки, изъял все, что там написано о рождении господина, изъял многое из учения и проповедей господина, в которых господь представлен весьма ясно признающим, что творец этого мира есть его отец. Он убеждал своих учеников, что он сам достойнее доверия, чем апостолы, передавшие евангелие, и передал им не евангелие, а частицу евангелия. Подобным образом он урезывал и послания апостола Павла, устраняя все, что

апостолом ясно сказано о боге, сотворившем мир, как об отце господина нашего Иисуса Христа, и все, что апостол приводил из пророческих изречений, предвещавших пришествие господина».

В соответствии с этим своим учением Маркион составил свою библию, содержащую евангелие и «Apostolikon». В основу евангелия Маркиона было положено сильно переработанное ев. Луки, начиная с третьей главы. «Apostolikon» содержал переработку 10 павловых посланий — Гал., 1 Кор., 2 Кор., Римл., 1 Фессал., 2 Фессал., Колосс., Филипп., Филим., Ефес. (последнее Маркион переименовал в «Посл. к лаодикийцам», на основании Колос. IV, 16).

Оба эти произведения благодаря подробным цитатам апологетов, особенно Тертуллиана и Епифания, могли быть почти полностью восстановлены<sup>1</sup>.

В качестве теоретического обоснования своей обработки библейских книг Маркион опубликовал «Антитезы», «то есть противопоставляемые противоречия, которые пытаются установить расхождение между евангелием и законом, чтобы из различия мнений в обоих текстах обосновать также различие между богами» (Tert., adv. Marc. I, 19). «Антитезы» попытка восстановить в начале XIX в. Ган<sup>2</sup>.

В своей полемике с «правовой церковью» маркиониты не раз переделывали свою библию, как об этом свидетельствует Тертуллиан (adv. Marc. IV, 5), а правые в свою очередь, по свидетельству Цельса, не раз правили свою библию, и, надо полагать, дошедший до нас канонический текст испытал на себе влияние Маркиона.

Ревизия библейского текста Маркионом вызывалась не только тенденцией к освобождению новой христианской религии от связи с иудаизмом. В основном это была попытка согласовать, правда, еще не сформулированное в четких положениях, христианское богословие с эллинскими философско-богословскими системами. Тертуллиан (Praescr. haer. XXX) называет Маркиона «ревностным стоиком», Климент Александрийский сопоставляет его с Платоном и пифагорейцами (Strom. 3, 12).

Маркион не признавал, что Иисус пришел на землю во

---

<sup>1</sup> Последняя реконструкция евангелия Маркиона дана в труде А. Нанпак, Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. «Texte und Untersuchungen», XLV, 1921.

<sup>2</sup> А. Нанн, Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus nunc quoad eius fieri potuit restitutus. Regimonti, 1823.

плоти (Tert., Praescr. haer. XXXIII), т. е. принадлежал в вопросе о Христе к группе докетов, пытавшихся внести элемент рационализма в миф о Христе.

Но главное в его учении было то, что он «кроме бога творца выдумал другого бога под именем доброго начала» (ib. XXXIV). В этом выразился проповедуемый гностиками дуализм. Материя — зло, и бог не может быть к ней причастен. Творец мира, непосредственно соприкасающийся с «злой» материей, не может быть высшим божеством, которое Платон определял как высшее благо. Творец мира — низшее божество, которое как причастное к низменной материи действует по суровым законам справедливости, тогда как высшее божество проявляет себя в благости, в доброте. Поэтому истинное благочестие, по Маркиону, состоит в почитании этого истинного, благого бога и в отрешении от всего земного, приближающего человека лишь к ветхозаветному «справедливому» творцу мира.

Отсюда у маркионитов суровый аскетизм. «Маркиониты говорят, что природа — зло, что она создана из злой материи и справедливым демиургом; по этим соображениям, не желая увеличивать этот мир, созданный демиургом, они предпочитают воздерживаться от брака, противясь тому, кто их создал, и устремляясь к названному у них благом» (Климент, I. с.).

У Маркиона гностицизм и докетизм не были резко выражены. Он пытался провести свои идеи в рамках официальной церкви. Это был для церкви, так сказать, внутренний враг; именно потому он вызвал такую ожесточенную полемику и такое количество полемических сочинений, направленных против него. Наиболее последовательными гностиками были Василид и его школа, Валентин и его школа и офиты.

Василид, деятельность которого относится, по сообщению Климента (Strom. VII, 17, 106), ко времени Адриана и Антонина Пия, был автором «Евангелия от Василида», которое называют Амвросий и Иероним; фрагмент Муратори упоминает псалмы Василида, Ориген — оды. Кое-какие отрывки дошли до нас из крупного произведения Василида — Exegetika, в 24 книгах на греческом языке. Климент (Strom. IV, 12, 83) цитирует 23-ю книгу, Acta Archelai et Manetis — 13-ю. Продолжателем дела и литературной деятельности Василида был его сын Исидор; Климент цитирует 2 книги его «Экзегетики пророка Пархора» (Strom. VI, 6, 53),

«Этику» (Strom. III, I, 1—3) и «О приросшей душе» (II, 20, 113).

Но сохранившиеся отрывки имеют случайный характер и мало дают для понимания богословского учения Василида и Исидора, а сведения, какие дают Иринея и Ипполит, противоречивы.

Согласно Иринею (I, 24), Василид учил, «что сначала от нерожденного отца родился Разум (Νοῦς), а от него родился Логос, затем от Логоса — Суждение (σφύρησις), а от Суждения — Мудрость и Сила, а от Силы и Мудрости родились доблести, начала и ангелы, которых он называет первыми, и ими создано первое небо. Затем от них путем эманации (derivatio) образовались другие, которые создали другое небо, подобное первому; подобным образом из них путем деривации образовались новые, подобные (antitypi) тем, кто находился над ними; они создали третье небо, а сошедшие с третьего — четвертое: затем подобным же образом созданы все новые и новые начала и ангелы и 365 небес; поэтому и год имеет такое число дней, соответственно числу небес». Во главе стоит архонт, иудейский бог, восставший против себя прочих агелов.

Представление о иудейском боге, боге-творце, демиурге, как о враждебной силе, связанной с материей и потому мешающей спасению, обще всем гностикам. Мы его видели и у Маркиона. Этим объясняется тот странный факт, что в ряде сект в роли благодетельных сил выступают библейские противники Ягве — райский змей, Каин, Валаам, Люцифер и т. д. Борьба этих сил против Ягве — в известной мере, с точки зрения гностиков, положительный фактор в деле преодоления греховной, злой, изменной материи.

Но вот сам верховный бог, «нерожденный и неизреченный отец, видя гибель людей, послал своего первородного сына Разум — того, кого называют Христом, — чтоб освободить верующих в него от власти тех, кто сотворил мир». Иисус сам не пострадал, распят был в действительности Симон из Кирены. «Поэтому кто признает его распятым, тот все еще остается рабом и во власти тех, которые создали тела, а кто отрицает, освобождается от них и познает предназначения нерожденного отца».

Далее Иринея сообщает, что Василид считал свое учение тайным, недоступным для иудеев и еще не открытым и для христиан — его постигают «один из тысячи и двое из мириад».

Система ангелов, начал, архонтов и т. д. создает сложную иерархию и сложные взаимоотношения, для постижения которых необходимы разного рода каббалистические и мистические формулы и обряды.

Василидиане обозначают верховного бога именем Абра-сакс (или Абракасас), числовое обозначение этого имени равно 365 ( $A = 1, B = 2, P = 100, A = 1, \Sigma = 200, A = 1, E = 60$ ).

Цитируемый у Евсевия (HE IV, 7, 5—8) Агриппа Кастор пишет, что Василид основал тайное учение, которое он возводит к «варварским» (не иудейским) пророкам Бар-Кабба и Баркоф; Василид относился безразлично к вкушению идоложертвенного, к ренегатству при гонении; по примеру пифагорейцев он налагал на своих последователей пятилетний обет молчания.

Ипполит (Philos. VII, 2, 20—27) излагает религиозную систему Василида по-иному: здесь нет ни учения об эманации, ни докетизма; напротив, вначале не было ничего и сам бог был ничем ( $\text{οὐκ ὄν θεός}$ ); этот «не сущий бог» создает некое «всеобщее семя» ( $\text{πανσπερμία}$ ), из него порождаются разные степени бытия, которые вздымаются кверху, к «не сущему», «ибо к нему вследствие избытка красоты стремится всякое существо, каждое по-разному». Внизу остается космос, возглавляемый восьмеркой (огдоадой). Ниже — человек, на которого сошел свет свыше; смерть Иисуса Христа уничтожила его плоть, еще непосредственно погрязшую в панспермии, и тем освободила его богосыновство от земных оков.

Это представление о Василиде, повидимому, навеяно Ипполиту позднейшими спекуляциями и попытками сочетать это сумбурное учение с философией Аристотеля.

Что учение Василида правильнее представлено у Иринея, чем в *Philosophoumena* Ипполита, показывают отрывки из сочинений Исидора; последний распространил дуализм и на область душевных явлений; не только материя противостоит духу, но и душа содержит приросший к ней низший элемент, который очищается в процессе различных перерождений (василидиане признавали переселение душ), и душа поднимается к свету. Различные степени «духовности» души мы находим, впрочем, и в посланиях Павла, где различаются люди плотские, душевные и духовные —  $\text{σωματικοί, ψυχικοί, πνευματικοί}$  — I Кор. II, 14; III, 3).



Гностики, как и апостолы, смотрели на себя как на пневматиков, людей «духовных», которые способны непосредственно общаться с божеством и получать от него откровение. Они поэтому считали вполне законными и каноничными те евангелия и разного рода «откровения», которые они сами писали. Они по-своему творили мифы о Христе, так же как другие апостолы того времени.

Фантастические образы Иисуса как надмирового существа, рисуемые в произведениях гностиков, несколько не уступали в степени достоверности тем образам Христа, какие созданы фантазией четырех евангелистов. Но, в то время как евангелия, ставшие впоследствии каноническими, стоят на точке зрения наивного антропоцентризма и потому удовлетворяются богом Иисусом, который стал плотью и обитал с людьми (ев. Ио. I, 14), гностики пытались создать космические образы, которые охватили бы все мироздание в целом.

Изучая все эти «ереси», мы в сущности находимся в той лаборатории, где вырабатывалось и «правоверное» христианство. Цельс еще наблюдал этот процесс, и хотя он великолепно умеет отличить «главную» церковь от побочных течений, он относил все в одинаковой степени сумбурные учения за счет христианства в целом. «Пусть не думают, будто я не знаю, что некоторые из них признают того же бога, что иудеи, другие же — другого, противостоящего ему, от которого и произошел сын. Есть и третий род, называющий одних пневматиками, других — психиками. Некоторые объявляют себя гностиками, некоторые, признавая Иисуса, желают вместе с тем жить по закону иудеев, как масса иудеев. Есть также сивиллисты... Каждый из них почитает другого учителя и демона, жестоко обманываясь и блуждая в глубокой тьме более незаконно и гнусно, чем последователи культа Антиноя в Египте. Они злословят друг против друга ужаснейшим образом, изрыгая явные и тайные проклятия, они ни по одному пункту не могут притти к соглашению, они во всем гнушаются друг друга, они называют других цирцеями и обольстительными мятежниками...» (V, 61—63).

С известной поправкой на полемический характер «Правдивого слова» Цельса, он в общем правильно представляет борьбу течений в христианстве середины II в. Дикая фантастика гностических учений — столь же закономерный результат приспособления христианства к вульгарным фор-

мам эллинско-римской упадочной философии, как и монотеизм «правовверного» христианства, создавшийся на почве смешения вульгарной философии и вульгарной религии.

Иринеи под суммарным обозначением «гностики» описывает ряд сект (I, 30—31), обычно называемых офитами, офиадами или наассеями, так как в их учениях видное место занимает змей (греч. ὄφις, евр. пашаф), как источник мудрости и «знания».

В этих учениях особый интерес представляет мифологический образ Человека, как божественного существа, изначально существующего вместе с богом как некое единство<sup>1</sup>. Этот Первый человек порождает Сына человеческого, и вместе с женским духом святым (евр. ruach мыслится как женское начало) образуется троица, от которой рождается третий человек — Христос. Здесь мы имеем особо фантастическую форму культа абстрактного человека. Человеческая сущность — исконна, она — вечное благое начало, противопоставляемое хаосу материи. Вследствие грехопадения нарождается грубый материальный мир, где властвует «дитя хаоса» Иалдабаот, отождествляемый с еврейским богом. Змея — мудрость играет двойственную роль; она открывая человеку возможность пробиться через узы плоти к гносису; с другой стороны, отклоняя человека на путь язычества, она ухудшает его положение.

У Ипполита офиты боле дифференцированы. Он различает собственно офитов, каинитов, сетиан и наассеев. Ипполит приводит гимн наассеев, в котором концентрировано учение этой секты, во многом характерное и для других разновидностей гностицизма:

«Всеобщий закон всего был первый Наас (змея), вторым был излившийся от первородного хаос. Третий принцип (υβρον) взяла себе, создав его, душа. Поэтому, уподобившись лани, она терзается в заботах, одолеваемая смертью. То она, взяв верх, созерцает свет, то, низвергнутая в страдание, плачет, то плачет и радуется, то плачет и судится, то судится и умирает, то попадает в безвыходное положение»

<sup>1</sup> Как показал Р. Рейценштейн, с которым согласен и П. Вендланд, учение офитов о Человеке не оригинально. Оно — «языческого» происхождения. В частности, Рейценштейн довольно убедительно реконструировал языческий трактат, который Ипполит (Philos. V) с небольшими изменениями и дополнениями включил в свое изложение учения наассеев. См. R. Reitzenstein, Poimandres, стр. 82 сл. Элементы учения об абстрактном Человеке имеются также у Филона, de conf. lingu. 41 Wendl.

ние. Блуждая, она, несчастная, вступает в лабиринт страданий.

Сказал Иисус: воззри, отец, на эти бедственные блуждания по земле (души, рожденной) от твоего дыхания. Она стремится бежать от жестокого хаоса, но не знает, как пройти. Ради этого пошли меня, отец, — я сойду вниз, имея печати. Я пройду через все зоны, я раскрою все тайны, я покажу образы богов, я сообщу тайны священного пути, назвав их «познанием» (Philos. V, 10).

У офитов была в обращении диаграмма, которая давала наглядное представление об их учении и вместе с тем сама по себе имела магическое значение. Цельс описывает одну такую диаграмму: «Вычерченная фигура, на которой нанесены круги — десять отделенных друг от друга и заключенных в один круг. Диаграмма разделена жирной черной чертой, и это они называют Геенной, т. е. Тартаром» (VI, 25). Здесь же показаны ангелы света и посланники злого бога — архонты в виде льва, быка, грозно шипящей амфибии, орла, медведя, собаки, осла. На диаграмме изображена «четыреугольная фигура... врата рая... древо познания и жизни» (VI, 33). Ориген подтверждает сообщение Цельса и в свою очередь подробно описывает диаграмму (VI, 38; VI, 30).

Наиболее выдающимся представителем гностицизма был Валентин, деятельность которого относится к середине II в. Родом из Александрии, он получил философское образование и создал свою школу, имевшую многочисленных последователей. В Риме, где Валентин провел более двадцати лет (до 166 г.), он официально порвал с церковью. Из произведений Валентина сохранились небольшие цитаты<sup>1</sup>. Тертуллиан, написавший книгу против валентиниан, характеризует Валентина как человека, обладавшего умом и красноречием (*adv. valent.*). Ученики Валентина — Гераклеон, Птолемей, Феодот, Марк и др. — и сами были крупными деятелями, развивавшими в различных направлениях основные идеи своего учителя.

Валентинианцы не отделяли себя непроходимой преградой от официальной церкви; но они считали себя пневматиками, способными к истинному «познанию», прочих христиан — психиками, которые, выполняя строго предписания своей религии, попадают к демиургу в срединное место;

<sup>1</sup> Отрывки собраны у Гильгенфельда, стр. 293 сл.

язычники же — гилики, плотские, материальные люди, осужденные на гибель.

Согласно Иринею (I, 11, 1—3), в учении Валентина первое место занимает «диада, из которой одно называется Неизреченным, второе — Молчанием. Затем из этой диады возникла другая, из которой одно он называет Отцом, другое — Истиной. Плодом этой диады явились Логос и Жизнь, Человек и Церковь; все это — первая огдоада. А от Логоса и Жизни, говорит он, произошли десять сил, как вышеуказано<sup>1</sup>, а от Человека и Церкви—двенадцать... Он устанавливает две грани: одна, между Бездной и прочей Плеромой, отделяет сотворенные эоны от нерожденного Отца; другая отделяет их мать (Софию) от Плеромы. Христос произошел не от эонов, пребывающих в Плероме, а от оказавшейся вне ее матери; он рожден в память о лучшем вместе с некоей тенью (Христос) в качестве мужчины, отряхнув с себя тень, устремился к Плероме. А мать, оставленная с тенью, лишенная духовной субстанции, произвела другого сына. Это — демиург, которого (Валентин) называет вседержителем мира». Демиург — правый архонт. Одновременно мать родила левого архонта—Сатану. Деление на правых и левых, свет и тьму, характерно для всех гностических учений.

Христос, по Валентину, хоть и рожденный последней эманацией Человека и Церкви — Софией, представляет духовное (пневматическое) начало, но Христос не совпадает с Иисусом, который представляет, по Валентину, отдельную от Христа сущность. Однако точных данных Иринея об этом сообщить не может. Иисус — то сын Софии и ее пары Телета, то он произошел непосредственно от человека и Церкви.

У различных представителей школы валентинианцев—Гераклеона, Птолемея и др. — по-разному представлены системы эонов, вытекающих одна из другой божественных сущностей, все более удаляющихся от плеромы, приближаясь к чувственному миру. Практически, в пропаганде дело сводилось к противопоставлению «закона» и его бога новому христианскому учению с его новым богом, к более абстрактному пониманию Христа как одного из высших эонов, нашедшего свое воплощение в докетическом Иисусе.

---

<sup>1</sup> Эти 5 и 6 пар перечислены у Иринея (I, 1, 2) в связи с ересью Птолемея.

В письме Птолемея к Флоре, сохранившем у Елифания (XXXIII, 3—7), дается популярное объяснение этих принципов. Противопоставление иудейского бога христианскому не означает, по разъяснению Птолемея, отказа от монотеизма и учения апостолов. Закон Моисея содержит разнородные элементы — некоторые исходят от бога (о них Иисус говорит, что пришел не нарушить закон, но исполнить его — Мтф. V, 17), другие — от людей — Моисея и старейшин израилевых; божественные законы не все одинаковы — к некоторым примешан элемент зла, другие имеют символический характер. Что касается монотеизма, то сомнения по этому вопросу Птолемей устраняет тем, что единственным извечным и несотворенным богом является лишь высший благой бог, другие, в том числе демиург, творец мира, рождены этим богом.

В соответствии с платоновской философией валентинианцы считали, что чувственный мир — лишь слабое подобие мира эонов, обладающего истинной реальностью, хотя они и материальному миру приписывали реальное существование. «Насколько портрет хуже лица живого человека, настолько мир хуже живого эона», говорит Валентин (Clem., Strom. IV, 13, 92). Поэтому душе свойственно стремление оторваться от этого мира и соединиться с высшим благом. Миссия Иисуса на земле заключается в том, что он помогает душе сбросить с себя оковы плоти и освободить в себе божественный элемент.

По сообщению Климента Александрийского (Strom. III, 7, 59), «Валентин в письме к Агатоподу говорит: «Оставаясь во всех отношениях воздержанным, Иисус вырабатывал божественность; он ел и пил особенным образом, не отдавая пищи; сила воздержания была в нем такова, что пища в нем не разлагалась, так как он сам не подлежал разложению». Если, таким образом, человек путем воздержания вырабатывает в себе божественность, то отсюда естественно вытекает проповедь аскетизма, который может сочетаться со странными обрядами, о которых сообщает Иринея про валентинианца Марка (ок. 180 г.). Марк в основанных им общинах практиковал в числе других магических обрядов также *hieros gamos* — мистическое воспроизведение брачных союзов, совершающихся в небесах.

Сведения Иринея о Марке, при всей их полемической пристрастности, позволяют представить себе обрядовую практику гностических сект, где пророческий энтузиазм и

символические мистерии сочетались с дикими магическими обрядами и шарлатанскими приемами вроде «превращения» воды в вино во время причащения. «Вероятно, он имеет некоего демона в качестве сообщника (παρέδρος), при посредстве которого он и сам представляется пророчествующим и делает пророчествующими женщин, которых почитет достойными быть соучастницами его благодати; ибо он более всего имеет дело с женщинами, и притом с щеголеватыми, одевающимися в пурпур и самыми богатыми; их он часто старается увлечь, льстиво говоря им: «хочу преподать тебе от моей благодати, потому что отец всего всегда видит ангела твоего перед лицом своим... Прими сперва от меня и через меня благодать. Приготовься, как невеста, ожидающая жениха своего; да будешь ты—я, а я — ты. Водрузи в брачном чертоге твоём семя света. Прими от меня жениха, вмести его и вместишься в нём. Вот благодать сошла на тебя, открой уста свои и пророчествуй».

Когда же женщина ответит: «никогда я не пророчествовала и не умела пророчествовать», тогда он во второй раз, совершая какие-то призывания, чтобы поразить обманываемую, говорит ей: «открой уста, говори что бы то ни было, и ты будешь пророчествовать». А женщина, возгордившаяся и восхищенная от таких слов, разгоревшись душой от ожидания предстоящего ей пророчествования, при учащенном биении сердца, отваживается говорить и говорит вздор, все, что взбредет ей на ум, пусто и дерзко, как разгоряченная пустым дуновением... И с тех пор почитает себя пророчицей и благодарит Марка, давшего ей от своей благодати» (Ириней I, 13, 3).

Интересно, что Ириней возмущается не самым фактом такого пророчествования, а лишь его источником: «пророчество у людей происходит не от чародея Марка, но кому бог свыше пошлет благодать свою, те обладают божественным даром пророчествования и говорят тогда, когда и где бог захочет, а не Марк прикажет».

При всем разнообразии гностических учений можно установить в них одну общую линию. Смысл всех эонов, огдоад, декад, диад и т. п., смысл всех разделений даже образа Иисуса Христа на ряд отдельных сущностей (Христос, Иисус, слово, спаситель, едиnorodный)—в том, чтобы проложить мост между плотским человеком, погрязшим в материальном мире зла, через посредство Христа, Человека, Надежду, Логос и других Эонов к «плероме», к полноте

чисто духовного бытия. В этом и заключается «знание» гностиков; оно означает процесс освобождения души путем мистического слияния со все более высокими по рангу зонами. К этому верующий должен подготовиться путем аскетических упражнений, мистических видений, обрядов, молитв, гимнов, при помощи магических призываний, заклинаний и всякой чертовщины.

Это, впрочем, относится не только к гностикам. Цельс правильно берет за общую скобку всех христиан, когда пишет: «Они толкуют про какие-то надписи между небесными верхними кругами... Они обещают какое-то магическое волшебство, и это для них верх мудрости... Они пользуются магией и волшебством, называя какие-то варварские имена демонов... заповедали очистительные обряды, гимны, искупления, заговоры, биение себя в грудь, ряжение в демонов, разнообразные амулеты в виде одеяний, чисел, камней, растений, корней и вообще самых разнообразных предметов» (VI, 38—39).

Гностики на свой лад старались создать мировую религию путем сочетания нового христианского учения с вульгарными разновидностями эллинской философии того времени — платоновским идеализмом, пифагорейской мистикой, стоической космогонией — и с элементами «восточной мудрости».

В богословии гностиков ярко выражен дуализм, дававший «объяснение» существованию зла на земле. Свет и тьма, дух и материя, бог и сатана, жизнь и смерть ведут между собою неустанную борьбу, они непримиримы, лишь посредничество Христа указывает путь к освобождению от злого начала. Душа человека — в конечном счете эманация высшего благого бога, она стремится вновь соединиться с ним. «Спасение» человечества состоит в том, что благодаря «пневматику» Христу человек может подняться над плотской своей основой и, пройдя через все промежуточные зоны, слиться с плеромой.

В гностическом учении об эонах отразилась вера в астральных, в частности планетных, богов. В молитвенных формулах гностиков, магических обрядах, каббалистических именах и фантастических образах сказалось умонастроение, характерное для периода, когда, по выражению Энгельса, «...чудеса, экстазы, видения, привидения, гадание о будущем, изготовление золота, каббала и прочая мисти-

ческая чепуха»<sup>1</sup> играли первую роль. Само собою разумеется, что богословские спекуляции гностиков не были доступны массам, которые могли воспринять лишь обрядовую практику гностицизма, его аскетизм или, наоборот, равнодушные к «греху», как выражение общего презрения к плоти. А сложность и путанность богословских систем гностиков не давали возможности выработать единое учение и породили множество сект.

У нас нет материалов для суждения о характере гностических общин, о численности и составе их. Несомненно, социальные чаяния, фантастически отраженные в гностицизме, были различны, и наряду с реакционными течениями мы встречаем у гностиков учение, выражающее в религиозной, т. е. реакционной, форме идеи равенства.

Ириней и Климент Александрийский приводят интересные сообщения о ереси карпокрatian, возникшей около середины II в. Карпократ учил, как и другие гностики, что телесный мир создан низшими богами. Только Иисус, обладая чистой душой, сохранившей воспоминание о том времени, когда она созерцала верховного несотворенного бога, дает в качестве посредника возможность освободиться от уз плоти. Душа, которая сумеет подняться выше демиургов и архонтов, сама приобретает высшие способности и может даже превзойти самого Иисуса. Вера и любовь дают спасение, все остальное не имеет значения, в природе нет ничего дурного, дурное создано лишь людьми.

Эта идея условности зла как людского установления получила дальнейшее развитие в произведении сына Карпократа, Епифана.

Церковные источники отмечают главным образом принцип общности жен у карпокрatian, но эта общность имеет теоретический характер и является лишь логическим выводом из общих принципов карпокрatianства.

Епифан, по словам Климента Александрийского (III, 2, 5), «был сыном Карпократа и матери по имени Александрия; таким образом, он был александрийцем по отцу и кефалонийцем по матери. Прожил он всего семнадцать лет и почитается как бог в Саме на Кефаллени, где ему построено святилище из больших камней, жертвенники, священные участки, музей. Каждый месяц, в день его апофео-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 416—417.



за, приносят жертвы, совершают ему возлияния, пируют и читают гимны. Он получил от отца энциклопедическое образование в духе Платона».

Этот семнадцатилетний юноша написал сочинение «О справедливости»; замечательный отрывок из него приводит Климент (Strom. III, 2, 6—9): «Итак, в своем сочинении о справедливости он говорит, что справедливость божия состоит в общности и равенстве. Ведь одинаковое небо, простираясь кругом со всех сторон, облекает всю землю, ночь одинаково показывает все звезды, а владыку дня и отца света — солнце — бог изливает сверху одинаково для всех, способных видеть. И все сообща смотрят, ибо солнце не различает богатого или бедного, или правителя народа, неразумных и разумных, женщин, мужчин, свободных, рабов, да и из бессловесных тварей ни одна в этом отношении не страдает. Изливая сверху всем живущим общий свет солнца одинаково на хороших и на дурных, бог упрочивает справедливость, так как никто не может ни получить больше, ни отнять у ближнего, чтобы самому иметь вдвойне и его свет. Солнце производит общую пищу всем живым существам, всем одинаково дана общая справедливость. В этом отношении не различаются быки и коровы, кабаны и свиньи, бараны и овцы; ибо справедливость проявляется для них в равенстве. Затем, по принципу общности все одинаково сеется для каждого вида; пища сообща предоставляется всем пасущимся на земле животным и не регулируется никаким законом, но вследствие справедливости распорядителя она дается всем в согласии. И для воспроизведения (природа) не имеет писаного закона, а то он был бы переписан (и мы бы его знали). Сеют и рожают одинаково, на основе насажденной, установленной справедливостью общности. Творец и отец всего дал всем одинаково глаза, чтобы видеть, установив законы, согласно своей справедливости, не отличая женского от мужского, разумного от бессловесного и вообще никого ни от чего. Наделив всех зрением одинаково и сообща, он даровал его всем одним своим велением. Законы же, не будучи в состоянии наказывать невежество людей, научили их преступать законы. Частный характер законов режет и гложет установленную божественным законом общность. Разве ты не понимаешь слов апостола: «через закон я узнал грех» (Римл. VII, 7)? «Мое» и «твое», по его мысли, проникло из-за закона, уже в нарушение общности. Ибо что есть общего у

тех, кто не пользуется ни землей, ни сокровищами, ни даже браком? Бог сотворил для общего пользования виноградники, которые не отказывают ни воробью ни вору, а также хлеб и прочие плоды. Нарушение закона об общности, вопреки равенству, породило воров, крадущих скот и плоды. Итак, бог все сделал для человека общим, на началах общности сводит женщину с мужчиной и таким же образом связывает все живые существа; в этом он проявил свою справедливость, требующую общности в сочетании с равенством. А родившиеся таким образом отрицают общность, которая их создала, они говорят: «кто уводит одну (жену), пусть владеет ею», а ведь они могут сообща владеть всеми, как это видно у прочих животных».

В другом месте Епифан, продолжая ту же мысль, говорит: «Смешно поэтому звучит предписание законодателя «не пожелай», и еще смешнее добавление «того, что принадлежит ближнему твоему». Ведь он сам вложил в нас желание, которое должно сохранять необходимое для воспроизведения, и сам же приказывает подавить его, хотя ни у одного животного он его не отнял. А еще смешнее он сказал «жены ближнего своего», принуждая превратить общность в частную собственность» (Strom. III, 3, 9).

Совершенно очевидно, что общность жен, проповедуемая здесь этим семнадцатилетним юношей, лишь частный случай общего принципа «общности в сочетании с равенством».

Мы не имеем данных о том, проводились ли идеи общности и равенства на практике в карпократианских общинах. Возможно, что эти идеи навеяны лишь литературными влияниями. Но тот факт, что Епифан пользовался, по свидетельству Климента, после своей смерти божескими почестями, показывает, что провозглашенный им принцип равенства нашел отклик в массе его последователей.

Во всяком случае сочинение Епифана показывает, как широк был диапазон социальной проповеди гностиков.

Гностицизм не мог стать мировой религией, религией масс. Если гностическая магия и могла привлекать рядовых верующих, то их должна была отпугивать сложная система богословия, непостижимые зоны, индивидуалистическая мистика, отрицание воскресения во плоти.

Гностицизм не стал и не мог стать мировой религией, он лишь отразил в крайне фантастической форме потребность в такой религии. А его борьба с официальной церк-

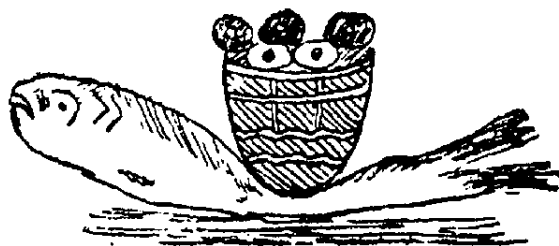
вью привела лишь к тому, что церковники в полемике с гностиками стали разрабатывать свое богословие, в свою очередь используя греческую философию, главным образом платоновскую.

К концу II в. христианская церковь была уже достаточно сильна, чтобы утвердить именно свое учение, свои догматы, свою дисциплину и свою организацию как единственно правоверные. Прочие христианские течения объявлены еретическими. Церковь сама себя объявила божественным установлением, все свои нормы обосновала на авторитете «самого» Христа.

В этом направлении шло все дальнейшее развитие церковной пропаганды. Не только богословие, но и история церкви должна была служить доказательству божественного происхождения церковной организации; соответствующим образом извращалась историческая действительность и создавались благочестивые вымыслы. «Из самого существа церкви, которая хвалится своим божественным происхождением, вытекает, что она ничего не желает знать об историческом процессе своего возникновения и по возможности устраняет все свидетельства, могущие разоблачить правовые фикции об исконности каждого ее установления»<sup>1</sup>.

Создав прочную организацию общин на основе строгой иерархии, укрепив взаимные связи между общинами, церковь ликвидировала связь с иудаизмом и иудео-христианством, одолела гностические ереси, отбросила в сектантство те течения, которые еще продолжали линию первоначального христианства. Еще не было вселенской церкви как единой организации, но уже возникали отдельные съезды епископов, на которых решались общие вопросы. Не было единого центра, но отдельные крупные епископии — в Риме, Карфагене, Антиохии — начали играть ведущую организующую роль. Церковь становилась на путь, который должен был впоследствии привести к превращению христианства в господствующую религию Римской империи.

<sup>1</sup> Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, Lpz. 1913, стр. 18.





## ВОИНСТВУЮЩАЯ ЦЕРКОВЬ

### Гонения

**С** внутренним врагом» церковь справилась успешно. Гораздо серьезнее была борьба, которую христианству пришлось вести с внешним миром — с язычеством, с римской государственной властью.

Римское законодательство не знало кары за принадлежность к какой-либо иной религии помимо официального римского культа<sup>1</sup>. Напротив, самые разнообразные культы находили благосклонный прием в Риме, а римские императоры сами насаждали у себя всякие восточные культы. Запрещение чужих культов было бы просто практически невозможно в разноплеменной империи. Но в отдельных случаях по политическим мотивам применялись репрессии к тем или иным религиозным организациям.

Еще в 186 г. до н. э. в Риме были запрещены вакханалии. В правление Тиберия были изгнаны из Италии «математики и маги». (Т а с., App. II, 52), в 19 г. состоялось сенатское постановление против египетского и иудейского культов, «чтобы зараженных этих суеверием четыре тысячи вольноотпущенников, которые имеют для того годный возраст, отвезти на остров Сардинию для усмирения тамошних разбойников, и что невелика будет потеря, если

<sup>1</sup> См. Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Recht. Ges. Schr. III, 389—422.

они там погибли от тяжелого климата, остальные же должны уйти из Италии, если до известного дня не оставят своих нечестивых обрядов» (Т а с., Ann. II, 85). Постановление, *atrox et irritum*, об изгнании «математиков» (астрологов) было принято и при Клавдии (Т а с., Ann. XII, 52).

Все эти и подобные им акты объясняются подозрительностью императоров, их страхом перед магией и «восточным суеверием».

Настороженность в отношении иудеев имела особые причины — непрерывные волнения и восстания в Иудее происходили под религиозными лозунгами. Однако гонения на иудейскую религию не было. Напротив, римляне щадили религиозные чувства иудеев. Даже безумный Гай, отдав распоряжение о постановке своей статуи в иерусалимском храме, вследствие сопротивления наместника Сирии Петрония и по настоянию царя Агриппы I отменил это распоряжение. Для иудеев не был обязателен культ императора. Несмотря на общее запрещение обрезания, которое приравнивалось к кастрации и согласно указу Адриана подлежало наказанию по изданному еще Суллой *lex Cornelia* (Dig. XLVIII, 8, 4, 2), для иудеев было сделано изъятие: «Только иудеям рескрипт божественного Пия разрешает обрезать своих сыновей; если кто, не принадлежащий к этой религии, сделает это, он подлежит наказанию, как за кастрацию» (Dig. XLVIII, 8, 11, pr.). Именно потому, что никакая религия сама-по-себе не была запрещена законом, преследования христиан не носили систематического и повсеместного характера, и краткие периоды гонений, бывших большей частью местным явлением, перемежались длительными периодами мира и спокойствия.

Христианство было массовым движением угнетенных, проникнутым ненавистью к юдоли земной, бросившим вызов миру зла и насилия, возбуждавшим в своих последователях опасную с точки зрения властей экзальтацию, готовность бороться со всем миром за свою веру, за свои надежды. Именно с этой стороны христианство должно было казаться римлянам подозрительной и опасной сектой. Плиний (ер. X, 96, 3) считает, что «во всяком случае упорство и непреклонное упрямство должно быть наказано». Подозрения внушала и сама организация культа — ночные бдения, совместные трапезы, на которые допускались только посвященные, отказ не только от поклонения

статуям богов, подобно иудеям, но и от жертвоприношений и других общепринятых обрядов.

Отказ от участия в императорском культе, несомненно, воспринимался властями как враждебное отношение к государству. Даже образованный Цельс, хорошо изучивший христианство, недоумевает, почему христиане проявляют такую непримиримую принципиальность по отношению к императорскому культу: «Может быть, у них имел бы оправдание непримиримый спор против других (богов), если бы они в самом деле не почитали никого другого, кроме одного бога; но ведь они сверх меры чтут этого недавно явившегося и однако не считают, что прегрешают против бога, поклоняясь даже его служителю» (VIII, 12).

Цельс — не враг христиан, он их скорее жалеет, чем ненавидит, он ищет примирения с ними, пытается их образумить.

В широких кругах римского общества мало кто был так осведомлен о христианах, как Лукиан и Цельс. Большею частью христиан рассматривали лишь как зловредную секту в иудействе. Ненависть христиан к миру зла, их отказ от участия в общественной жизни воспринимались как человеконенавистничество (*odium generis humani*), отрицание старых религий рассматривалось как «безбожие», неприятие культа императора — как политическая неблагонадежность, как оскорбление величества (*ἀξέβεια*), таинственное богослужение давало повод ко всяким порочащим христиан слухам.

Апологет II в. Афинагор (Leg. 3) указывает, что христианам приписывают три преступления — безбожие, тиестовы пиршества, эдиповы связи. «Цецилий» у Минуция Феликса (Окт. 9) подробно рассказывает о ритуальных убийствах младенцев, кровью и телом которых якобы причащаются верующие. На совместных трапезах, по словам Цецилия, «когда пир разгорается и жар вина разжигает темные страсти, собаке, привязанной к подсвечнику, бросают кость на расстояние большее, чем веревка, которой она привязана, и тем побуждают ее рвануться и прыгнуть. Когда таким образом опрокидывается и гаснет заставляющий сдерживаться светильник, они в бесстыдной темноте предаются без разбора объятиям гнусной похоти, и если телесно не все, то по совести все одинаково становятся кровосмесителями».

О тех же ритуальных убийствах и кровосмесительных оргиях при опрокинутом подсвечнике пишет и Тертуллиан (Апол. VII). Очевидно, эти обвинения против христиан были широко в ходу.

Дурная слава о христианах позволяла тому или иному римскому чиновнику применять репрессии к христианам, не предъявляя им конкретных обвинений в преступлении против закона, на основании своей власти и права коерции (*ius coercendi*), которое позволяло высшим магистратам насильственными мерами привести к повиновению ослушника.

Могли привлекать христиан в первое время за принадлежность к *collegium illicitum*. Плиний ссылается на общее запрещение гетерий, как на основание для репрессий.

К сожалению, до нас не дошла седьмая книга сочинения Ульпиана «*de officio proconsulis*», где, по словам Лактанция (*Instit. div. V, 11*), Ульпиан собрал все «нечестивые рескрипты императоров, чтобы научить, каким карам следует подвергать тех, кто объявляет себя почитателем бога». А те материалы о процессах христиан, которые приводятся в житиях святых, даже самых древних, не заслуживают доверия.

Не ясны также обстановка и юридические основания преследования христиан в Риме при Нероне. Сообщение Тацита (*Ann. XV, 44*) слишком туманно и неопределенно. Еще туманнее намеки на мученичество в «Откр. Ио.» (II, 13; VI, 9; XVII, 6; XX, 4). О гонениях упоминает «Пастырь» Гермы (*Sim. IX, 21, 3; 28, 4; Vis. III, 1, 92, 1*), но также без конкретных подробностей, перечисляя лишь способы наказания — «лютых зверей, бичевания, темницы, кресты», — но не называя ни времени, ни места гонения. Что касается отцов церкви, то «архивы» и «предания», на которые они ссылаются, — чистая фикция<sup>1</sup>. Единственным источником для них всех служит в конечном счете Тертуллиан, который ни одного документа, кроме письма Плиния, не цитирует по этому вопросу. Данные Тертуллиана основаны, если не считать Тацита и Плиния, на непроверенных, документально не подтвержденных слухах, и даже для своего времени Тертуллиан ссылается на явную христианскую фальшивку — послание М. Аврелия

---

<sup>1</sup> См. E. Truesdell Merrill, *Essays in early christian history*, L. 1924, стр. 14—19.

к сенату по поводу чудесного спасения его армии молитвами христиан.

Первым Тертуллиан считает гонение Нерона (Апол. V); это гонение, надо полагать, не вышло за пределы Рима, если не считать упоминания в «Откр. Иоанна» II, 13 мученика Антипы в Ефесе. Тертуллиан говорит в другом месте (ad. nat. I. 7) об *institutum Neronianum* («хотя все постановления Нерона была отменены, это единственное нероново установление осталось»), но это, очевидно, лишь риторическое выражение. Такого *institutum* не было, и никто о нем ничего не знает; сам Тертуллиан в соответствующем месте «Апол.» о нем не говорит.

Следующим по времени гонением церковные историки называют вымышленное гонение при Домициане, ссылаясь на сообщение о казни Флавия Клемента. Светоний (Dom. XV) сообщает об этом в связи с рассказом о болезненной подозрительности Домициана, повлекшей ряд казней: «Наконец, он убил по ничтожнейшему подозрению, чуть ли не в самое время его консульства, своего двоюродного брата Флавия Клемента, хотя тот был позорно инертен». Совершенно очевидно, что речь идет здесь о политическом убийстве.

То же пишет и Дион Кассий (LXVII, 14): «Домициан убил в числе многих других консула Флавия Клемента, хотя Клемент был его собственным двоюродным братом и был женат на Флавии Домитилле, тоже его родственнице. Против них обоих было выдвинуто обвинение в безбожии, по которому были осуждены многие другие, склонявшиеся к иудейским обрядам».

Тертуллиан говорит о Домициане очень неопределенно, что он «восставал против христиан, но... вскоре остановился и вернул даже из заточения тех, кого прежде изгнал» (Apol. 5) Что касается «Откров. Иоанна», на которое ссылаются некоторые историки, то указания на гонения в этой книге могут относиться только ко времени Нерона, так как «Откров. Иоанна» написано около 68 г.

Возможно, что поводом для возникновения легенды о гонении при Домициане послужило то обстоятельство, что рядом с кладбищем Флавии Домитиллы находилось христианское кладбище.

Наряду с вымышленными гонениями, которые прочно вошли в церковную традицию, мы имеем исторически засвидетельствованные гонения; возможно, что как-раз дей-



ствительные гонения не попали в сферу внимания церковников. Вряд ли мы знали бы о казнях христиан в Вифинии в 112 г., если бы случайно не сохранилась переписка Плиния, известная и Тертуллиану.

Плиний Мл., бывший в правление Домициана сенатором, в 93 г. претором, в 100 г. консулом, ничего не знал о христианах и, столкнувшись с ними впервые в качестве наместника в Вифинии (112—113 гг.), должен был обращаться за разъяснениями к императору Траяну.

«Я никогда, — пишет он, — не участвовал в изысканиях о христианах, я поэтому не знаю, что и в какой мере подлежит наказанию или расследованию. Я немало колебался, надо ли делать какие-либо возрастные различия, или даже самые молодые ни в чем не различаются от взрослых, дается ли снисхождение покаявшимся, или же тому, кто когда-либо был христианином, нельзя давать спуска; наказывается ли сама принадлежность к секте (попен), даже если нет налицо преступления, или же только преступления, связанные с именем (христианина)». Пока-что он, повидимому, в порядке коерции некоторых казнил, других арестовал и допросил под пыткой двух рабынь, прислуживавших при таинствах и богослужении. «Я ничего не обнаружил, кроме низкого грубого суеверия». Проверка лояльности многочисленных христиан, привлеченных к ответственности, заключалась в том, что им предлагали оказать божественные почести статуе императора.

В ответ на запрос Плиния Траян ответил: «Ты действовал, мой Секунд, как должно, при разборе дел тех, о которых тебе донесли как о христианах. В самом деле, нельзя установить ничего обобщающего, что имело бы характер как бы определенной формулы. Разыскивать их не надо. Если тебе донесут и они будут уличены, их следует наказывать, с тем однако, что кто станет отрицать свою принадлежность к христианству и докажет это делом, т. е. молитвой нашим богам, то, какое бы ни тяготело над ним подозрение в прошлом, он в силу раскаяния получает прощение. Доносы, поданные без подписи, не должны иметь места ни в каком уголовном деле — это очень дурной пример и не в духе нашего века»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> А. Ранович, Античные критики христианства, М., 1935, стр. 244—246.

Ответ Траяна отражает неопределенность отношения правительства империи к христианам. Тертуллиан расценивает письмо Траяна, как благоприятное для христиан. Фактически же оно содержит осуждение их, поскольку Траян одобряет поведение Плиния, казнившего некоторых из арестованных только за смелое исповедание своей веры. И в дальнейшем, до середины III в., наблюдается такое же двойственное отношение к христианству. Оно не запрещено, но и не разрешено. Его терпят, но не признают. Общая политика веротерпимости сочетается с отдельными актами преследований, периоды терпимости внезапно прерываются кратковременными вспышками гонений.

Тертуллиан в своем «Апологетике», написанном в 197 г., собственно не видит гонителей христианства после Нерона. «Из стольких мудрых государей до нынешнего божественного и гуманного (Септимия Севера — А. Р.) назовите хотя бы одного гонителя (*debellatorem*) христиан. Мы, наоборот, укажем покровителя, если вы прочтете послание мудрейшего М. Аврелия...»

Христиан преследовали лишь «государь злочестивые, несправедливые, обесславленные, жестокие, безрассудные»; изданные ими распоряжения «отчасти смягчил Траян, запретив отыскивать христиан; их никогда не одобряли ни Адриан, страстный охотник до всего любопытного, ни Веспасиан, истребитель иудеев, ни Антонин, ни Вер» (Апол. V).

Местные гонения на христиан до III в. возникали не по распоряжению центральной власти, а по инициативе отдельных магистратов, обычно под влиянием агитации со стороны врагов христианства, которых в городах было немало. Армия люмпен-пролетариев, живя большей частью паразитической жизнью, питалась подачками со стороны богачей и бесплатными раздачами, случайными щедротами магистратов. Случайные заработки люмпен-пролетарии добывали в качестве низших служителей при местных чиновниках или знатных лицах — *apparitores, calatores, praecones, nomenclatores, designatores, viatores, accensi, limocincti, scribae* — или как прислужники, привратники, музыканты и т. д. при храмах — *aeditui, victimarii, tibicines, fidicines, cymbalistsae, cymbalistrisae*; они поэтому готовы были видеть врагов в христианах, отвергавших славу мира сего и агитировавших против вкушения «идоложертвенного мяса». В «Деян. ап.» XIX, 23 — 40 приводится

красочное описание «мятежа», поднятого в Эфесе серебряниками, изготовлявшими серебряные храмики Артемиды Эфесской. Они требовали принять меры против христианской пропаганды, которая «угрожает тем, что не только ремесло наше придет в презрение, но и храм великой богини Артемиды ничего не будет значить, и ниспровергнется величие той, которую почитает вся Азия и вселенная».

Далее, служители официального римского культа, имевшие за собой поддержку государственной власти и силу старинной традиции, не могли, конечно, равнодушно смотреть, как христиане отбивают у них хлеб. Поставщики жертвенных животных и предметов культа для храмов также видели в христианах кровных врагов. Христианские проповедники и заклинатели прямым образом задевали интересы жрецов, знахарей и шарлатанов других культов. В периоды народных бедствий — голода, эпидемий — охотно сваливали вину на отщепенцев-христиан, направляли недовольство народа против этих «врагов рода человеческого».

Поэтому изредка гонения вспыхивали то в одном, то в другом месте по доносам противников христианства, а дурная молва о христианах позволяла магистратам в порядке коерции применять к ним суровые меры.

Такое положение вещей мы видим в гонении при Плинии, подобное мы находим и в правление Адриана. Евсевий приводит сообщение Гегезиппа о письме проконсула Азии Лициния Граниана, в котором он запрашивает Адриана относительно христиан. Граниан считает неправильным применять репрессии к христианам, «без всякого обвинения, только по крикам толпы». Адриан в ответе, адресованном уже преемнику Граниана, Минуцию Фундану, подтверждает, что осуждение христиан вне формального уголовного процесса, только по настоянию черни, незаконно и что доносчиков не следует поощрять (HE IV, 8). К сочинению Гегезиппа была приложена копия письма Адриана на латинском языке, Евсевий перевел его на греческий язык и включил в свою «Историю церкви» (IV, 9); оно также дано в приложении к «Первой Апологии» Юстина.

Таким образом, правовое положение христиан оставалось таким же, как и при Траяне. Никаких изменений не принесло и правление Антонина Пия. Евсевий (HE IV, 26, 10) приводит выдержки из адресованной М. Аврелию апологии Мелитона Сардского. Мелитон указывает, что Анто-

нин, по примеру отца, предписал греческим городам — Лариссе, Фессалонике, Афинам — не предпринимать враждебных действий против христиан по наущению толпы, при отсутствии уголовного преступления не давать хода доносам. Впоследствии было сфабриковано даже письмо Антонина к *κοινὸν Ἀσίης* (провинциальному представительству провинции Азии), содержащее апологию христианства против язычников (HE IV, 13). Однако и при Антонине были отдельные случаи казни христиан.

Марк Аврелий, несмотря на свою приверженность к стоической философии, а может быть, именно потому, относился к христианству враждебно. В своем философском труде «К самому себе» (II, 3) он выражает презрение к стойкости христиан, которую он считает результатом глупости (*μωρία*) и крамольности.

В 176 г. Аврелий издал указ, запрещающий под страхом сурового наказания распространение «новых суеверий», возбуждающих народ. Хотя здесь христиане прямо не названы, да специально и не имелись в виду, указ развязал руки некоторым администраторам и привел к самому жестокому гонению во II в. — в Лионе и Вьенне.

Евсевий (HE V, 1) приводит послание «рабов христовых, живущих в Вьенне и Лионе в Галлии, к братьям в Азии, Фригии» с подробным описанием гонений, которым они подверглись. Послание написано в форме «жития святых», но в общем дает представление о характере событий 177 г.

Были арестованы наиболее видные и ревностные представители обеих церквей. Уличная толпа провожала арестованных враждебными возгласами, избивала и бросала в них камни. Были задержаны и язычники-рабы арестованных. Рабы показали против своих господ, возводя на них обычные обвинения в «тиестовых пиршествах» и «эдиповых связях». Таким образом была создана легальная почва для судебного процесса.

Количество жертв неизвестно. Согласно «мартирологу» Иеронима, погибло, включая умерших в тюрьме, всего 48 человек, но эти данные несколько преувеличены, так же как, вероятно, преувеличены сообщения о жестоком режиме, которому были подвергнуты все арестованные. Во всяком случае руководители церкви, сидя в заключении, нашли время и возможность выступить с декларацией о ереси монтанистов. Они направили находившегося на сво-

боду пресвитера Ириней в Рим к епископу Елевтеру с рекомендательным письмом и с соответствующим посланием. В 178 г. Ириней вернулся в Лион, где занял должность епископа.

Повидимому, в правление М. Аврелия были возбуждены процессы против отдельных христиан и в других местах. В Риме при префекте города Юнии Рустике (163—167) был казнен христианский апологет Юстин с группой единомышленников. Ипполит (Philos. IX, 17) рассказывает, что благодаря возлюбленной Коммода — Марции, принявшей христианство, были возвращены из рудников христиане, сосланные туда, надо полагать, при М. Аврелии.

Период правления Коммода считается периодом мира для церкви и роста христианской пропаганды; однако, повидимому, и при Коммоду, во всяком случае в первые годы его правления, отдельные случаи преследования христиан были («сцилитанские мученики» в Африке).

### Литературные выступления против христианства

Христианам приходилось обороняться не только против прямых гонений, но и против идеологических противников. Примерно до середины II в. римское образованное общество мало было осведомлено о христианах и питалось всякими слухами. Мы видели, что Плиний узнал кое-что о христианах только тогда, когда столкнулся с ними в своей административной практике. Ювенал в своих сатирах перебирает всевозможные «суеверия», называет также иудеев, но христиан не упоминает. Апулей в своей «Апологии» называет ряд основателей религий и прославленных магов, в том числе Моисея и Зороастра, но не Иисуса. А ведь Апулей специально интересовался религиозными вопросами. В «Метаморфозах» он описывает некую жену мельника: «Презирая и попирая законы божественных небожителей, исполняя вместо этого пустые и праздные обряды некоей ложной и святотатственной религии, всех людей и несчастного мужа своего вводила в обман, сама с утра предаваясь пьянству и постоянным блудом оскверняя свое тело» (IX, 14). Возможно, что речь здесь идет о христианстве, но Апулей не считает нужным ближе определить религию мельничихи.

Впервые выступил с литературным произведением против христиан М. Корнелий Фронтон, воспитатель М. Авре-

лия и Вера, консул 143 г. Его речь до нас не дошла, но в своем «Октавии» апологет Минуций Феликс на нее ссылается (9, 6; 31, 2). Повидимому, Фронтон не пошел дальше обычных обвинений христиан во всякого рода гнусных преступлениях.

Со знанием дела обрисовал быт и организацию христианской общины эпохи М. Аврелия Лукиан в своем блестящем памфлете «О смерти Перегрина». Энгельс писал о нем: «Одним из лучших наших источников о первых христианах является Лукиан из Самосаты, этот Вольтер классической древности, который относился ко всем видам религиозных суеверий одинаково скептически и у которого поэтому не было ни языческо-религиозных, ни политических оснований смотреть на христиан иначе, чем на всякую другую религиозную общину»<sup>1</sup>.

Перегрин Лукиана — живая, яркая иллюстрация к тому описанию типа христианского пророка, которое дал Цельс (VII, 9). С мастерством великого художника Лукиан в нескольких штрихах разоблачает пророка и представляет в истинном свете неприглядный быт христианской «общины святых», ее главарей и идеологов.

Лукиана оспаривать невозможно: богословскими аргументами нельзя опровергать художественно правдивую сатиру. Но ярость и ненависть церковников к Лукиану была безмерна. Лексикограф X в. Свида под словом «Лукиан» пишет: «Лукиан Самосатский, прозванный богохульником или злословцем, так как в его диалогах содержится насмешка и над божественным... Говорят, что он умер растерзанный собаками за то что лаял против истины. В самом деле, в «Житии Перегрина» он нападает на христианство и богохульствует, нечестивец, против самого Христа. За свой лай он получил достойное наказание в этом мире, а в будущем он получит у сатаны в удел вечный огонь».

Другим противником христианства, подробно подвергшим критике его учение, был современник и, возможно, друг Лукиана — Цельс.

Книга Цельса «Правдивое слово» почти целиком сохранилась в виде цитат в опровержении, написанном Оригеном. Она дает ценные сведения о христианстве семидесятих годов II в. Цельс, приближавшийся по своим фило-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 411.

софским воззрениям к платоновской школе, получил обширное образование, хорошо был знаком с классической философией, исторической и художественной литературой. Он много путешествовал и наблюдал различного рода религиозные секты, которыми кишмя кишел Восток. Он прекрасно знаком с ветхозаветной и христианской литературой, а в гностических писаниях он порой осведомлен лучше, чем Ориген (с. Cels. V, 62; VI, 27).

Цельс дал серьезную систематическую критику христианства с точки зрения исторической, философской и политической.

После введения, где дана общая характеристика христианства, обрисован его внешний облик, Цельс сначала критикует христианство с точки зрения иудейской религии, затем подвергает критическому анализу христианское учение о божественной миссии Иисуса, о воплощении, о воскресении мертвых, о пророческом откровении. Он остроумно критикует принятую христианами библейскую космогонию и евангельские сказки о Христе, отмечая ряд нелепостей и противоречий в евангелиях.

Особенно интересно его опровержение христианской и всякой иной телеологии: «Все создано для людей не в большей степени, чем для неразумных тварей» (IV, 74). «Не для человека создано все, так же как и не для льва, не для орла и не для дельфина» (IV, 99). «Христиане подобны червям, которые стали бы говорить, что, мол, есть бог, а за ним следуем мы, рожденные богом, подобные во всем богу, нам все подчинено — земля, вода, воздух и звезды, все существует ради нас, все поставлено на службу нам. Ныне, говорят черви, ввиду того, что некоторые среди нас согрешили, придет бог, или он пришлет своего сына, чтобы поразить нечестивых и чтобы мы прочно обрели вечную жизнь с ним» (IV, 23).

Опровержение антропоцентризма, данное Цельсом, а также его аргументы против библейской космогонии и догмата воскресения во плоти, его едкая и остроумная рационалистическая критика сказок о Христе были усвоены позднейшей атеистической литературой и сыграли, таким образом, крупную историческую роль.

Опровержение Цельса Оригеном ни в какой мере не может идти в сравнение с работой самого Цельса. Ясной, трезвой, логичной аргументации Цельса Ориген противопоставляет библейские цитаты, путанные рассуждения, ко-

торые нисколько не опровергают Цельса и неубедительны даже для христиан.

Цельс не был злостным противником христианства. Он не повторяет нелепых обвинений против христиан и не предлагает применять к ним репрессии. Напротив, он ищет примирения с христианами, убеждает их найти компромисс с официальной римской религией, в частности с императорским культом. «Что страшного в том, чтобы расположить к себе здесь (демонов), да и из среды людей—властителей и царей. Ведь и они удостоились власти здесь не без демонической силы» (VIII, 63). Он призывает христиан не отказываться от участия в политической жизни: «Надо защищать царя всей силой, делить с ним справедливо труд, сражаться за него, участвовать в его походах, когда это требуется, и вместе с ним командовать войском» (VIII, 73); «надо участвовать в управлении отечеством, если и это приходится делать ради блага законов и благочестия» (VIII, 75).

Цельс, конечно, не понимал, что христианство — совершенно новая фаза религиозного развития, что здесь не может быть примирения. Христианство ассимилировало многие элементы язычества, тем самым его отменяя, но оно не могло само раствориться в нем.

### Апологетика

Выступление христианства на широкую арену, борьба с ересями и, особенно, гонения и литературная полемика против христианства изменили характер христианской литературы. Если до середины II в. эта литература занималась вопросами вероучения и организации церкви, то с середины II в. центральное место занимает апологетика — литература, защищающая христианство от возводимых на него — справедливо или несправедливо — обвинений и переходящая иной раз в нападение не только против ересей, но и против язычества.

Первым апологетическим произведением, о котором нам известно, является апология Квадрата (Кодрата), который, по словам Евсевия (HE IV, 3, 1—2), в связи с попытками некоторых людей натравить власти на христиан, подал императору Адриану свою апологию. Содержание ее неизвестно, но если цитата, приводимая Евсевием, достоверна, то апология Квадрата была невысокого качества: автор



доказывает истинность христианского учения тем, что некоторые из воскрешенных Иисусом еще живы.

Рядом с Квадратом Евсевий называет другого апологета — Аристида. Кроме найденного в 1878 г. армянского отрывка, обнаружен был в 1889 г. на Синае сирийский перевод апологии Аристида; при ознакомлении с текстом оказалось, что апология целиком почти включена в давным-давно известное греческое «житие Варлаама и Иосафа», автор которого использовал Аристида для речи, которую вкладывает в уста Пархора. Этот случай чрезвычайно интересен для истории литературной традиции вообще.

На основании комбинации всех трех источников — армянского, сирийского и греческого — текст апологии Аристида более или менее точно восстанавливается<sup>1</sup>.

Апология адресована, оказывается, не Адриану, как сообщает Евсевий, а Антонину Пию; для более точной датировки нет данных.

Апология написана не без литературных достоинств, в популярной форме; автор не вдается в догматические тонкости, описывая главным образом нравственные достоинства христиан. Всех людей он делит на четыре категории — варваров, эллинов, иудеев и христиан. Только у христиан он находит истинное представление о боге, которого Аристид во введении живописует в духе популярных представлений платоновской философии.

Особый интерес представляет с точки зрения истории развития образа Иисуса текст XV, 1: «Христиане ведут свое происхождение от господина Иисуса Христа. Признается, что этот сын божий жил в дочери человеческой. Об этом учит евангелие, которое возведено у вас недавно».

Виднейшим апологетом II в. был Юстин, за которым еще со времени Тертуллиана (*adv. valent.*, 5) утвердилось прозвище «философа и мученика». Юстин, родом из Флавиа Неаполис (древний Сихем, ныне Наблус), родился в начале II в. Он получил философское образование (см. выше стр. 105). Около 130 г. он принял христианство. Ведя жизнь странствующего философа, он в Риме основал нечто вроде школы (HE IV, 11, 11). Там он себе нажил жестокого врага в лице философа-киника Кресцента, по доносу которого Юстин был казнен (между 163 и 167 гг.).

---

<sup>1</sup> Комбинированный текст см. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Lpz. — Berl. 1907.

Юстин написал, во-первых, «Апологию», которая должна ознакомить язычников с христианством и обелить его в их глазах; во-вторых, «Беседу с Трифоном иудеем», где опровергается иудаизм и иудео-христианство; в-третьих, не дошедший до нас «Свод всех ересей», использованный позднее Иринеем и Ипполитом. Таким образом, апологетическая деятельность Юстина была направлена по всем основным линиям борьбы христианства со всем миром.

«Апология» делится на две части, обычно называемые «Первой» и «Второй апологией».

В «Первой апологии» Юстин показывает неправомерность репрессий римских властей против христиан, нелепость выдвигаемых против них обвинений. Затем он описывает богослужение, быт и нравы христиан, развивает богословские положения христианства, которые он, между прочим, подтверждает аргументами, заимствованными из языческой мифологии. У него уже встречается ставшее впоследствии общепринятым у апологетов утверждение, что сходство между христианскими и языческими воззрениями объясняется кознями дьявола и заимствованиями эллинской философии и религии из Библии.

Важно, что Юстин дает четкое представление о богослужении того времени; оно представляет дальнейшее развитие тех элементов, которые известны из «Дидахе» и писаний «мужей апостольских». Богослужение начиналось с чтения «воспоминаний апостолов или писаний пророков», после этого руководитель молитвенного собрания (*ὁπρωεστῶς*) произносил проповедь на тему прочитанного текста, далее следовала общая молитва и причащение.

«Вторая апология», меньшая по объему, отвечает на некоторые частные вопросы христианского вероисповедания в связи с казнью трех христиан по распоряжению префекта Рима. На вопрос, почему христианский бог допускает, чтобы его поклонников преследовали, Юстин отвечает, что это — дело сатаны. Именно для спасения людей от сетей демонов Иисус сошел на землю. Гонения — повод для того, чтобы показать нравственную силу христианства. Демоны вообще играют большую роль в богословии Юстина, и ссылкой на них он отвечает на все каверзные вопросы.

«Беседа с Трифоном иудеем», сохранившаяся с некоторыми пропусками, доказывает на основании самого «Ветхого завета», что закон Моисея, его предписания об обре-

зании, о праздновании субботы, о жертвоприношениях и т. д. потеряли силу после пришествия Иисуса, что вера в Иисуса не противоречит вере в единого бога, бога Авраама, Исаака и Якова, что, напротив, она предвозвещена библейскими пророками, что именно христиане — подлинный Израиль. «Беседа с Трифоном иудеем» отражает ранний этап христианской догматики, когда связь с иудаизмом, хотя отвергалась по существу, но формально еще признавалась необходимой.

Вскоре после Юстина выступил с апологией сириец Татиан. Прибыв в своих странствованиях в Рим, Татиан принял христианство, но через несколько лет вышел из официальной церкви, примкнув к гностической аскетической секте энкратитов (по сообщению Евсевия в «Хронике», это произошло в 12 году правления Марка Аврелия, т. е. в 172—173 гг.); в качестве еретика он покинул Рим и вернулся на Восток.

По сообщению Евсевия, Татиан «оставил большое количество сочинений». Особенно прославился Татиан своей обработкой четырех евангелий, которые он соединил в одно целое, в «гармонию», которая уже Евсевию (IV, 29, 6) известна была под названием «Диатессарон» (*διὰ τεσσάρων* — «через четырех»). Написанное, по всей вероятности, на сирийском языке, компилятивное евангелие Татиана было одно время в восточной Сирии единственным. Около 200 г. Паллут ввел в употребление сирийский перевод четырех евангелий (*merharaša*); «Диатессарон» был в ходу не только среди последователей Татиана, но и в ортодоксальной церкви до V в., когда епископ Раббула ввел в обращение новое, пересмотренное издание старого сирийского перевода четырех евангелий<sup>1</sup>. Феодорит пишет, что он нашел более двухсот экземпляров «Диатессарона», которые он собрал и уничтожил. «Диатессарон» послужил образцом для многих других «гармоний».

Благодаря комментарию Ефрема Сирина, отдельным подлинным фрагментам и позднейшим подражаниям текст «Диатессарона» более или менее точно восстановлен. Татиан взял за основу ев. Иоанна, дополнив его из других трех евангелий и опустив почти все, что касается чудесного рождения Иисуса, его генеалогии, его детских лет, и

<sup>1</sup> См. F. Crawford Burkitt, *Das Urchristentum im Orient*, Tübingen, 1907, стр. 49—51.

начав основное изложение прямо с проповеди Иисуса. По словам Евсевия, ссылающегося между прочим на Иринея, Татиан и его секта отвергали послания Павла и «Деяния апостолов» (HE IV, 29, 5). «Диатессарон» — наивная попытка устранить евангельские противоречия и дать рационалистическое связное изложение евангельской мифологии.

Апология Татиана, его «Речь к эллинам», написана около 170 г. Автор относится с ненавистью к язычеству, ко всему эллинскому; он старается опорочить не только языческих богов, но и эллинскую мудрость, этику и житейское поведение. Именно «варварская философия», «варварская мудрость», «варварские писания» содержат подлинную истину, и если эллинские философы и поэты чего-нибудь стоят, то лишь поскольку они следовали «варварским» образцам. Татиан подчеркивает христианский космополитизм; христианство, по словам Татиана, означает новый общественный порядок, где нет разницы между богатым и бедным, мудрым и немудрым, мужчиной и женщиной (гл. 32).

Если апология Татиана носила воинствующий характер резких нападок на эллинизм, то апология Афинагора, написанная в 177—178 гг., носит характер оборонительный.

Апология Афинагора Афинского, озаглавленная «Посольство (или прошение) в защиту христиан», адресовано императорам М. Аврелию и Коммоду. Афинагор поставил своей задачей опровергнуть три типичных обвинения, выдвигаемые против христиан, — в безбожии, в «тиестовых пиршествах» и в «эдиповых связях». Обвинение в «безбожии» Афинагор опровергает указанием на то, что христиане веруют не только в единого бога, но и в его эманацию (*ἀπὸρροια*) — Логос; во множество ангелов и в загробное существование души. Путем логической игры терминами Афинагор обосновывает веру в единого бога и вместе с тем в троицу. Прочие обвинения против христиан он отвергает, изображая христиан как последователей высоко нравственного учения и апеллируя к уму и гуманности императоров.

Вероятно, к началу правления Коммода относится сочинение Феофила «К Автолику» в трех книгах. В третьей книге автор исчисляет время, истекшее «от сотворения мира» до смерти М. Аврелия; она, следовательно, написана вскоре после смерти М. Аврелия. Обычно автора отождествляют с епископом антиохийским, упоминаемым у Евсевия

(IV, 20); однако это не согласуется с хронологическими данными самого Евсевия. Феофил принял христианство в зрелом возрасте и успел получить светское образование.

Апология Феофила написана в форме разъяснений на вопросы язычника Автолика. Первая книга дает общее представление о христианском боге, причем автор применяет обычные в древности этимологические толкования термина «бог» ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ) он сопоставляет с глаголом  $\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  — утверждать, устанавливать и  $\theta\acute{\epsilon}\alpha\iota$  — двигаться; термин «христиане» он выводит не от слова «христос», а непосредственно от глагола  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\sigma\iota$  «ибо мы помазаны елеем бога». Вторая книга посвящена в основном опровержению язычества; автор часто пользуется аллегорическим толкованием библейских текстов; его аргументация основывается на ходячих афоризмах и затасканных цитатах из вторых рук.

Третья книга посвящена опровержению обычных обвинений против христиан; в частности, он отстаивает древность истоков христианства. У Феофила впервые встречается термин «троица».

Последним апологетом II в., деятельность которого продолжается и в III в., был крупнейший христианский писатель этого времени Тертуллиан. Это — первый дошедший до нас христианский автор, писавший на латинском языке.

О жизни Тертуллиана мало известно. По собственному его свидетельству, он родился в семье чиновника в Карфагене и принял христианство незадолго до того, как он в 197 г. выступил со своей апологией. Тертуллиан считает правилом, что наследственные христиане — редкое явление, *fiunt, non nascuntur christiani* («христианами становятся, а не рождаются» — *Apol. XVIII, 4*). Очевидно, Тертуллиан занимал священническую должность в Карфагене, но его переход к монтанистам (с 207 г.) привел к разрыву с церковью, которая, конечно, не простила ему этого; несмотря на свои несомненные заслуги перед церковью, он не удостоился канонизации. Последние произведения Тертуллиана относятся, примерно, к 220 г.; по всей вероятности, он вскоре умер — по сообщениям Иеронима, в глубокой старости.

Тертуллиан — первый автор, от которого мы узнаем о христианах в Африке. Первое сведение о них до Тертуллиана мы имеем из «Деяний сцилитанских мучеников»,

дошедших до нас в латинской и греческой версиях. Здесь сообщается о суде над 12<sup>1</sup> христианами из неизвестного ныне города Scilium в Нумидии. Суд состоялся в Карфагене 17 июля 180 г.; проконсул П. Вигеллий Сатурнин приговорил всех подсудимых за упорный отказ оказать почести гению императора к смертной казни.

Почти все казненные носят латинские имена — Сперат, Ветурий, Феликс, Аквилин, Генероза, Вестия, Доната, Секунда, Януария, Летанций. Это обстоятельство очень интересно, так как Африка, Нумидия и Мавретания с трудом поддавались романизации. Апулей (Apol. 68) указывает, что «всюду говорят только на пуническом языке, иной раз материнский язык греческий; по-латыни никто не хочет и не умеет говорить». Надо полагать, не случайно, что распространение христианства в северной Африке идет параллельно с распространением латинского языка; христианство было не только отражением нивелирующей силы империи, но в известной степени проводником эллино-римской культуры, содействуя романизации народов Африки.

Тертуллиан владел и греческим языком (*de spectaculis* он написал первоначально по-гречески), но писал он по-латыни.

Стиль Тертуллиана, которого правильно считают родоначальником церковной латыни, приводит в отчаяние читателей и переводчиков. Эд. Норден считает его самым трудным из всех латинских писателей<sup>2</sup>. Тертуллиан не задумывается над образованием новых слов, особенно отглагольных существительных, столь характерных для позднейшей церковной латыни. Темпераментность и страстность фанатика не умещаются в строгом латинском синтаксисе; Тертуллиан постоянно находится, по собственному признанию, в горячке нетерпения (*semper aeger caloribus impatientiae*, — *de pat.* 1) и не думает о закруглении речи, порою забывая сказуемое.

Его иступленная вера заставляет его издеваться над разумом, над знанием, над здравым смыслом. «Что общего у Афин и Иерусалима? у академии и церкви? у еретиков и христиан?» (*praescr.* 7). Чем хуже с точки зрения

<sup>1</sup> В самом постановлении проконсула названо только шесть имен: *Speratus, Natzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Sekunda*. Другие шесть имен, повидимому, добавлены в «Acta» позднее.

<sup>2</sup> E d. Norden, *Die antike Kunstprosa*, II, 606.

разума, тем лучше для веры. «Ты не можешь быть истинно мудрым, если не покажешься безумным в глазах мира, веря тому, что мир именуется безумием в божестве». «Сын божий распят: не стыдно, потому что постыдно; и умер сын божий: это вполне достоверно, потому что нелепо; и погребенный воскрес: это верно, потому что невозможно» (*de carne Chr.* 5). И для посрамления разума, для того чтобы стать «свято бесстыдным и счастливо безумным», Тертуллиан использует обширный материал христианской и светской литературы, которой он хорошо владеет. Иероним писал о нем: «Что может быть учение и тоньше Тертуллиана. Его «*Apologeticus*» и «*Contra gentes*» (*ad nationes*) содержат все знание века»<sup>1</sup>.

От Тертуллиана дошло до нас значительное количество произведений, всего 31; кроме того, некоторые не дошедшие до нас произведения Тертуллиана (в том числе написанное на греческом языке *de ecstasi*) цитируются древними авторами. Большинство сочинений Тертуллиана могут быть более или менее точно датированы.

К апологетическим сочинениям Тертуллиана относятся: 1) *Apologeticus* (197 г.); 2) *ad nationes* (197 г.); 3) *ad Scapulam* (212 г.). Другая группа произведений направлена в защиту христианства не против язычников, а против еретиков, больше всего против Маркиона. Сюда относятся: 1) *adv. Marcionem*, в 5 книгах (207 — 208 гг.); 2) *adv. Heretogenem* (200—206 гг.); 3) *adv. valentinianos* (208 — 211 гг.); 4) *de praescriptione haereticorum* (200 г.); 5) *adv. iudaeos* (200—206 гг.); 6) *adv. Praxeam* (213 г.) 7) *Scorpiae* (220 г.). Но и прочие произведения Тертуллиана проникнуты полемикой против всякого рода ереси, а трактаты периода приверженности к монтанизму, вернее — к аскетизму монтанистов, хотя не содержат явной полемики против официальных церковных руководителей, в сущности направлены против «забвения» строгих правил раннего христианства.

Апологии Тертуллиана написаны в период, когда императорская власть относилась к христианам недружелюбно. В борьбе Септимия Севера с Песценнием Нигером население Палестины приняло сторону Нигера, что, конечно, не могло расположить Септимия Севера к иудеям. Около

---

<sup>1</sup> P. de Labriolle, *Histoire de la litter. latine chrétienne*, P. 1924, стр. 82.

200 г. в Палестине происходило восстание против Рима под предводительством некоего Клавдия; борьба с восстанием, охватившим Сирию и Иудею (Dio Cass. LXXV, 2; Орозий VII, 17), была упорной, и за подавление его Каракалле был сенатом устроен триумф (*iudaicus triumphus*, SHA, Sever. 16). Этим, вероятно, объясняется издание в 202 г. указа, запрещающего переход в иудейство; попутно было запрещено и обращение в христианство: *iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit* (SHA, Sever. 17).

Этот указ, как и прежний указ Адриана, подводил обрезание не-иудея под понятие кастрации, а виновные подвергались наказанию по *lex Cornelia*: конфискация имущества и ссылка для римлян, смертная казнь для раба оператора, казнь или ссылка для иудеев. Но этот указ отнюдь не означал запрещения иудейской или христианской религии. Напротив, по свидетельству Ульпиана, «Север и Антонин разрешили тем, кто следует иудейскому суеверию, занимать официальные должности, да и наложили обязательства на них, которые не должны были оскорблять их суеверие» (Dig. L, 2, 3, 3). Что касается христиан, то, по свидетельству Тертуллиана (*ad Scap.* 4), «Север, зная многих патрициев и знатных матрон, принадлежавших к нашей секте, не только не преследовал их, но всячески им благоприятствовал, и умел противоборствовать свирепости народа, восстановленного против нас».

Но указ 202 г. развязал руки тем *praesides*, управителям провинций, которые либо сами были настроены против христиан, либо потворствовали элементам, враждебным христианам и христианству. Гонения — не массовые, а против отдельных лиц, — имели место особенно в Александрии и в Карфагене. Климент Александрийский вынужден был покинуть Александрию и руководимую им школу и бежать в Каппадокию. Однако «школа катехетов» продолжала функционировать, несмотря на прямое запрещение вербовать новых христиан. Руководство школой после отъезда Климента взял на себя Ориген, тогда еще молодой человек.

Евсевий о гонении при Севере пишет очень кратко, в нескольких строках, отмечая лишь, что «особенно много мучеников было в Александрии» (HE VI, 1). К этому времени относится казнь в Карфагене Перпетуи и Фелицаты, «житие» которых составлено в монтанистском духе, по



преданию, Тертуллианом. Но о массовых казнях или арестах христиан церковные источники не сообщают. В послании к Скапуле, проконсулу Африки, Тертуллиан принимает даже покровительственный тон: «Мы не думаем тебя пугать, потому что и сами тебя не боимся, но мы хотим, чтобы весь мир был спасен. Советуем тебе не бороться с богом» (с. 4).

С другой стороны, и правители провинций неохотно возились с делами о христианах, возникавшими часто по требованию толпы. «Когда судьей был Гилариан, (народ) по поводу отвода земли под наши кладбища кричал: «не отводить земли!» («*areae non sint*», ad Scap. 3).

Тертуллиан старается в своих апологиях доказать юридическую необоснованность процессов против христиан и несправедливость исключительных законов, которую сознавали и римские власти. «Сколько строгих правителей пытались изменить этого рода судебные процессы! Например, Цинций Север, который сам преподавал Тистру правила, как христиане должны отвечать (на допросе), чтобы их оправдали. Или, например, Веспроний Кандид, который считал достаточным признавать христиан нарушителями порядка и довольствовался тем, что присуждал их к публичному извинению перед согражданами. Или, например, Аспер, который, поступив несколько жестоко при первоначальном допросе одного христианина, тотчас отпустил его, не принуждая его принести жертву богам; предварительно же он сказал адвокатам и заседателям, что ему неприятно разбирать такого рода дела. Или, например, Пудент, который искусным образом включил в обвинительный акт одного доставленного к нему христианина обвинение в вымогательстве, а так как свидетелей, которые уличили бы в этом обвиняемого, не нашлось, то он объявил, что ввиду этого дело продолжать слушанием нельзя. Эти факты могут вразумить тебя, в каком духе тебе надлежит действовать» (с. 4). «Когда Аррий Антоний преследовал христиан в Азии, то все христиане его провинции, собравшись вместе, явились перед его судилище. Он некоторых посадил в темницу, а другим сказал: «Труссы, если вы хотите умереть, то разве нет достаточно веревок и пропастей?» (с. 5).

Апологии Тертуллиана свидетельствуют не только об убежденности и воинственности фанатика, но и о сознании силы христианской церкви, успевшей завоевать значитель-

ные массы верующих и создать сильную организацию, способную противостоять всяким попыткам ее сокрушить. *Ad nationes* — не столько апология христианства, сколько критика язычества. *Apologeticus*, адресованный правителям провинций, имеет более оборонительный характер, но и здесь автор на каждом шагу переходит в нападение. «Некоторые ставят нам в вину... братскую любовь к ближнему. Посмотрите, говорят, как они друг друга любят (видно, критикующие нас все без исключения ненавидят один другого). Взгляните, продолжают они, как они готовы умереть друг за друга (сами же, видно, готовы зарезать один другого). Что касается даваемого нами друг другу имени братьев, то за это они чернят нас, надо полагать, потому, что у них все названия родства стали, повидимому, выражением лишь лживой привязанности» (гл. XXXIX). Таков тон этой апологии. Но она поставила себе реальную задачу — оправдать христиан от всевозможных обвинений и тем оградить их от возможных преследований. Поэтому в «Апологетике» Тертуллиан гораздо сдержаннее, чем в *ad nationes*.

Свое произведение Тертуллиан построил как защитительную речь. В ней он шаг за шагом разбирает судебный процесс против христиан как со стороны его формальной закономерности, так и по существу обвинений. Очень много места он уделяет опровержению обвинения христиан в нелюбовности по отношению к императорской власти. Христиане отказываются приносить жертвы за благо императоров, клясться их именем, праздновать их дни рождения и прочие торжественные дни. Но это лишь потому, что христианская религия запрещает эти обряды, и насколько не доказывает мятежности христиан; «о здравии и благоденствии императоров мы молим бога предвечного, бога истинного, бога живого»; «мы просим у бога для императоров благоденствия, мирного царствования, безопасности их дома, храбрости воинства, верности сената, благонравия народа, спокойствия всего мира — словом, всего того, что человек, что император только может пожелать» (гл. XXX).

Мало того, именно христиане—наиболее преданные верноподданные императоров. Откуда взялись все эти Кассии, Альбины, Нигеры, Партении и прочие крамольники и царевубийцы? «Все эти люди, если не ошибаюсь, римляне, а не христиане; все они до того дня, когда их мятежность

стала явной, приносили жертвы за здоровье императора, клялись его гением и не пропускали случая называть христиан врагами рода человеческого» (гл. XXXV).

Конечно, Тертуллиан здесь не выражает настроений массы верующих; трудно допустить, чтобы угнетенные массы действительно восприняли христианскую проповедь любви к врагам и любили своих гонителей, как об этом пишет Тертуллиан. Но совершенно очевидно, что церковь в лице клира в то время искала путей примирения с властью императорской и не за страх, а за совесть проповедывала покорность власти преобладающей.

Особняком в апологетической литературе стоит «Октавий» М. Минуция Феликса. Некоторые совпадения этого диалога с «Apologeticus» Тертуллиана вызвали не прекращающийся до сих пор спор о том, кто у кого заимствовал; в зависимости от того, как этот вопрос решается, диалог Минуция Феликса относят то ко времени до Тертуллиана, то к середине III в. и даже к IV в.<sup>1</sup> Общий тон и обстановка, которая рисуется в диалоге, больше всего подходит для конца II в.; из цитируемых авторов ни один не позднее середины II в.; упоминаемый в «Октавии» Фронтон представляется еще, если не в живых, то недавно умершим; характер совпадающих мест у Тертуллиана и Минуция Феликса говорит скорее в пользу первенства последнего. Поэтому правильнее будет отнести «Октавию» примерно к 180 г., хотя прямых данных для датировки этого памятника нет.

«Октавий» написан в форме беседы, которую ведут, прогуливаясь на лоне природы, эпикуреец Цецилий и христианин Октавий при довольно пассивном участии ведущего Марка. Диалог по форме и отчасти по содержанию составлен по образцу трактата Цицерона «О природе богов». Цецилий критикует с точки зрения эпикурейской философии христианское учение (особенно о воскресении, о провидении, о целесообразности в природе) и излагает обычные обвинения против христиан. Октавий в свою очередь показывает вздорность языческой религии и отвергает обвинения во всякого рода гнусностях, совершаемых будто бы христианами. Беседа ведется на философской почве, и Октавий не прибегает к библейским цитатам и не останавливается на Иисусе Христе и его учении. Кончается диалог

---

<sup>1</sup> См. Vardenhewer, ук. соч., I, 309 сл.

тем, что Цецилий признает себя побежденным и обращается в христианство.

Древняя христианская апологетика и вообще полемическая литература была направлена против язычества, против ересей; она оставляет без внимания противников религии вообще, интересуясь лишь противниками христианской религии. Но, несомненно, внутри христианской церкви были группы, склонные к рационализму, не соглашавшиеся отвергать «мудрость века сего», противопоставлявшие христианскому откровению естественнонаучные знания.

Об одном основателе такой «ереси» сообщает со слов некоего анонимного церковника Евсевий: «Они без страха пренебрегают священным писанием, отвергают канон древней веры, Христа не признают, не исследуют, что говорят божественные писания, а неутомимо стараются найти тот или иной вид умозаключения для обоснования своего безбожия. А когда им подносят изречение божественного писания, они исследуют, может ли оно образовать соединительное или разделительное умозаключение. Оставив священное писание божье, они занимаются геометрией, как люди земли, говорящие о земном и не знающие приходящего свыше. Некоторые из них трудолюбиво изучают геометрию Евклида, восхищаются Аристотелем и Теофрастом; а Галена некоторые, пожалуй, боготворят. Что, используя науку неверных для обоснования своей ереси и хитростью безбожников искажая простую веру божественного писания, они далеки от веры, — не приходится и говорить. Они поэтому бесстрашно наложили руки на божественные писания, говоря, что исправляют их» (HE V, 28, 13—15).

Несколько выше тот же автор говорит, что Артемон и его школа ссылались на то, что именно их учение и есть истинное христианство, от которого отступились епископы: «Они утверждают, что все первые (христиане) и сами апостолы приняли и учили тому, что они говорят, и что истинная проповедь сохранилась до времен Виктора, тринадцатого после Петра епископа римского, а со времени его преемника Зефирина истина искажена» (V, 28, 3).

Эта струя в христианстве не могла быть заметной; внутри христианства не могло быть места для свободомыслия, для стремления к реальному знанию. Попытки согласовать христианскую догму с разумом в духе упадочной эллинской философии привели лишь к созданию «рационального» богословия, начало которому положено в III в. Климентом Александрийским и Оригеном.

## Распространение христианства в начале III в.

К концу II в. завершается период внешнего благополучия Римской империи. М. Аврелию (161—180) удается отстоять границы от натиска варваров, он даже одерживает победы над маркоманами и квадами. Но Рим переходит к обороне. М. Аврелий впервые поселил варваров на территории империи. Его преемник Коммод (180—192) предпочел войне с варварами мир, купленный ценой уступок.

После убийства Коммода императорский трон переходит из рук в руки по прихоти преторианцев. Первый преемник Коммода, Пертинакс, был убит после 87 дней правления, и новые претенденты, Сульпициан и Дидий Юлиан, ведут открытый торг с преторианцами. Дидий Юлиан посулил им по 6 250 драхм на человека и стал императором. Через 66 дней он был убит, императорами провозглашены в Сирии Песценний Нигер, в Паннонии — Септимий Север. Последний одержал верх над своим конкурентом и начал новую династию Северов.

«Военная монархия» Северов — естественный результат эволюции императорской власти. Историческая традиция различает «добрых» императоров — Траяна (98—117), Адриана (117—138), Антонина Пия (138—161) — и жестоких деспотов — Гая Калигулу (37—41), Нерона (54—68), Домициана (81—96), Коммода. Но и те и другие различными методами и способами делали одно и то же дело. Императорская власть была политическим выражением серьезных изменений, происшедших в обществе. Ликвидация остатков республиканского режима, нивелирование провинций и Италии, уничтожение старых сословных привилегий и республиканских традиций, вовлечение новых сословий в аппарат управления, реорганизация самого аппарата на бюрократических началах — такова была политическая программа, которую проводили императоры.

Уже Веспасиан (69—79) не был представителем старой патрицианской знати, к которой принадлежала династия Юлиев-Клавдиев. Он был сыном чиновника невысокого ранга, занимавшегося финансовыми операциями. Но Веспасиан был во всяком случае италиком. А Траян и его преемник Адриан были родом из Испании. Позднее императорами были фракийцы, иллирийцы и даже араб (Филипп).

Уже Тиберий передал функции комиций сенату, который стал назначать магистратов. А сенат фактически был по-

слушным орудием в руках императора. Обескровленная про- скрипциями и казнями при Тиберии, Калигуле, Нероне, ста- рая знать постепенно вытесняется из сената. Веспасиан за- полнил сенат выходцами из провинций, принадлежавшими к всадническому сословию, а это последнее пополнялось выслужившимися провинциалами и вольноотпущенниками. Ту же политику проводил и Домициан. В 84 г. он объявил себя пожизненным цензором (*ensor perpetuus*) и таким об- разом «на законном основании» произвольно изменял состав сената.

Функции сената фактически сводились к утверждению распоряжений императора, и даже формально юридические документы со времен Адриана ссылаются не на постанов- ления сената, а на рескрипты императора сенату или на сформулированные им законодательные предположения. Сенату принадлежала прерогатива избрания императора. На деле сенат лишь санкционировал намеченного предшеству- ющим императором наследника или утверждал ставленника той или иной армии. Право объявления войны или заклю- чения мира присвоили себе императоры. Разделение провин- ций на сенатские и императорские было номинальным, так как императоры перераспределяли провинции по свое- му усмотрению и вмешивались в управление сенатскими провинциями. Наряду с сенатом действовал личный «совет принцепса» (*Consilium principis*), который обсуждал важ- нейшие государственные дела и подготавливал решения по ним.

Республиканские магистратуры, в том числе консулат, теряют всякое значение и превращаются в почетные звания. Звание трибуна, по словам Плиния Младшего (ер. I, 23, 1), — «пустая тень, звание без почета». Преторы постепенно превратились в чиновников, лишенных законодательной ини- циативы. Все большее значение приобретает аппарат управ- ления, состоящий при особе императора и вербовавшийся первоначально из вольноотпущенников и рабов. Вначале он ведал личными делами и имуществом императора: *ab epistulis* ведал личной канцелярией, а *libellis* — канцелярией по приему и разбору прошений, а *studiis* — необходимыми справками, а *cognitionibus* — расследованиями, а *rationibus* (*rationalis*) — императорской казной. Постепенно эти кан- целярии становятся отраслями государственного управле- ния, и во главе их стоят уже не вольноотпущенники, а всад- ники. В частности, Светоний был *ab epistulis* у Траяна. Пре-

фект претория (начальник гвардии и дворцовый комендант) приобретает все больше веса, и уже во II в. намечается его превращение в высшего государственного чиновника.

Армия, служба в которой некогда была обязанностью и привилегией римских граждан, начинает вербоваться (возможно, уже при Веспасиане) преимущественно из провинций и меньше всего из Италии, а командный состав начинает во все большей степени пополняться из провинциалов.

Процесс перемешивания и уравнивания всего населения империи формально завершается эдиктом Каракаллы 212 г. (P. Giss. 40), предоставляющим право римского гражданства всему населению империи (кроме *dediticii*). Характерно, что сам Каракалла, повидимому, не придавал этому акту серьезного политического значения. Его интересовала возможность пополнить казну путем расширения круга лиц, с которых взимался пятипроцентный налог на наследства (*vice-sima haereditatum*), причем император поспешил повысить налог до 10%.

Так же, как государственный аппарат, бюрократизировалось и управление муниципальное. Введение института кураторов и корректоров фактически лишало муниципии самоуправления. Маркс подчеркивает, что Адриан «...нанес большой удар муниципальной жизни и коммунальной свободе»<sup>1</sup>.

Все эти политические изменения были результатом экономического и социального нивелирования Италии и провинций. «Общественные отношения в провинциях все больше и больше приближались к общественным отношениям в столице и в Италии. Население все больше и больше разделялось на три класса, составлявшихся из самых разнообразных элементов и национальностей: богачи, среди которых было не мало вольноотпущенных рабов (см. Петроний), крупных землевладельцев, ростовщиков, или то и другое вместе, вроде дяди христианства Сенеки; неимущие свободные — в Риме их кормило и увеселяло государство, в провинциях же им предоставлялось самим заботиться о себе; наконец, огромная масса рабов»<sup>2</sup>.

Уравнивание провинций и Италии означало — особенно для западных провинций и Малой Азии — подъем на более вы-

---

<sup>1</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. V (1938), стр. 6.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 606.

сокую ступень и привело к расцвету городов. Вместе с тем оно вело к обострению классовых противоречий; императорский режим, «обогащая богатых, доводил до нищеты бедных».

Все сильнее развиваются колонатные отношения; не случайно как раз от II в. дошли до нас наиболее полные документы, рисующие положение колонов (декрет Коммода о колонах *Saltus Burunnitanus*, *Lex Hadriana*, устав имения «по образцу *Lex Manciana*») <sup>1</sup>. В торговле, ремесле, на государственной службе все больше места занимают вольноотпущенники и рабы, получившие от хозяев пекулий для самостоятельной деятельности.

Уничтожение в Италии и провинциях старых сословных делений и всеобщее уравнивание отразились в развитии римского права. «Во время римской империи все эти различия постепенно исчезли, за исключением различия между свободными и рабами; вместе с этим возникло, по крайней мере для свободных, то равенство частных лиц, на основе которого развилось римское право, наиболее совершенная, насколько мы знаем, форма права, покоящегося на частной собственности» <sup>2</sup>.

Таким образом, христианство, отрицающее старый мир, проповедующее и эллину, и иудею, и варвару, и скифу, все больше соответствует политическому, экономическому и духовному уровню империи. Христианская церковь к концу II в. приобретает твердую почву под ногами, чувствует себя сильной и уверенной, она быстро растет и укрепляется.

У нас нет достоверных источников для точного суждения о численности и местах распространения христиан и социальном составе христианских общин в начале III в.<sup>3</sup> Тот факт, что христианская пропаганда обращалась ко всем народам без различия, в соединении с представлением о вселенском характере спасительной миссии Иисуса Христа, привел к возникновению традиции уже в раннехристианской литературе о распространении христианства по всей земле. «И во всех народах прежде должно быть проповедано евангелие» (Мар. XIII, 10); «идите по всему миру и проповедуйте евангелие всей твари» (Мар. XVI, 15). Отсюда

<sup>1</sup> См. А. Ранович, Первоисточники, №№ 151—153.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XIV, стр. 103—104.

<sup>3</sup> Все относящиеся сюда литературные источники собраны у Гарнака, *Mission*, II, 5—16.



создались легенды о путешествиях апостолов по всему свету.

Особенно важно было для епископальной церкви подчеркнуть вселенский характер церкви и божественный источник власти ее «исконного» представителя — епископа. Уже в «Пастыре» Гермы церковь персонифицируется как некое мистическое изначальное существо. К Герме является в видении некая «старица» с книгой в руке. В следующем видении красивый юноша спрашивает его: «Кто, думаешь ты, та старица, от которой ты получил книги?» Я сказал: «Сивилла». «Ошибаешься, — говорит он, — она не Сивилла». «Кто же она, господин?» И он сказал мне: «Она — церковь божья». Я спросил его, почему же она стара. «Так как, — сказал он, — она сотворена прежде всего, то и стара и для нее сотворен мир» (Vis. II).

Естественно, что раз церковь существует от века и мир для нее сотворен, то ее владения простираются на весь мир. Христианский закон, по Герме, проповедан «в концах земли» (Sim. VIII, 3); выражение «в концах земли» — εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς — стало стандартным у церковных писателей. Юстин, не задумываясь, категорически заявляет, что нет такого народа на земле, скифов ли, живущих в повозках, или скотоводов, живущих в шатрах, где бы не возносились молитвы распятому Иисусу (Dial. с. Tryph. 117). Климент Александрийский тоже следует общему трафарету, когда пишет (Strom. VI, 18, 167): «Учение нашего учителя не осталось в одной только Иудее, как философия в Элладе, а разлилось по всей земле, убеждая весь мир — эллинов как и варваров по племенам их, каждое селение и город, целые дома и каждого в отдельности».

Преувеличение силы и численности христиан диктовалось и интересами пропаганды, и необходимостью импонировать язычникам. Тертуллиан хотя и «не собирается пугать» Скапулу, все-таки считает нелишним припугнуть его: «Берегитесь, чтобы, усиливая казни, не заставили вы нас восстать массами, не для того, чтобы напасть на вас, но чтобы доказать вам, что мы... не боимся вашего тиранства». «Какие мучения претерпит Карфаген,... когда воинам твоим придется отсекаать голову не кому иному, как друзьям или родным своим, когда они найдут между ними римских патрициев и знатных матрон, столь же благородных, как ты сам, и, может быть, твоих собственных ближайших родственников и искренних друзей. Итак, воздержись ради

себя самого, если не ради нас, ради Карфагена, если не ради себя» (ad Scap. 5).

«Если бы мы хотели не только оставаться скрытыми мстителями, но стать явными неприятелями, разве нам не хватило бы сил и средств? Разве мавров, маркоманов и даже парфян или других племен, ограниченных одним местом и своими пределами, больше, чем (христиан, имеющих пределом) весь мир? Мы существуем со вчерашнего дня (hesterni sumus), а между тем заполнили все ваше: города, острова, крепости, муниципии, советы, даже лагеря, декурии, двор, сенат, форум; вам мы оставили только храмы» (Apolog. XXXVII).

Что эти риторические тирады основаны лишь на фантазии автора, показывает аналогичное место у Тертуллиана, adv. iud. 7: «В кого другого уверовали все народы, если не в Христа, который уже явился? В кого другого могли уверовать парфяне, мидяне, эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадокии, Понта, Азии, Памфилии, Египта, части Ливии, прилегающей к Кирене, и сверх того многие пришельцы из Рима? В кого уверовали иудеи... и другие народы, как разновидности гетулов, многие из пределов Мавретании, все пределы Испании, различные народы Галлии, области Британии, недоступные для римлян, но покорившиеся Христу, сарматы, даки, германцы, скифы и многие отдельные неизвестные нам племена, провинции, острова, которых мы перечислить не можем».

В этом перечне имена от парфян до Рима просто списаны слово в слово из «Деян. ап.» II, 9—10, а «недоступные» и «неизвестные» племена, провинции, острова, конечно, существовали лишь в пылкой фантазии Тертуллиана.

Если христианские писатели преувеличивали степень распространения христианства, то «языческие» писатели склонны были, напротив, преуменьшать значение христиан. Цельс (VIII, 69) говорит о христианах: «из вас если кто еще бродит, скрываясь, то его разыскивают, чтобы наказать смертью»; это,— несомненно, преувеличение, хотя в другую сторону. Лукиан в то же время дает более объективное описание организованности христианских общин, налаженности связей между ними, значительности имевшихся у них денежных средств, что свидетельствует о большом числе членов общины. Когда Протей был посажен в тюрьму, за него вступились и всячески за ним ухаживали не только местные христиане. «Как ни странно, пришли по-

сланники даже от малоазиатских городов по поручению христианских общин, чтобы помочь ему, замолвить за него словечко на суде и утешить его». «Дело в том, что когда у христиан случится подобное общественное дело, они проявляют невероятную быстроту действий и прямо-таки ничего не жалеют. Поэтому к Перегрину от них поступали значительные денежные средства ввиду его заключения в тюрьму, которое превращалось для него в хороший источник доходов» (Лукиан, О кончине Перегрини 13).

Но если Цельс преуменьшает число христиан и их влияние, то именно это обстоятельство вынудило Оригена в своем ответе отойти от церковного шаблона и дать, насколько это было в его силах, более или менее объективные сведения о христианах. По поводу замечания Цельса о численности христиан Ориген говорит (с. Cels. III, 8): «Немногие при тех или иных обстоятельствах христиане умерли за христианское благочестие, и их очень легко считать». В комментарии к тексту Мтф. XXIV, 9 («вы будете ненавидимы всеми народами») он допускает, что речь может идти не о «всех», а лишь о «многих» народах, и признает, что «многие не только из варварских, но и из наших народов до сих пор не слышали слова христианства».

В своем возражении Цельсу Ориген высказывается еще более решительно: «Ведь если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет то от отца моего небесного» (Мтф. XVIII, 19), но в таком случае что было бы, если бы согласились не очень немногие, как теперь, а вся Римская империя?» (с. Cels. VIII, 69). Ориген здесь признает, что христиан еще очень немного. Это не мешает ему в своих проповедях поддерживать в пропагандистских целях обычный тезис об изначальном повсеместном распространении христианства, например (hom. XV, 7 in Iosua): «наш господь Иисус сам завладел всей землей, поскольку со всей земли и от всех к нему стеклось множество верующих».

Особенно ценно замечание Оригена (с. Cels. III, 9), что «ныне» «вследствие множества присоединяющихся к (христианскому) учению и богатые, и некоторые из знати, и нежные благородные женщины» принимают христианство. Это совпадает с сообщением Евсевия, относящимся к еще более раннему времени: «В то же время царствования Коммода... милостью божьей церковь наслаждалась миром по всей земле; спасительное учение приводило души многих

людей всякого рода к благочестивому почитанию бога вселенной, так что в Риме уже многие из лиц, выдающихся своим богатством и происхождением, целыми домами, целыми родами обращались ко своему спасению» (HE V, 21, 1). Мы видели, что уже Герма занимался проблемой совместности богатства с христианской проповедью нищеты.

Правда, и здесь возможны преувеличения. Приведенные выше слова Тертуллиана о том, что христиане заполняют декурии, двор, сенат, форум и т. д., не следует принимать всерьез — это лишь риторический прием. Но вряд ли можно считать выдумкой Тертуллиана его более конкретные сообщения о христианах его времени. «Сам Север, отец Антонина (т. е. Каракаллы), хорошо знал (*memor fuit*) христиан. Он взял к себе христианина Прокула, по прозвищу Торпакиона, прокуратора Еводии, который некогда при помощи елеса вылечил его, и содержал его у себя во дворце до самой его смерти». «Антонин хорошо знал, что Прокул вскормлен христианским молоком» (*ad Scap. 4*). В эдикте Валериана против христиан (258 г.) названы сенаторы, «превосходительные мужи» (*egregii viri*) и римские всадники, как подлежащие наказанию за принадлежность к христианству.

По мере того как христианство все более становилось религией, соответствующей политическому, экономическому и духовному уровню империи, в сферу его притяжения попадал все больший круг лиц. К началу III в. христианство уже не тайная, незаметная секта, которую просвещенные римляне не удостоивают внимания, а религия, по своему значению равная многим другим религиям, распространенным в империи.

К сожалению, источники не дают материала не только для установления абсолютной цифры христиан, но даже для суждения об относительной их численности. Никакой почти помощи здесь не оказывает и археология. Христианские надписи для I—II вв. отсутствуют; что касается III в., то для некоторых надписей, признанных христианскими, исследователи руководствовались большей частью не прямыми данными, а косвенными соображениями. Больше всего «христианских» надписей собрано в Малой Азии, но все они сомнительны. При шаблонности этих надписей (почти исключительно эпитафии) трудно определить их характер, и приходится обращаться к догадкам, большей частью весьма рискованным. Так, Рамсей относит к христиан-

ским те надписи-надгробия, которые содержат специфические христианские имена (Кирилл, Анастасий, Агапа и т. п.) или разрешают пользоваться могилой также посторонним лицам (обычно эпитафия запрещает под угрозой штрафа или гнева богов использовать могилу для погребения постороннего лица), или заканчиваются формулой-санкцией: кто нарушит покой могилы, тот «будет иметь дело с богом» *ἔσται αὐτῷ πρὸς θεόν* и т. п. варианты), или обнаруживают веру в единого бога<sup>1</sup>.

Те же признаки, хотя и более осторожно, считает решающими и Ф. Кюмон,<sup>2</sup> который, однако, по всей Малой Азии нашел возможным отнести к христианским всего 463 надписи, относящиеся к периоду до XVI в. включительно, причем до IV в. — всего 9 датированных надписей (все из Фригии).

Шаткость аргументации Рамсея и Кюмона обнаруживается в опубликованных ими же материалах. Так, в формуле *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* Рамсей, Кюмон и их последователи не учитывают того обстоятельства, что «греческая вульгарная философия вела к учению об едином боге» (Энгельс) и поэтому в эллинистическо-римский период обращение к «богу» без собственного имени — частое явление у «язычников» (во многих случаях, кроме того, под ствлеченным «бог» подразумевается просто местное, всем известное верховное божество). В нехристианских надписях в Лидии Кейль<sup>3</sup> нашел, наряду с терминами «Асклепий спаситель», «боги спасители» и т. п., в 12 случаях (всего он разбирает 354 надписи) *θεὸς ὑψιστος* (всевышний бог), ряд упоминаний «бог», «богиня» без собственного имени, а в надписи в Тиатире даже такую «христианскую» формулу, как «бог, судящий живых и мертвых».

Формула *ἔσται αὐτῷ* и т. д. встречается в явно нехристианских надписях. Так, в надписи из Евмении<sup>4</sup> мы видим эту формулу, хотя надпись ничего христианского не содержит и наряду с божьей карой грозит нарушителю штрафом

<sup>1</sup> W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, II, Oxf. 1897, стр. 418.

<sup>2</sup> F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, «Mélanges d'archéol. et d'histoire», XV, стр. 250.

<sup>3</sup> J. Keil, *Die Kulte Lydiens*, «Anatolian Studies», Manch., 1923, стр. 252.

<sup>4</sup> Le Bas—Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, № 740.

в 500 денариев. В надписи из Себасты (Le Bas, № 734) врача Аврелия Мессалы явно языческая эпитафия заканчивается этой формулой. Рамсей и сам признает, что ее применяли язычники (Cities II, №№ 371, 372, 361, 455, 388, 354 и многие другие), но думает, что они ее заимствовали у христиан. С другой стороны, надпись 250 — 251 гг. из Пепузы с явно «языческой» формулой проклятия Рамсей все же считает христианской, так как место погребения названо κομητήριον (усыпальница), а нехристианская формула могла быть заимствована <sup>1</sup>.

Еще более сомнительны выводы на основании собственных имен, так как не только христиане могли иметь обычные нехристианские имена, но и не-христиане — христианские имена. Так, одна надпись из Катаонии гласит: «Господу Аполлону и спасителю Асклепию — Авр. К и р и л л» <sup>2</sup>.

Даже такой признак, как крест, не является решающим. Ведь крест — не только христианский символ, он был распространен во многих восточных культах. Кроме того, крест может оказаться изображенным случайно. Так, на одной малоазиатской эпитафии <sup>3</sup> изображена наверху местная Кибела, а слева сбоку маленький крестик, несколько не связанный с композицией надгробия. На языческом надгробии (Le Bas 1812) изображены три крестика, имеющие, повидимому, чисто орнаментальное значение.

Конечно, трудно ожидать, чтобы даже подлинно христианские надписи II—III вв. носили явно выраженные христианские черты. Религиозный синкретизм сказывался и здесь, а традиция сохранялась еще очень долго после того, как христианство стало официальной религией в империи. На христианских эпитафиях продолжали писать D. M. (dis manibus — божественным манам), помещали символы эллинско-римских мистерий. Поэтому приемы определения, применяемые Рамсеем и Кюмоном, вполне законны, но результаты всегда сомнительны. В частности, формула ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν и т. п. возможно — христианская, но не обязательно <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cities, II, № 445.

<sup>2</sup> W. A. Waddington, Inscriptions de Cataonie, BCH, VII, стр. 132.

<sup>3</sup> W. Ramsay, Studies in history and art of the eastern provinces of the Roman Empire, L., 1906, № 52.

<sup>4</sup> См., впрочем, H. Grégoire, Epigraphie hétérique et hérésie épigraphique, «Byzantion», X (1935), I, стр. 247—250.

Необходимо к тому же иметь в виду, что богословы и буржуазные историки в своем стремлении во что бы то ни стало найти материалы для обоснования евангельской мифологии склонны создавать своим воображением отсутствующие данные или дополнять путем искусных комментариев имеющиеся данные. Пример такого богословского рвения—уже упоминавшаяся «назаретская надпись», ничего общего с христианством не имеющая; однако за 10 лет со дня ее публикации о ней написана совершенно необозримая литература. В этом отношении интересна судьба знаменитой «Аверкиевой надписи». Несмотря на сомнения, высказанные еще Тиллемоном и Гаруччи, ее признали христианской на том основании, что Аверкий именуется себя учеником «святого пастыря, который пасет стадо овец на горах и в равнине». Как доказал впоследствии Альб. Дитерих (с ним согласились и Гарнак и ряд других богословов), автор надписи—жрец Аттиса и Кибелы. Между тем церковники сфабриковали, конечно, житие этого «святого» и усердно ему поклоняются.

К такого рода «христианским» надписям относятся многочисленные надписи с ребусом: *Sator arepo tenet opera rotas*<sup>1</sup>.

Суть этого ребуса, почти совершенно бессмысленного,—в том, что фраза читается одинаково слева направо и справа налево, сверху вниз и снизу вверх (если написать эти слова одно над другим). Такого рода фразы придуманы для разных языков (в частности, по-русски: а роза упала на лапу Азора). Но в этой фразе встречается слово *Sator*—«сеятель», и этого оказалось достаточным, чтобы объявить ее христианской.

Количество христианских надписей, включая и сомнительные, невелико, и нет оснований рассчитывать, что оно возрастет. Публикации в общих корпусах, в эпиграфических журналах и в специальных работах Ле Ба-Ваддингтона, Рамсея, Колдера, Кюмона, Дюшена, Андерсона, Лефевра и др. обнимают много тысяч христианских надписей, но они охватывают период в тысячу лет, а для интересующего нас периода их количество ничтожно. После войны новых важных публикаций по интересующему нас вопросу не было. Специальные журналы переиздают или комменти-

---

<sup>1</sup> Вариант этого ребуса найден и в Дуре-Европос. См. *The excavations at Dura-Europos*, v. VI, New-Haven, 1936, стр. 486.

руют старые надписи. Ничего нового не дает и новая книга Рамсея (*Asiatic elements in greek religion*, 1928), где среди 99 надписей, публиковавшихся в различных изданиях, имеется всего одна христианская надпись, относящаяся к 375—425 гг.

Несколько больше надежд возбуждают папирусы. Выше уже упоминалось о ряде неизвестных до того раннехристианских литературных произведений, ставших известными благодаря папирусам, о найденных в 1935 г. папирусных текстах, свидетельствующих о проникновении христианства в Верхний Египет уже в середине II в. Пока, однако, папирусные открытия дали мало существенного материала по интересующему нас вопросу; кроме того, папирусные находки могут осветить лишь распространение христианства в Египте, но не в других областях империи.

Ничего почти не дают и вещественные археологические памятники. Остатки кладбищ, базилик, церквей датируются часто на основании новозаветной литературы — достаточно обнаружить в том или ином пункте, упоминаемом в библии, какие-нибудь руины, чтобы признать в них остатки церкви, кладбища и т. д. I в.! В настоящее время археологи стали осторожнее; однако некоторая предвзятость в датировке христианских памятников существует и теперь.

Даже в том случае, когда тот или иной недатированный памятник снабжен надписью, датировка остается произвольной, диктуемой «общими соображениями». Так, например, в Цезарее, в Мавретании, была найдена надпись (CIL VIII, 9585), которая, повидимому, некогда была установлена на часовне на христианском кладбище. Надпись гласит: «Площадь для погребений (aream) предоставил почитатель Слова и построил на свои средства келью для всех своих. Он оставил эту память (memoriam — технический термин для такого рода строений) церкви. Прощайте, братья, чистым и простым сердцем вас, осененных святым духом, (приветствует) Евелпий. Церковь братьев восстановила эту надпись...» Последняя фраза говорит о восстановлении надписи; следовательно, она была стерта или уничтожена; следовательно, при гонении 257 или 304 гг. кладбище подверглось разрушению. Таков — правда, с оговорками — вывод археологов<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> С. М. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn. 1922, стр. 146.



Достоверных христианских кладбищ I и II вв. нет, так же как и достоверных христианских надписей. Что касается церквей, то до конца II в. христиане, по всем данным, специальных церковных зданий не имели. В раннехристианских общинах при малочисленности их членов и при отсутствии специфической обрядности собрания верующих устраивались в частных домах (Деян. ап. XX, 8; Римл. XVI, 4; I Кор. XVI, 19; Мар. XIV, 3 и др.).

Рост христианских общин и усложнение культа требовали более обширных помещений, чем частный дом. В конце II в. и в начале III в. у христианских писателей появляются специальные термины для обозначения культового здания— *domus dei* (дом божий), *χωριακόν*, *dominica* (дом господень). Эдесская хроника сообщает под 201 г. о разрушении церкви во время наводнения.

Эти молитвенные дома, вероятно, не выделялись своей архитектурой, отделкой, размерами. Лишь в длительный период мира от Галлиена до Диоклетиана христиане начали строить обширные базилики по всем городам, не довольствуясь старыми молитвенными домами (HE VIII, 1, 5).

В результате нечего ожидать, что когда-нибудь могут быть открыты остатки христианских базилик древнее III в. Наконец, предметов христианского искусства, если не считать весьма сомнительной катакомбной живописи, до III в. не сохранилось.

Таким образом для суждения о местах распространения христианства до III в. основным источником остаются данные церковных писателей. По ним можно установить лишь факт существования христианской общины в той или иной области, провинции, городе.

Раньше всего и больше всего христианство было распространено в Малой Азии. К шести малоазиатским церквям адресует свои послания автор «Апокалипсиса». К галатам, колоссянам, ефесянам обращены павловы послания. Игнатий пишет ефесянам, магнезийцам, траллийцам, смирнянам, филладельфийцам. Киликия (Тарс), Памфилия (Перга), Ликаония (Листра, Икониум), Каппадокия, Вифиния и Понт, Лидия (Сарды, Тиатира), Кария (Траллы), Писидия (Антиохия) и, особенно, Фригия занимают главное место в новозаветной литературе. В Вифинии Плиний в начале II в. сталкивается впервые с христианской проблемой, а в правление Диоклетиана Никомедия — наполовину христианский город. В Икониуме, в Эфесе во II в. созываются местные соборы

по вопросу о монтанистах и в связи со спором о пасхе. В Малой Азии, во Фригии, зародилась самая опасная для церкви ересь монтанистов.

Наряду с Малой Азией христианство распространилось и в Сирии, где Антиохия стала одним из крупнейших центров христианства; очень рано христианство нашло приверженцев в Дамаске, Сидоне, Тире, Птолемаиде и других городах средиземноморского побережья.

В Греции и на островах христианство большого успеха не имело на первых порах; Филиппи, Фессалоника, Коринф, о. Крит — этими пунктами исчерпывается область распространения христианства в Греции; это приходится объяснять, с одной стороны, сопротивлением, какое оказывал эллинизм новой религии; с другой стороны, окончательное разорение и обнищание Греции под римским владычеством не оставляло почвы для развития какого бы то ни было общественного движения, даже религиозного.

В раннехристианской литературе вовсе не упоминается Египет, несмотря на то, что александрийская философия оказала явное влияние на зарождение христианской идеологии. Но а priori приходится заключить, что Египет, в частности Александрия, — один из самых ранних пунктов распространения христианства. Во всяком случае уже в середине II в. здесь процветают самые крупные гностические течения василидиан и валентиниан, здесь уже во II в. появляется школа для катехетов («оглашенных»). Все это предполагает предварительное длительное развитие. Как уже отмечалось, папирусные находки показывают, что в середине II в. христианство проникло уже далеко на юг Египта.

В конце II в. мы узнаем из произведений Тертуллиана о существовании христианских общин в Африке. В III в. Карфаген — один из важнейших христианских центров, и епископ карфагенский Киприан в середине III в. претендует на руководство всеми христианскими церквами, оспаривая первенство у епископа римского.

В 256 г. на соборе по поводу крещения еретиков присутствовало 87 епископов Африки, Нумидии и Мавретании, причем 67 из них носят явно латинские имена и только один — местное имя (С у р г., Sententiae episcoporum).

В Риме наличие христиан в I в. засвидетельствовано не только христианской литературой, но и Тацитом. Столица мира, конечно, привлекала людей из разных концов импе-

рии. В частности, в Риме была значительная еврейская колония. По свидетельству Иосифа Флавия (*Antiqu.* XVII, 11, 1; *Bell iud.* II, 6), когда после смерти Ирода в 4 г. до н. э. в Рим прибыла иудейская делегация, к ней примкнуло 8 000 иудеев из гор. Рима. В 19 г., по единогласному свидетельству Тацита (*Ann.* II, 85), Светония (*Tib.* 36) и Иосифа Флавия (*Antiqu.* XVIII, 3, 5), 4 000 иудеев, способных носить оружие, были сосланы на о. Сардинию, причем, по Флавию и Светонию, они все были из г. Рима.

Вполне понятно поэтому, что в Риме, где получали живой отклик все возникавшие в стране движения, христианство быстро распространилось среди местного еврейского населения в первую очередь; оно было занесено сюда, кроме того, рабами и другими пришельцами.

Однако руководящей роли римская община в первое время не играла. А о верховенстве римского епископа, само собой разумеется, не могло быть речи, когда еще и монархический епископат не успел образоваться. В письме Иринея к епископу Виктору (189—198) предшественники Сотера названы пресвитерами (*HE V*, 24, 14); это — прямое доказательство того факта, что до середины II в. в Риме не было монархического епископата. В споре о пасхе, который Виктор пытался использовать для поднятия и утверждения своего авторитета, Поликрат эфесский, как мы видели, не подчинился римскому епископу. В III в. епископы александрийский, антиохийский, карфагенский были не менее влиятельны, чем римский.

Представление о первенстве римского епископа как преемника Петра — католическая фикция, созданная для укрепления и освящения папства. Но римская община имела ряд преимуществ, которые дали возможность римскому епископу выдвинуться в первые ряды. Во-первых, епископ стольного города внушал особое почтение новым общинам, не имевшим за собою авторитета древности. Во-вторых, пропаганда христианства на Западе — в Галлии, Испании — исходила из Рима, и эти провинции смотрели на римскую общину как на в некотором роде метрополию. Далее, умело взяв в свои руки инициативу в разрешении наиболее серьезных внутрицерковных споров — о пасхе, о ересь, о восстановлении отпавших во время гонений, римские епископы сумели выдвинуться на одно из первых мест и подготовили почву для того, чтобы после победы христианства занять в качестве столичных епископов первое место.

Хотя в Риме христианская община росла быстро и в 251 г. в Риме было несколько десятков тысяч христиан<sup>1</sup>, в Италии христианство распространялось значительно медленнее. В Помпеях никаких следов христианства не обнаружено. В Неаполе христианство, судя по катакомбам Сан Дженнаро, появляется лишь во II в. К середине III в. в средней и южной Италии было около ста епископий, в верхней Италии христианство распространялось слабо. В таком крупном центре, как Милан, епископ появляется впервые лишь в III в.

В Галлии мы имеем сведения о христианстве до III в. только на основании письма «лионских мучеников». Иринея (I, 10, 2) говорит о христианских общинах в Германии, но никаких конкретных данных не указывает.

Испания в середине III в. имела свои епископии в некоторых городах (Мелида, Сарагосса, Леон, Асторга), но до III в. никаких данных о христианах в Испании нет.

Несмотря на то, что «Деяния» и евангелия возвеличили Иерусалим как колыбель христианства, оно в Палестине успехов не делало. Элия Капитолина, воздвигнутая на месте Иерусалима после поражения Бар-Кохбы в 135 г., никогда уже не достигла расцвета, и центром оставалась римская Кесаря, где имелась во II в. значительная христианская община; были христиане и в других эллинистических городах Палестины, но заметной роли христианство здесь не играло.

Напротив, в Месопотамии христианство имело значительный успех. Отсюда вышли крупные христианские писатели — Татиан, гностик Бардезан и его ученик Филипп.

Бардезан, по словам Евсевия (IV, 30), «человек весьма способный и отлично владевший сирийским языком, написал на родном языке диалоги против Маркиона и других, вводящих различные учения, а также очень много других сочинений. Ученики... перевели их с сирийского языка на греческий». Особенно часто древние авторы цитируют его сочинение «О роке», но в сохранившихся фрагментах диалог ведется от лица ученика Бардезана, Филиппа, который, надо полагать, и был действительным автором диалога.

Около 200 г. Бардезан обратил в христианство царя Эдессы Абгара IX (отсюда возникла апокрифическая переписка между Абгаром и Иисусом, о которой говорит

---

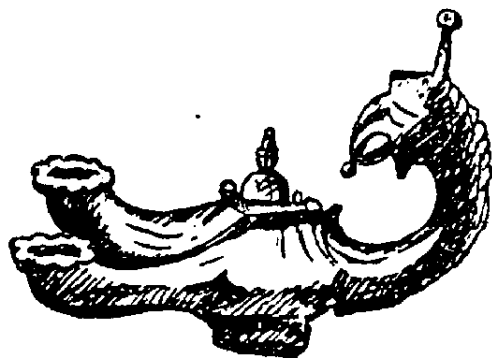
<sup>1</sup> См. А. Ранович, Античные критики христианства, стр. XIV.

Евсевий, I, 13, но в то время, о котором здесь пишет Евсевий, царствовал не Абгар IX, а Абгар V). Христианство здесь оставалось государственной религией до 216 г., когда Каракалла уничтожил царство Абгара.

После взятия Эдессы Бардезан бежал в Армению, где пытался, насаждая христианство, создать свою школу (другим источником христианизации Армении была западная часть Малой Азии). Сын Бардезана, Гармоний, был автором многих духовных песен, пользовавшихся популярностью еще в конце IV в.

Таким образом, к началу III в. христианство было широко распространено в городах Малой Азии, Сирии, Египта, Северной Африки, Средней и Южной Италии, Македонии и на некоторых островах Греции. Всюду утвердилась епископальная церковь, укрепились связи между отдельными общинами, созываются первые местные соборы.

Христиане начинают выдвигать из своей среды богословов, которые приводят в некоторый порядок и систему основные пункты вероучения. Тертуллиан (Praescr. haer. XIII) уже формулирует «символ веры». Правда, этот символ веры значительно отличается от Никейского, но он представляет основу, на почве которой после долгих ожесточенных споров спустя сто лет был принят Никейский символ.





## ХРИСТИАНСТВО И ГРЕКО-РИМСКИЙ МИР

### Развитие христианского культа

**Н**есмотря на время от времени вспыхивающие то в одном, то в другом месте гонения, несмотря на полуполюгальное существование церкви, она приобретает устойчивость, выступает вполне открыто, нападает на язычество, полемизирует с философами. Она обзаводится недвижимостью, строит храмы, покупает земли под кладбища.

Христианской религии приходится конкурировать уже не со старыми религиями, потерпевшими крушение вместе с породившими их общественными условиями, а с новыми, синкретическими, преимущественно восточными культами. В течение III в. императоры упорно старались привить империи единую религию; они еще не осознали, что именно христианство вполне подходит для этой цели. С другой стороны, и христианство, по мере того, как в него вовлекалось все больше разнородных элементов греко-римского мира, все больше усваивало черты синкретических религий, перерабатывая их по-своему. Самый образ Христа, как он дан в евангелиях, соединил в себе характерные признаки иудейского мессии и восточных страдающих и умирающих богов.

Христианский культ, вначале очень простой, постепенно усложняется, впитывая множество элементов из окружающей среды.

Христианство раз навсегда отвергло жертвоприношения. Вначале это имело громадное значение для христианской пропаганды: помимо того, что жертвенная смерть Христа-искупителя, заменившая жертвоприношения, сулила верующим спасение, которого они жаждали, отмена жертвоприношений разрушала самый консервативный элемент старых культов. Однако религия, вербующая своих адептов среди всех народов, должна была приспособиться к привычным верованиям, и жертвоприношение снова появилось, но в форме символической.

Плиний, который расследовал характер богослужения христиан, пишет (ер. X, 96, 7), что они «имели обычай в определенный день собираться на рассвете и читать, чередуясь между собой, гимн Христу как богу... После этого они обычно расходились и вновь собирались для принятия пищи, однако обыкновенной и невинной». Рядовая масса верующих склонна была видеть в этих совместных трапезах просто ужин. «I посл. к кор.» упрекает паству: «Вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю господню. Ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить... Посему, братья мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома» (XI, 20—22, 33—34). Энгельс отмечает, что в «Откров. Иоанна» Христос обещает верующему просто отужинать (вечерять) с ним и что Лютер, переводя в данном случае (III, 20) греческое  $\delta\epsilon\iota\pi\upsilon\eta\sigma\omega$  — das Abendmahl mit ihm halten, вкладывает в слова оригинала содержание, которого в них нет.

Позднее, однако, вечеря окончательно становится таинством причащения и вместе с тем жертвой (προσφορά, лат. oblatio — приношение). В литературе III в. (Тертуллиан, Ориген, Киприан) причащение при богослужении уже представляется как настоящая жертва, а совершающий таинство именуется sacerdos — жрец.

Приравнивание причащения к жертве было некоторым компромиссом; фактически упразднив жертвоприношения, церковь ввела и поставила в центре богослужения символическую жертву.

Что касается причащения, то оно и само было усвоено из языческих мистерий. «Апокалипсис» не знает причащения, но оно занимает уже важное место в павловых посланиях. Приведенное выше место из I Кор. показывает нам

как-раз момент внедрения этого таинства. Верующие, особенно те, кто не был ранее посвящен в языческие мистерии, еще не понимают, в чем тут дело. Автор послания разъясняет им, что причащение — это не простая еда, а вкушение крови и плоти Христа.

Причащение плоти и крови божества в той или иной форме существовало с незапамятных времен и восходит к тотемическим обрядам<sup>1</sup>. Причащение практиковалось и в эллинских мистериях. В оргиастических мистериях Диониса мэнады поедали еще трепещущее мясо растерзанного ими быка или козла — воплощения Диониса. Поедание сырого мяса (*ὠμοφαγία*) животного или человеческого (в мифах) воплощения божества засвидетельствовано во многих античных памятниках литературы и искусства. Дионис сам получает эпитеты *Ὠμάδιος*, *Ὠμηττής*, *Ταυροφάγιος*, *Αἰνυοβέλος* и т. п. О вакхическом причащении пишут Еврипид (*Vacch.*, 137, 737), Фирмик Матерн (*de error. profan. relig.*, 6) и др. Оно совершалось и в орфических мистериях на Крите: «ведя жизнь святого, с тех пор как я стал участником мистерий Зевса Идейского и пастырем ночью блуждающего Диониса, совершив (мистическую) трапезу сырым мясом» — *ὠμοφάγους δαίτας τελέεας* (*Eur., Kret., fr. 475*). Известная формула элевсинских мистерий, которую приводит Климент Александрийский (*Protr.* II, 21), а за ним Арнобий (*adv. nat.* V, 26), начинается словами: «Я постился, я выпил кижеон».

Особенно широко было распространено причащение в восточных культах. О мистериях Великой матери, Кибелы, и ее партнера Аттиса Фирмик Матерн (XVIII, 1) приводит формулу, которую посвящаемый в таинство произносит в храме: «Я поел с тимпана, я выпил из кимвала, я стал мистом Аттиса». Несколько подробнее ту же формулу приводит Климент (*Protr.* II, 15): «Я поел с тимпана, я выпил из кимвала, я нес блюдо, погрузился под храмину» (*παττόν*). Что значит «нес блюдо» (*ἐκερυοφόρητα*), мы узнаем из современного «чина» православной литургии; в начале «великого входа» священник ставит блюдо («дискос») с просфорой на голову дьякона, а сам берет в руки чашу («потир») с вином и совершает шествие вокруг церкви. Поклонники Аттиса не видели разницы между своим причащением и христианским; жрец Кибелы заявил Августину, что *et ipse Pi-*

<sup>1</sup> Подробно см. А. Ранович, Происхождение христианских таинств, М. 1930, стр. 31—70.



leatus («с фригийским колпаком на голове», т. е. Аттис) christianus est — сам Аттис христианин<sup>1</sup>.

Важную роль занимало причащение в культуре Митры. Плиний Старший видел в причащении основное содержание этого культа: в сообщении о пребывании в Риме греческого царя Тиридата Плиний отмечает (NH XXX, 6,1), что Тиридат посвятил Нерона в «пиршества магов» (magicis cenis). Перед посвящаемым в таинство Митры ставили хлеб и воду, смешанную с вином, и священник произносил установленную формулу. Сохранилось большое количество изображений, представляющих «тайную вечерю» Митры: за столом, на котором лежит хлеб и стоит чаша с вином, восседают Митра и Солнце, при них — ближайшие мисты.

Поразительное совпадение христианского и митраистского причащения христианские церковники объясняли тем, что это совпадение — результат козней дьявола. Юстин пишет (Apol. I. 66): «Злые демоны, подражая этому, установили (причащение) и в мистериях Митры. Вы знаете, или можете узнать, что и хлеб и чаша с водой подается при таинстве посвящения в эти мистерии с известными молитвенными формулами» (ἐπιλόγω). О том же пишет Тертуллиан (Praescr haer., 40): «Если бы кому угодно было спросить, кто возбуждает и внушает ереси, я бы отвечал: дьявол, который ставит себе за долг скрывать истину от людей и всячески старается в мистериях ложных богов подражать святым обрядам христианской религии. Он также кое-кого погружает в воду в качестве верующих и праведных и обещает через крещение искупление грехов. Он ставит знаки на челе своих воинов, когда они посвящаются, приносит в жертву хлеб, представляет вид воскресения, предлагает вместе и венец и меч, запрещает жрецам вступать во второй брак, имеет также своих девственниц».

Учение о пресуществлении мы также находим сформулированным в египетском магическом папирусе (K e n u o n, Greek Papyri, I, 105); здесь заклинатель говорит: «Ты — вино и вместе с тем не вино, а голова Афины; ты — вино и вместе с тем не вино, а внутренности Озириса».

Введение таинства причащения в христианский культ было выражением того же стремления к единению с божеством, которое мы видели в Лейденском и Парижском

---

<sup>1</sup> F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Lpz. 1910, стр. 85.

папирусах (выше, стр. 112—113), которое на иной философской основе привело к причудливым спекуляциям гностиков. Не случайно, надо полагать, то же I посл. к коринф., где проводится идея деления людей на плотских, душевных и духовных (гл. II—III), пропагандирует и таинство причащения (XIII, 23 сл.).

Введение таинства причащения было одновременно и средством приспособления к языческому миру и средством обособления от него. Вводя свои таинства, христианская церковь получала возможность противопоставить их языческим жертвоприношениям и благодаря этому отмежеваться от них. «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение крови христовой. Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела христового? ... Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет; но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» (I Кор. X, 16, 19—20).

Вероятно, одновременно с таинством причащения сложилось и таинство крещения. В канонической литературе крещение считается чем-то само собой разумеющимся.

Первоначально крещение (т. е. погружение в воду) было лишь некоторым формальным обрядом приема в общину нового члена. Крещение (*tebila*) прозелитов было обязательным у иудеев<sup>1</sup>, но вряд ли христиане, отвергнув обрезание, сохранили именно иудейское крещение, связанное с отвергнутым христианами представлением о ритуальной чистоте. Крещение заимствовано скорее из «языческих» культов, где оно носило характер таинства.

Крещение было обязательным условием посвящения в таинства Изиды, о чем подробно пишет Алулей (Метам. XI, 23). Ритуальное очищение водой практиковалось в элевсинских мистериях, где этому обряду посвящался второй день (*ἄλλαξ ἑλασις*). Крещение в культе Митры засвидетельствовано археологическими памятниками и показаниями церковных писателей (Тертуллиан, *de bapt.* 5; *praescr. haer.* XL; Фирмик Матерн II, 5). В связи с изданием мандейских текстов («книга Иоанна», 1915 г.; «Литургии», 1920 г.; «Гинза», 1925 г.) появилась обширная литература, иссле-

---

<sup>1</sup> Материал у E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, т. III<sup>4</sup>, стр. 181 сл.

дующая влияние мандейской религии на христианский культ, в частности на возникновение таинства крещения; есть весьма серьезные основания считать мандейское крещение и связанные с ним мифы прототипом евангельских мифов о крещении Иисуса и образцом для христианского таинства <sup>1</sup>.

Уже в ранних христианских текстах крещение из простого средства магического очищения превращается в таинство мистического возрождения: при крещении человек «плотский» как бы умирает и вновь рождается для жизни «духовной». «Разве вы не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились (собственно «погрузились» — ἐβαπτίσθημεν). Итак, мы погреблись с ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с ним подобием смерти его, то (должны быть соединены и подобием) воскресения» (Римл. VI, 3—5). «Быв погребены с ним в крещении, в нем вы и воскресли верой в силу бога, который воскресил его из мертвых» (Колосс. II, 12). «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. III, 27). В «Посл. к Титу» III, 5 крещение именуется «баней возрождения». В ев. от Иоанна Иисус в беседе с Никодимом говорит ему: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и духа, не может войти в царство божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух. Не удивляйся тому, что я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (III, 5—7).

Представление о мистической смерти и новом рождении при крещении выражено в особенно яркой чувственной форме в старой католической молитве при крещении: «Воззри, господи, на церковь свою... ты, открывающий источник крещения для обновления народов во всем мире, чтобы она по велению твоего величества восприняла благодать твоего первородного сына от духа святого, который таинственным прикосновением своего сияния оплодотворяет эту воду, приготовленную для возрождения людей, чтобы зачатое святостью из непорочного чрева божественного источника вынырнуло божественное потомство, вновь родившееся как новое творение, чтобы всех тех, кто различается между со-

---

<sup>1</sup> О крещении в дохристианских религиях см. А. Ранович, ук. соч., стр. 71—107; R. Reitzenstein, Vorgeschichte der christlichen Taufe, Lpz. 1929.

бою телесно по плоти или во времени по возрасту, твоя благодать, как мать, родила, как одно дитя»<sup>1</sup>.

В том же смысле мистического перерождения или возрождения крещение существовало в эллинистическо-римских культах. После окропления кровью жертвенного быка или козла (тавроболий, криоболий) посвящаемый в культ Аттиса становился *in aeternum renatus* — возрожденным к вечной жизни. Изида «непостижимым образом направляет вновь рожденных на новый путь спасения» (Апул., Мет. XI, 23). Поэтому день своего посвящения Апулей празднует как второй, «святой день рождения» (*natalis sacer*, XI, 24). В так называемой «литургии Митры» посвящаемый говорит: «Если вам угодно вновь передать меня бессмертному рождению... чтобы я вновь родился через дух...» (ср. ев. Иоан. III, 5: «кто не родится от воды и духа»); и в другом месте: «Господи, вновь родившись, я отхожу возвеличенный, а возвеличенный, я умираю; родившись рождением животворящим, я ухожу, растворившись в смерти».

Аналогичные крещению таинства практиковались во всех почти культах того времени. Борьба с гностицизмом также оставила свои следы в христианском культе: как это часто бывает, «побежденные диктовали свои мнения победителям».

Христианское крещение и связанная с ним символика наряду с чувственным восприятием таинства были также одним из средств слияния новой религии с греко-римским миром.

Создавшийся постепенно культ складывался из элементов иудейской и «языческих» религий.

Еврейская суббота уступила место воскресенью; сначала это было лишь способом отмежеваться от иудаизма путем передвижки субботнего праздника на один день. В «Посл. Варнавы» XV поэтому сказано: «Мы проводим в радости в о с ь м о й день». Вскоре к этому присоединилось «языческое» представление о «дне солнца», как начале недели, и Юстин (Apol. I, 67) так и говорит о «дне солнца». В результате такого смешения получился синкретический праздник воскресенья, для которого нашли соответствующее обоснование в мифологии Иисуса.

Точно так же характер и чин богослужения сложились из элементов иудейского синагогального культа и литур-

---

<sup>1</sup> A. Dieterich, Eine Mithraslithurgie, Lpz. 1910, стр. 140.

гии восточных богов, главным образом Изиды. Возможно, что не только в сектах, но и в официальной церкви в начальный период развития культа богослужение сопровождалось ритуальными плясками, впоследствии запрещенными как подающими повод для соблазна<sup>1</sup>.

Как известно, все без исключения христианские праздники являются видоизменением того или иного иудейского или языческого праздника; они сохранили почти в неприкосновенности старый ритуал, но получили новое, христианское обоснование и идеологическое освещение.

### Развитие христианской догматики и богословия

Приспособление к греко-римскому миру сказалось и в основных пунктах христианского учения. Античные критики упрекают христиан в непоследовательности: объявляя себя строгими монотеистами, христиане тем не менее почитают и множество низших богов. Но эта непоследовательность была неизбежна. «Чтобы стать религией, монотеизм испокон века должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зендавесты... И даже христианство, уже заменившее вечно равного себе неподвижного иудейского бога внутренне дифференцированным, таинственным триединным божеством, могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых...»<sup>2</sup>. Но и сама троичность бога отнюдь не была христианским изобретением. Дитлеф Нильсен<sup>3</sup> правильно указывает, что христианская троичность восходит отчасти к древнеарабским представлениям о троице бога-отца, бога-сына и бога-матери. Христианский дух святой — модификации богини-матери. В древнесирийском переводе ев. Иоанна, стих 26 гл. XIV, прямо сказано: «дух святой... она научит вас всему»<sup>4</sup>. Впоследствии церковь фактически восстановила в качестве третьего члена троицы богиню-мать, заменив ею слишком абстрактное понятие «святого духа». Святой дух остается абстрактной догмой в культе, но не играет заметной роли в конкретных верованиях массы христиан. Зато этот дух

<sup>1</sup> См. G. Wetter, *La danse rituelle dans l'église ancienne*. «Revue d'hist. et. de litt. relig.» 1922, стр. 254 сл.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс, *К истории первоначального христианства*. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. II, стр. 429.

<sup>3</sup> Дитлеф Нильсен, *О древнеарабской культуре и религии*, ВДИ № 3/4, за 1938 г., стр. 36 сл.

<sup>4</sup> Burkitt, *ук. соч.*, стр. 59.

играл большую роль в богословской спекуляции, пытавшейся сочетать христианскую догму с неоплатоновской философией.

Еще в III в. богословы не могли найти для него места. У Тертуллиана в его символе веры (*praescr. haer. XIII*) дух святой не ипостась троицы, а второстепенное божественное начало, которое Иисус послал вместо себя, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею. Ориген придает духу святому более высокое значение, но тоже считает его подчиненным Иисусу, а сферу его действия ограничивает узкой областью.

Дух святой причинил и причиняет церковникам немало трудностей, так как даже с точки зрения церкви, отвергающей разум и издевающейся над здравым смыслом, никак не удается «обосновать» догмат троичности бога и найти в этой троице место для духа святого. До сих пор продолжают споры о том, исходит ли дух от отца только или от отца и сына (*filioque*). Но смысл нелепейшего из всех церковных догматов — догмата троичности бога, остающегося тем не менее единым («тайна сия велика есть» — единственное объяснение, какое дают этому издевательству над верующими церковники), в том, что и это было одним из путей приспособления к греко-римской идеологии. С одной стороны, троица соответствовала обычным представлениям о боге-отце, боге-сыне и богине-матери (Нильсен остроумно объясняет этот порядок: отец—сын—мать, восточными воззрениями, в которых женщина—на последнем месте); с другой стороны, замена матери духом и утверждение единства бога вопреки его троичности соответствовали богословским схемам философии того времени, в частности гностиков.

Но, помимо существования наряду с «единым» богом еще богов — Иисуса, духа, Марии, Параклета, не считая многочисленных гностических эонов, христианский монотеизм с самого начала носил условный характер. Как зритель в театре «не замечает» ряда условностей театральной постановки, так и христиане с самого начала условно не замечали множества почитаемых ими богов в виде ангелов и демонов. Критики христианства указывали на это.

Особенно подробно останавливается на этом Порфирий в «Апокритике» Макария Магнета IV, 21<sup>1</sup>: «Ведь если вы

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч, Античные критики христианства, стр. 166—167.

говорите, что при боге состоят ангелы, недоступные страстям, бессмертные и по природе своей нетленные, которых мы называем богами вследствие их близости к божеству, то стоит ли спорить об их имени, и не приходится ли думать, что разница только в названии. Ведь вот ту, которую эллины называли Афиной, римляне называют Минервой, египтяне, сирийцы и фракийцы кличут по-иному; однако из-за разницы в имени она не становится отдельным образом (у каждого из этих народов) и не лишается титула божества. Поэтому, называть ли их богами или ангелами, это не составит большой разницы, поскольку их божественная природа засвидетельствована; пишет же Матфей так: «Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная писаний, ни силы божьей. Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы божии на небесах»<sup>1</sup>. Итак, признано, что ангелы обладают божественной природой...» Выше уже приводилось рассуждение апологета Афинагора, опровергающего обвинение христиан в «безбожии» ссылкой на почитание множества ангелов.

Вера в ангелов была для христиан чем-то само собою разумеющимся, и потому в литературе первых веков вопрос о них не поднимается. Так же, как автор «Апокалипсиса Иоанна», все последующие авторы I—III вв. просто продолжают унаследованную традицию, не задумываясь над тем, в какой мере вера в ангелов совместима с учением о монотеизме.

Точно так же христианство с самого начала не порывало с верой в демонов, или бесов. Даже в сознании богословов существование демонов и языческих богов не противоречит вере в единого бога, ибо все эти божества, хотя и существуют, не умаляют авторитета «истинного» бога: «...хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много; но у нас один бог отец» (I Кор. VIII, 5—6).

Безличные, большей частью безыменные ангелы и бесы, или демоны, не представляли специфической особенности той или иной религии; они были общи всем им; поэтому разрыв со старыми религиями не требовал обязательно отказа и от веры в демонов. Эта вера была настолько всеобщей, что она несколько не мешала христианству стать универсальной религией. Напротив, именно мнимая

---

<sup>1</sup> Мтф. XXII, 29—30.

способность христиан укрощать или изгонять бесов была одним из приемов пропаганды. Тертуллиан резюмирует свою аргументацию в защиту христиан: «Древность и авторитет их книг, признание самих демонов — вот мои доводы» (Apol. XLVI).

Юстин доказывает истинность воплощения Иисуса тем, что он сокрушает бесов: «Вы можете в этом убедиться по тому, что вы видите собственными глазами. Многие из наших христиан именем Иисуса... исцелили большое количество одержимых во всем мире и в вашем городе, тогда как другие заклинатели, чародеи и знахари их не исцелили; и теперь еще они продолжают исцелять, уничтожая и изгоняя демонов, которыми эти люди одержимы» (Apol. II, 6). В «Беседе с Трифоном» Юстин доказывает превосходство христианства тем, что именем Иисуса можно одолеть любого демона, тогда как иудейские пророки, патриархи и т. д. не пугают демонов, и иудеям приходится прибегать к магическим средствам, как язычникам (гл. 85).

Заклинатель (экзорцист) входил в состав христианского клира. Теоретически считалось, что сила христианского заклинания заключается в имени Иисуса. Ориген считает, что сила заклинания — в имени Иисуса, в произнесении относящихся к нему рассказов (с. Cels. I, 6). Имя Иисуса, как и Ягве (обычно в форме Яо), применялось и в языческих заклинаниях, дошедших до нас во множестве. Фактически, конечно, экзорцисты применяли тогда, как и теперь, наряду с заклинанием именем Иисуса, также обычные магические средства. Ев. Марка сообщает об апостолах, что они «изгоняли многих бесов, и многих больных мазали маслом и исцеляли» (VI, 13). Иисус исцеляет глухонемого посредством плевка (Марк VII, 32—35); точно таким же образом он исцеляет слепого (Марк VIII, 22—23). «Освященная» вода, соль, огонь считались очень действенными средствами для изгнания бесов.

Должность заклинателя была официальной; он получал, повидимому, формальное посвящение; во всяком случае, Лаодикийский собор около 360 г. принял специальное постановление (кан. 26): «Кто не получил назначения от епископа, не должен совершать заклинания ни в церквах, ни в домах».

В Риме в середине III в., по словам епископа Корнелия, при 46 пресвитерах было экзорцистов, вместе с чтецами и привратниками, 52 (HE V, 43, 11). Сохранились и некото-



рые надписи экзорцистов, в том числе три, относящиеся, возможно, еще к III в. Киприан пишет (ер. LXIX, 15): «Экзорцисты бичуют, жгут, мучат дьявола и ныне человеческими словами и божественной силой».

Вера в демонов, занятие колдовством, в частности магическим врачеванием, ставили христианских апологетов в затруднительное положение в полемике с философами, зато способствовали популярности христианства. Цельс, который и сам верил в демонов, говорит, что если даже допустить достоверность евангельских чудес, то это ничем не выдвигает христианства из ряда прочих религий: ничем не хуже «дела чародеев, обещающих еще более удивительные вещи, и то, что совершают выученики египтян, отдающие посреди рынка за несколько оболов свои замечательные знания, изгоняющие бесов из людей, выдувающие<sup>1</sup> болезни, вызывающие души героев... Так что же, если они проделывают такие вещи, нам придется считать их сынами божьими? Или нам надо сказать, что это проделки дурных и жалких людей» (I, 68).

Именно поэтому апологеты всячески превозносят силу христианских заклинателей по сравнению с язычниками. Тертуллиан увлекся даже до того, что объявляет каждого христианина заклинателем, действующим без промаха. «Приведите в судилище вашего человека, о котором достоверно известно, что он одержим бесом или беснуется, и пусть христианин, кто бы он ни был, прикажет демону говорить. Демон сознается, что он действительно демон и что иной раз выдает себя за бога. Приведите также кого-либо из тех, которые считаются у вас боговдохновенными... Если небесная дева, богиня дождя, если Эскулап, изобретатель медицины... не смея лгать перед христианином, не признают себя демонами, — в таком случае пролейте тут же кровь этого дерзновенного христианина» (Apol. XXIII). Обычно языческие боги, как мы это видим у Тертуллиана и других апологетов, низводятся христианами до уровня демонов. Это облегчило возможность включения многих римских богов в христианский пантеон под видом святых и также содействовало распространению христианства.

---

<sup>1</sup> Дуновение — магический прием: «сказав это (Иисус), дунул и говорит им: примите духа святого» (ев. Ио. XX, 22). В нынешнем православном чине крещения священник предлагает восприемнику при «отречении от дьявола»: «дунь и плюнь на него»,

Христианизация языческих богов продолжалась вплоть до средневековья. Еще в VI в. Анастасий писал: «Все, что в Риме было когда-то скверного, стало святым. Разве храмы ложных богов не превратились в церкви, посвященные святым? Не превратился ли храм Аполлона на Ватикане в церковь апостолов, а храм Кастора и Поллукса на базарной площади в Риме — в церковь св. Козьмы и Демьяна? Разве Пантеон, который некогда был храмом всех идолов, не является теперь церковью девы и всех святых?»

Августин подвел богословское основание под христианизацию языческого культа: «Христиане меньше, чем кто бы то ни было, должны отвергать что-либо хорошее только потому, что оно принадлежит язычникам; хорошее, где бы оно ни встретилось, не принадлежит тому или другому, только бог — создатель и владетель всего. Поэтому продолжать хорошие обычаи, практиковавшиеся у идолопоклонников, сохранять предметы культа и здания, которыми они пользовались, не значит заимствовать у них; напротив, это значит отобрать у них то, что им не принадлежит, и вернуть истинному владельцу, богу, посвящая это ему непосредственно в его культе или косвенно в культе святых».

Так, надо полагать, рассуждал и Кирилл Александрийский, когда перенес в храм Изиды реликвии Кира и Иоанна; поклонники Изиды, ожидавшие от нее исцелений, незаметно перенесли свои чувства обожания на христианских святых, и таким образом церкви удалось одолеть глубоко укоренившийся культ Изиды.

Чтобы сделать замену языческих богов христианскими святыми менее чувствительной, подбирали святого, имя которого напоминало бы упраздненное божество. Так появились св. Мартин (Марс), св. Афродитесса, св. Венера, св. Виктория, св. Власий (славянский Велес), св. Меркурий и т. д.<sup>1</sup>

Не только в культе, но и в догматике христианская церковь уже с середины II в. (Юстин), но особенно в III в., стремится к слиянию с греко-римским миром.

Раннее христианство отвергало вместе с юдолюю земной также и «языческую мудрость». «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное. И незнатное мира, и унижен-

---

<sup>1</sup> См. А. Р а н о в и ч, Происхождение христианского культа святых. М., 1931.

ное, и ничего не значащее избрал бог, чтобы упразднить значащее» (I Кор., I, 27—28). Поэтому мудрости принципиально противопоставляется юродство. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых,— сила божья. Ибо написано: погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну (Ис. XXIX, 14), ...ибо когда мир своей мудростью не познал бога в премудрости божией, то благоугодно было богу юродством проповеди спасти верующих» (I Кор. I, 18—26). Апостол предостерегает верующих: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому» (Колосс. II, 8).

Такое же принципиальное превознесение юродства мы видели выше у Тертуллиана. Это у него не риторический прием только; презрение к «мудрости» у него связано с его монтанистскими взглядами. «Если ты пророк, предскажи что-нибудь, если ты апостол, проповедай публично, если муж апостольский, будь того же образа мыслей, что апостолы; если же ты только (рядовой) христианин, веруй в то, что передано нам» (*de carne Chr.*, 2). Символ веры — высшая мудрость, не зная ничего, кроме этого,— значит обладать высшим знанием (*Praescr. haer.* VIII — X).

Критики христианства поэтому презирали христиан как невежественных людей, неспособных постигнуть возвышенные идеи эллинской философии. Но презрение к эллинской мудрости выветривалось вместе с неприятием мира вообще. Апологеты начинают аргументировать понятиями и рассуждениями, заимствованными из греческой философии; они это делают не только потому, что хотят быть лучше поняты эллинами, но и потому, что ищут путей примирения с «языческим» миром. Юстин в «Беседе с Трифоном», 8, называет христианское учение «безошибочной и полезной философией». «Мы учим тому же, что и эллины», — говорит он в другом месте (*Apol.* I, 20).

Даже Тертуллиан, вопреки своим убеждениям, отражая настроение своего времени, допускает некоторую преемственность между языческой философией и христианским вероучением. «Какой поэт, какой софист не черпает из пророков? Из этих священных источников философы пытались утолить свою жажду. Поэтому-то многие сравнивают их с христианами» (*Apol.* XLII). Тертуллиан иногда, хотя и с оговорками, ссылается на то, что эллинская философия предвосхитила некоторые черты христианства. Он

приводит в качестве аргумента в защиту христианства то обстоятельство, что, по словам противников христианства, «философы учат тому же, чему и вы, вменяют себе в обязанность, как и вы, почитать невинность, справедливость, стойкость, трезвость, целомудрие» (Apol. XLVI). Он считает возможным извлекать «из языческих писателей, поэтов и философов рассеянные у них мнения, свидетельствующие об истинах христианства». «Многие христиане заняты изучением древней литературы и составили несколько небольших книг об этом. Они исчерпали источники древних преданий, разобрали основные правила языческой мудрости и убедительно доказали, что в нашем учении нет ничего нового и опасного» (de testim. an. I). Юстин прямо говорит, что «учение Платона не чуждо учению Христа» (Apol. II, 13).

С другой стороны, тот же аргумент пускали в ход и противники христианства. Цельс упрекает христиан, что они «сочетают плохо понятые древние сказания» (III, 16), что «они, плохо восприняв от других, извратили по невежеству» (V, 65); «у эллинов это сказано лучше, без напыщенности и без возвещения якобы от бога или сына божьего» (VI, 1). По Цельсу, христиане просто искажают Платона.

Цельс совершенно прав, так как вульгаризированные идеи греческой философии послужили одним из основных источников формирования идей христианства. И когда Цельс ищет путей примирения с христианством, убеждает христиан проникнуться идеями эллинского просвещения и осуществить компромисс с преко-римскими религиями, он в сущности формулирует ту программу, которую незаметно для себя стали осуществлять сами церковники.

Открытый союз христианского богословия с эллинской философией пропагандирует Климент Александрийский. Климент задался целью, в качестве руководителя Александрийской школы, составить нечто вроде энциклопедии христианского богословия в трех частях. Первая часть трилогии — *Protrepticus* — содержит критику языческих религий, в частности мистерий, и подготавливает читателя к восприятию христианства. Вторая часть — *Paedagogus* (в трех книгах) — ставит себе задачей воспитать новообращенного. Третья часть трилогии должна была, по мысли Климента, дать уже «воспитанному» христианину в развитом виде полный курс христианского богословия. Пови-

димому, Климент этой третьей части не написал, вместо этого он составил пеструю по составу, беспорядочную по композиции компиляцию под названием «Ковры» (*Στρώματα*), в семи книгах; автор предполагал ткать свои «Ковры» и дальше, но дошедшие до нас вместе с «Коврами» отрывки вряд ли представляют, как это предполагали одно время, 8-ю книгу.

«Ковры» содержат большое количество разнообразного материала, взятого автором из вторых рук — из сборников, хрестоматий и т. д. Многочисленные цитаты, которые приводит Климент, представляют значительную ценность, так как некоторые отрывки из древних авторов известны нам только по цитатам из Климента.

Климент реабилитирует греческую философию — конечно, не эпикурейцев, атеистов и скептиков: этих он отвергает; но платоников, особенно Филона, и стоиков он приемлет. Он считает, что, как Моисеев закон подготовил иудеев к принятию христианства, так греческая философия послужила пропедевтикой для эллинов; «она подготовляет путь для царственнейшего учения» (*Strom. I, 16, 80*). Климент согласен признать и за разумом ту же провиденциальную миссию, которую выполнил ветхий завет; три народа — варвары, иудеи и христиане — получили три завета — эллинскую философию, ветхий завет и, наконец, новый завет (*Strom. VI, 4*).

Очевидно, философия, которую Климент привлекает для поддержки веры христовой, ничего общего не имеет с великими достижениями эллинской мысли: «философия есть стремление (*ἔρεσις*) к истинно сущему и ведущим к нему учениям» (*Strom. II, 9*). «Знание» у Климента — богословское знание; когда он восхваляет знание («знать — это нечто большее, чем верить» (*Strom. VI, 14, 109*)), то он при этом имеет в виду, что благодаря ему «совершенствуется вера». «Вера — завершение знания» (*Strom. I, 16, 29*); человек может спастись и без знания, благодаря лишь вере. Поэтому вера выше (*ὑπερτερων*) знания (*Strom. II, 4, 15*). Климент отмечает значение знания в том же смысле, как это делали гностики, Филон и неоплатоники: это — богословие. И даже когда Климент говорит в одном месте (*Strom. I, 9, 43*), что без философии, диалектики и созерцания природы невозможно достигнуть истинного познания, он имеет в виду познание бога; критерием познания всегда остается вера (*Strom. II, 4, 15*).

Однако богословские рассуждения Климента означают значительный сдвиг в христианской идеологии; христиане выходят на широкую дорогу, сближаются с «языческой» философией, которая в свою очередь в III в. превращается, в сущности, в своего рода богословие.

Преемником Климента по руководству Александрийской школой был Ориген — самый плодовитый и самый образованный из христианских писателей до IV в. Ему приписывали до 6 000 сочинений. Иероним говорит, что вряд ли кто в состоянии столько прочесть, сколько Ориген написал. Евсевий посвящает Оригену большую часть шестой книги своей «Церковной истории».

Ориген родился около 185 г. Порфирий в кн. III своего сочинения «Против христиан», критикуя аллегорический метод толкования библии, пишет: «Основоположником этого вида нелепости был весьма прославившийся человек, с которым и я встречался еще в молодости, пользующийся и теперь еще известностью за оставленные им сочинения, — Ориген; он в большой чести у учителей этого направления. Он был слушателем Аммония, который сделал больше всех для успеха философии в наше время. От этого учителя он получил большую пользу в смысле научной подготовки, но в отношении правильности выбора жизненного пути он пошел по направлению, противоположному от него. Аммоний, будучи христианином и воспитанный в христианской семье, когда стал мыслителем и философом, вернулся к законному<sup>1</sup> образу жизни; Ориген же, будучи эллином и получив эллинское образование, сбился на дерзостное учение варваров. Отдав ему всего себя и продав ему свои способности ученого, он в личной жизни жил как христианин и в беззаконии, а в своих воззрениях на общественные дела и богословие оставался эллинствующим, приспособляя к эллинским взглядам чуждые им мифы. Он никогда не расставался с Платоном и хорошо был знаком с сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и прославленных пифагорейцев. Он пользовался также книгами стоика Херемона и Корнута. Ознакомившись с их методом объяснения греческих мистерий, он применил его к иудейским писаниям».

---

<sup>1</sup> «Законным» образом жизни Порфирий считает принадлежность к официальной религии, а принадлежность к христианству — «беззаконием».

Приведя эту цитату из Порфирия, Евсевий (HE VI, 19, 9 сл.) обвиняет Порфирия во лжи и клевете. По его сведениям, Ориген был сыном христианина Леонида, казненного во время гонений в Александрии при Севере в 202 г. Однако у нас нет оснований предпочесть показание Евсевия свидетельству Порфирия, знавшего Оригена лично (Порфирий родился в 232—233 гг., Ориген умер около 255 г.; следовательно, Порфирий действительно мог в молодости встречаться с Оригеном). Впрочем, в той части, где Порфирий отмечает обширное образование Оригена, Евсевий признает его свидетельство достоверным.

Как бы то ни было, после бегства Климента из Александрии юноша Ориген заменил его в качестве руководителя школы. В 215 г., когда Каракалла, подвергшись в Александрии насмешкам со стороны населения, учинил там резню и многих изгнал из города (Dio Cass. LXXVII, 22—23), Ориген переехал в Кесарию в Палестине. В 230 г. он был посвящен в пресвитеры, хотя он в припадке фанатизма оскорбил себя и был поэтому с точки зрения церковных правил неспособен к занятию священнической должности. В связи с этим в 231 г. александрийский епископ Димитрий созвал собор египетских епископов, который низложил Оригена и осудил его как еретика. После смерти Димитрия Ориген вернулся было в Александрию, но ему пришлось вновь уехать из Александрии, и он окончательно поселился в Кесарии. Во время гонения при Деции он был арестован и был освобожден, когда гонение прекратилось. Вскоре он умер 69 лет отроду, по свидетельству Иеронима — в Тире.

Ориген развил обширную литературную деятельность. Выдающимся трудом его была так называемая «Гекзапла» («Шестикратная» — подразумевается «библия») — издание библии в шести столбцах: древнееврейский текст, тот же текст, написанный греческими буквами, перевод Аквилы, перевод Симмаха, перевод «семидесяти», перевод Теодотия. Издание было снабжено критическими замечаниями и знаками, указывающими расхождение между Септуагинтой и еврейским текстом. Сохранившиеся от «Гекзаплы» фрагменты очень важны для установления библейского текста.

Ориген, кроме того, составил бесчисленные комментарии к библии, проповеди, схолии, апологетическое сочинение «Против Цельса», против ересей, различные догматические

и поучительные произведения. Систематическое изложение христианского вероучения дано в его сочинении *περὶ ἀρχῶν* (de principiis, о началах), дошедшем до нас в значительной части в латинском переводе Руфина.

Уже самый характер занятий Оригена говорит о его сближении с «языческой мудростью». И до Оригена разного рода христианские деятели, особенно гностики, занимались толкованием и редактированием библейских текстов; но все они лишь старались приспособить тексты к своим воззрениям, искали и находили в них, путем совершенно произвольных изменений текстов, все, что им было выгодно. Ориген впервые применил экзегетические методы греческих грамматиков и в своей «Гексапле» использовал приемы Аристарха в его критике гомеровского текста.

Конечно, оставаясь на почве христианской ортодоксии, Ориген был крайне ограничен в своих выводах. Порфирий сумел пойти гораздо дальше, и в своем анализе текста кн. Даниила он предвосхитил результаты библейской критики нового времени. Но самый факт подхода к «священным» книгам с научными приемами того времени весьма знаменателен.

Сближение между христианским богословием и неоплатоновской философией особенно сказалось в богословии Оригена. Порфирий недаром писал, что Ориген в своих воззрениях на богословие оставался эллинистующим. Трактат Порфирия *de regressu animae*<sup>1</sup>, если извлечь из него общую богословскую схему, отвлекшись от его «языческого» оформления, мог бы быть написан Оригеном, учеником Аммония, основателя школы неоплатоников.

По Оригену, бог-отец, бог-сын и святой дух представляют отдельные существа (Иисус назван «вторым богом» — δεῦτερος θεός, с. Cels. V, 39), подчиненные друг другу по нисходящей линии. Таким образом, троица по Оригену не представляет единства; логос и дух святой — последовательные эманации верховного бога. В этом отношении Ориген следует неоплатоникам, хотя в своих проповедях он проводит ортодоксальную точку зрения церкви, говоря об «единой субстанции» и «единой природе» троицы.

Следующую ступень — после бога-сына и святого духа — в раскрытии существа верховного бога, его дальней-

---

<sup>1</sup> Текст восстановлен по цитатам Августина в *Civ. Dei*. См. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, стр. 25\*—44\*.



шие эманации, представляет собою мир духов, включая человеческие души. Духи и души, как низшая ступень развития божества, не обладают уже абсолютным совершенством; в них заложена возможность и совершенства и падения, они способны превращаться и изменяться. «Всякое духовное творение (*creatura rationalis*) способно к славе и к вине; к славе — если оно в соответствии с заключенным в нем разумом направляется к лучшему; к вине — если оно отклоняется от прямого пути разума» (*de princ.* I, 5, 2).

Последней, самой низшей эманацией бога является материя, чувственный мир. Здесь души включаются в материальную оболочку — эфирную для ангелов, более грубую для людей, отвратительную, хотя невидимую, для бесов. От их свободной воли зависит, погрязнут ли они во грехе материи, или путем добродетельной жизни, аскетических упражнений и веры в спасителя Иисуса поднимутся в высшие сферы и будут созерцать бога.

Ту же примерно схему, но в «языческих» терминах дал и Плотин<sup>1</sup>, Порфирий придал платиновской философии практический характер: при помощи магии (теургии) Порфирий рассчитывал достигнуть той же цели, что Ориген при помощи христианской веры. И Плотин, и Порфирий видят в мире демонов и душ посредствующее звено между материей и высшим разумом. Теургические приемы очищения души Порфирий рекомендует не для мыслящей части души (*partī animae intellectuali*), посредством которой воспринимается истина вещей умопостигаемых (*intelligibīlium*), не имеющих никакого сходства с телами, а для душевной (*spirituali*), посредством которой схватываются образы телесных вещей. Благодаря некоторым теургическим посвящениям, называемым *τελεταί*, она становится пригодной и способной воспринимать духов и ангелов и видеть бога<sup>2</sup>. Августин, сохранивший нам значительные отрывки из этого сочинения Порфирия, в общем относится к его взглядам одобрительно.

<sup>1</sup> Plot., *Enn.* 1, 2, 3: «Так как душа дурна оттого, что она смешана с телом, вместе с ним чувствует и рассуждает, она была бы хороша и обладала бы добродетелью, если бы она не имела с ним общих чувств и суждений... не боялась бы отказаться от него... и руководили бы логос и разум... И если бы кто назвал такое расположение души, когда она мыслит и остается бесстрастной, уподоблением богу, он бы не ошибся». Ср. *Enn.* VI, 9, 7; IV, 8, 1.

<sup>2</sup> Porph., *de regressu an.*, у Август., *Civ. Dei*, X, 9; Bidez, *ук. соч.*, стр. 28\*, 3—10.

Богословская система Оригена логически ведет к отрицанию тех наивных представлений о страшном суде и воскресении, которые занимают важнейшее место в христианской пропаганде. Если тело — случайная, временная оболочка, в которую включена душа в наказание за отклонение «от прямого пути разума», то, очевидно, спасение души заключается в освобождении от этой оболочки.

Далее, из богословия Оригена вытекает положение, что душа имеет вечное существование, а созданный для очищения души материальный мир должен бесчисленное множество раз возрождаться, так как грехопадение душ вызывает необходимость всякий раз в новом творении. Действительно, Ориген заявляет (*de princ.* III, 5, 3): «Мы считаем, что до этого мира существовал другой мир, а после этого будет другой». Таким образом, и в вопросе о воскресении во плоти Ориген сближается с неоплатониками, которые издевались над этим христианским учением. Соответствующие страницы в антихристианских сочинениях Цельса и, особенно, Порфирия<sup>1</sup> до сих пор не утратили своего значения.

Правда, в своих проповедях и комментариях Ориген остается на почве церковных воззрений, хотя впоследствии, в VI в., Ориген подвергся церковному осуждению, между прочим, за то, что он не верил в воскресение мертвых, как учила церковь. Надо полагать, Порфирий правильно охарактеризовал Оригена, говоря, что он «в своих воззрениях на общественные дела и богословие оставался эллинистующим, приспособляя к эллинским взглядам чуждые им мифы».

Неоплатоники и христианские богословы III в. черпали из одних и тех же источников — преимущественно из «Федра», «Федона» и «Тимея» Платона. Обоим этим богословским течениям трудно было иной раз размежеваться. Порфирий жалуется (*Vita Plotini*, 16): «В его (Плотина) время появились многие из христиан и другие представители течения (*αἰρετικοί*), исходящие из древней философии, — сторонники Адельфия и Аквилы, обладающие многочисленными произведениями ливийца Александра, Филокома, Лидийца Демострата, предъявляются апокалипсисы Зороастра,

---

<sup>1</sup> См. А. Ранович, *Античные критики христианства*, стр. 63—69, 168—170.

Зостриана, Никофея, Аллогена<sup>1</sup>, Меса и тому подобных; они многих обманули и сами себя обманывают, утверждая, будто Платон не дошел до глубины умопостигаемой сущности». Против этих христианских и иных «гностиков» Плотин написал специальный трактат (Епн. II, 9).

Близость между христианским богословием III в. и неоплатоновской философией объясняется тем, что оба эти учения — продукт разложения античного общества. Не имея ни сил, ни желания противостоять процессу разложения, идеологи старого мира просто констатировали факт преобладания зла в этом мире и искали утешения в романтических мечтаниях о некоем потустороннем идеальном мире, бледным подобием и порождением которого является юдоль земная, мир «злой» материи. Отсюда возникла философия упадка, все более приближающаяся к богословию и превратившаяся у Порфирия в магико-религиозную систему.

По существу эта система была близка к христианству<sup>2</sup>. Но, в то время как христианство, отвергнув старые религии и черпая силы в самом разложении античных общественных отношений, приобретало все более прочную основу, неоплатоновская философия ориентировалась на старое, цеплялась за отжившие идеи, за эллинскую религию, за элементы национальных культов.

Как-раз те черты христианства, которые характеризуют его как новую фазу религиозного развития—его универсализм, резкий разрыв с прошлым, примирение с действительностью благодаря вере в искупление, в воскресение во плоти, в рай и ад,—вызывали наиболее резкую критику со стороны неоплатоников. Порфирий приемлет религию египтян, религию иудеев, которые импонируют ему своей древностью, своим национальным характером, но отвергает религию христиан, этих «пришельцев на земле», без роду и племени. Впоследствии и Юлиан ставил в вину христианам, что они не имеют традиции, что они не связаны с определенным племенем или народом. Напротив, иудейскую религию Юлиан считал законной и естественной.

Вплоть до V в. не прекращаются идеологические течения, отражавшие приверженность к староримским поряд-

<sup>1</sup> Отрывки из «Апокалипсиса» Аллогена найдены недавно. «Classical weekly» от 24 января 1938 г., стр. 113.

<sup>2</sup> Существовала христианская легенда, что Порфирий был некогда христианином, но, обиженный христианами, решил отомстить им своей книгой (Сократ, III, 23).

кам. Давно исчезла староримская знать, растворился без остатка в многоплеменном населении империи *populus Romanus*, давно римский сенат потерял всякую политическую власть; но в сфере идеологии еще сохранялись пережитки республиканского времени. Экономическое, политическое и умственное разложение заставляло всех, кто считал себя потомками патрицианской знати, стремиться восстановить значение сената, возродить античную литературу, ввести вновь аттическую речь, вернуть былой блеск культам древних богов; «... направление, к которому принадлежал еще император Юлиан, полагало, что оно заставит исчезнуть вторгающийся новый дух времени, если оно закроет глаза, чтобы его не видеть»<sup>1</sup>. Когда в 391 г. «последний римлянин» Аврелий Симмах в напыщенной речи умолял императора Феодосия восстановить в здании римского сената алтарь Победы, то им руководило, конечно, не благочестие или пиетет к римской богине, а желание сохранить хотя бы символ старого времени.

В противоположность неоплатоникам, софистам, аттицистам, идеологам исчезнувших «мировых порядков» христианство ориентировалось не на «римлян», не на старые традиции, не на разложившуюся под влиянием нивелирующей силы империи старую общественную организацию; оно процветало как-раз в утративших свою самостоятельность провинциях, среди племен и народов, потерявших вместе со старой традиционной организацией также своих богов, свой язык, свою обособленность; его языком была греческая *κοινή*<sup>2</sup> и вульгарная латынь, его епископы вербовались из провинциальной неродовитой земельной, торговой, а позднее и чиновной аристократии, которая не была связана с прежней римской аристократией.

Если христиане и «эллинские» философы, несмотря на близость их мировоззрения, не могли формально примириться между собой, то это объясняется тем, что эти две идеологии отражали разные этапы в истории рабовладельческого общества. Христианство соответствовало условиям своего времени и приспособлялось к ним; неоплатоновская

---

<sup>1</sup> К. Маркс, «Передовица в № 197 «Кёльнской газеты». К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. I, стр. 195.

<sup>2</sup> У. Рамсей отметил, что в Малой Азии местные языки встречаются лишь в языческих надписях, тогда как христианские надписи применяют только греческий (реже латинский) язык.

философия и родственные течения пытались приспособить к новым условиям старую идеологию.

Однако, будучи по существу реакционной, неоплатоновская философия сохранила от классической философии некоторые положительные черты. Неоплатоновская философия «...есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»<sup>1</sup>. Она поэтому сохранила ряд рациональных элементов в противоположность христианству, принципиально, как правило, отвергавшему права разума. «Для бога все возможно», говорят христиане; нет, не все, — отвечает Порфирий: бог не может отменить закономерности в природе, он не может сделать так, чтобы дважды два было сто, а не четыре.

Около 220 г. современник Оригена Филострат по поручению матери Каракаллы, Юлии Домны, написал «Жизнеописание Аполлония Тианского». Филострат принадлежал к тому направлению греческой образованности, которое известно под названием «второй софистики». Начавшись в середине II в., оно продолжалось вплоть до VI в. «Вторая софистика» была реакцией против того процесса варваризации эллинской культуры, который начался еще в эпоху эллинистическую, но особенно болезненно воспринимался ревнителями старины в период империи.

Софисты пытались возродить древнюю эллинскую культуру. Но эта задача оказалась невыполнимой, так как нельзя было возродить содержание, которое заполняло жизнь древней Эллады и создало ее богатую культуру. Независимо от личных дарований того или иного представителя нового направления, софисты могли достигнуть высокого формального мастерства, но созданная ими литература безжизненна. Мало того, совершенство формы само по себе стало целью. Софисты заботились почти исключительно о внешней стороне своих выступлений: они старались производить на слушателей впечатление своим голосом, нарядом и внешностью. Особенно они любили щеголять искусством импровизации. Лукиан в *Pseudol.* и *Rhet. praes.* едко высмеивает ораторские приемы софистов, которые заняли первое место и в школьном преподавании.

«Вторая софистика» неохотно обращалась к окружаю-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, *Немецкая идеология*. Соч., т. IV, стр. 122.

щей действительности, ее идеалом была греческая литература классического периода. Но этот идеал был для софистов совершенно недостижим. Философия и этика у них превращалась в трактовку общих мест. Их исторические труды свидетельствуют о пренебрежении к исторической действительности; история для них — повод для изложения мифов и легенд, где можно блеснуть риторическим талантом<sup>1</sup>. Из грамматики, которой они больше всего интересовались, они исключили элементы языковедения и филологической критики, сделав ее лишь прислужницей риторики. Главной задачей грамматики было — научить писать чистым, изысканным языком древних греков, без солецизмов и барбаризмов. Свои ὕμνοι и ἐκφράσεις, которые с поэзией имели общим только высокий стиль, софисты выдавали за поэзию.

В этой формальной приверженности к старине мы имеем то же явление, что и в сохранении верности старым культам. Это — реакция против «духа нового времени», и вполне закономерно, что Юлиан, пытавшийся возродить язычество, был также пламенным поклонником софистики.

В изображении Аполлония Тианского Филострат проявляет свойственные ему, как софисту, тенденции. Аполлоний, чудотворец и проповедник, живший во II половине I в., был одним из тех пророков, которые наводнили Восток в I—II вв. Он был пифагорейцем, магом и религиозным учителем, память о котором долго еще сохранялась на Востоке, и даже еще у арабов сохранились приписываемые ему произведения. Лукиан пишет про Александра Абонутейхита (Alex., 5), что он «был учеником и поклонником (ἐρατῆς) тех, кто встречался с Аполлонием Тианским и знал всю его трагедию» (мы бы теперь сказали — «комедию»). По сообщению Диона Кассия (LXXVII, 18), Каракалла воздвиг Аполлонию памятник. Александр Север, как рассказывает Historia Augusta, преклонялся перед ним (Alex., XXIX), а император Аврелиан «видел его изображение во многих храмах» (Aurel., XXIX).

Филостратово «Жизнеописание Аполлония», написанное по типу ареталогии, вряд ли имело в виду противопоставить Аполлония Христу; многочисленные совпадения чудес Аполлония с евангельскими мифами об Иисусе объясняются просто тем, что Филострат следовал здесь тому же трафарету, что и евангелисты. Если впоследствии Гиерокл ис-

<sup>1</sup> Об этом см. Лукиан, Quom. hist. sit conscr. 7 sqq.

пользовал Филостратово «Жизнеописание» для полемики против христианства, то это не значит, что и Филострат имел в виду противопоставить Аполлония Иисусу.

И тем не менее это «Жизнеописание» отражает настроения враждебного христианству лагеря. Дело не в том, что Аполлоний воскрешает мертвых так же, как Иисус,—такие же чудеса приписывали многим христианским и нехристианским «пророкам». Но образ Аполлония Тианского у Филострата пропагандирует возврат к прошлому, против которого христианство боролось.

Путешествуя по разным областям империи, Аполлоний всюду заботится о восстановлении старых эллинских культов. «Когда он прибывал в греческий город... он приглашал к себе жрецов, философствовал с ними насчет богов и поучал их, если они отступали от старого предания, и, если священные обычаи оказывались странными и особенными, он исследовал, кто их установил и с какой целью» (Vita Ap. I,16). В Пергаме он посетил храм Асклепия, где «наставлял молящихся, что им надо делать, чтобы иметь благоприятные сны» (IV,10). «Аполлоний жил в храмах, улучшал и совершенствовал богослужение в них, переходя из одного в другой» (IV,40). «Он добился благодаря этому, что богослужения посещались большим числом людей, и благочестивые люди получили надежду на более щедрую помощь от богов» (IV,41). Аполлоний вообще интересуется стариной, посещает могилу Ахилла и другие места паломничества и даже заботится о чистоте греческого языка.

Филострат устами Аполлония проповедует не столько культ «отечественных» богов, сколько культ старых богов. В «Жизнеописании» Аполлония Филострат продолжает ту же линию, которую он проводит как софист.

Эта борьба между христианством и «языческим» мировоззрением естественно окончилась вместе с падением Римской империи. Она закончилась победой христианства, в котором растворилась «языческая мудрость» реакционной неоплатоновской философии.

Современником Оригена был Дионисий Александрийский. В 231/32 г. он был назначен руководителем Александрийской школы, а с 247/48 г. он был епископом. Во время гонения при Деции Дионисий скрылся и вернулся в Александрию только после смерти Деция. В 257/58 г., во время гонения при Валериане, Дионисий был сослан. По возвращении из ссылки он продолжал свою деятельность и умер

около 265 г. Православная церковь причислила Дионисия к «священномученикам», так сказать, *honoris causa*.

Дионисий — представитель нового этапа в христианской идеологии, когда христианская церковь сознает себя достаточно сильной, чтобы пренебрегать внешним миром и направить главное внимание на укрепление своей организации, усиление связей между общинами, подавление всяких недовольных элементов и еретиков. Для характеристики организации церкви в то время интересно, что, находясь в ссылке, Дионисий не переставал руководить церковью в Александрии, а в Кефро, куда он был выслан, быстро организовалась многочисленная христианская община (Дионисий у Евсевия, HE VII, 11, 12).

Дионисий, как и Ориген и Киприан, вел обширную переписку, поддерживая деловые связи не только внутри страны, но и с Римом и Азией. В качестве апологета он не выступал — время для этого уже прошло. Мало того, он перешел сам в нападение на эллинскую философию. Евсевий в своей *Praer. ev.* (XIV, 23—27) сохранил небольшие отрывки из произведения Дионисия *Περὶ φύσεως*, направленного против материалистической философии. Изложив атомистическую теорию Демокрита и Эпикура, Дионисий пытается опровергнуть материализм наивным аргументом — многообразие вещей не допускает мысли об их образовании из простых однородных элементов, а наличие творений рук человеческих заставляет заключить, что все в природе сотворено богом, а не возникло в результате сочетания атомов. Здесь интерес представляет не наивная аргументация Дионисия, а то, что он нападает, а не обороняется.

Из других произведений Дионисия важны для истории церкви его «Две книги об обетованиях», содержание которых передано Евсевием (VII, 24). Несмотря на разгром монотанистского движения, эсхатологические мечтания среди отдельных групп христиан не прекращались. Кризис экономический и политический, который наметился уже со времен правления Максимиана Фракийца, сказывался в оживлении надежд на скорое пришествие Христа и наступление тысячелетнего царства. В частности, в Александрии происходили народные волнения, о которых сообщает Евсевий (HE VII, 21): «Едва только снова возвратился мир в Александрию<sup>1</sup>, как там опять началась смута (*στάσις*) и война, так

<sup>1</sup> После гонений при Валериане.



что ему (Дионисию) нельзя было надзирать над всеми братьями в городе, разделившимися на две партии в этом возмущении». Дионисий пишет, что с самыми близкими, чуть ли не с самим собой, ему приходилось сноситься лишь письменно. «Легче было бы пройти не только на край света, но и от восхода до захода солнца, чем пройти в Александрию из самой же Александрии». Возможно, что здесь идет речь о восстании Эмилиана и Требеллиана в начале правления Галлиена. Войны влекли за собой эпидемии. Дионисий сравнивает положение в Александрии с избиением египетских первенцев. «Ныне все — слезы, все горюют, город оглашается стонами от множества умерших и ежедневно умирающих» (HE VII, 22, 2).

Гонения при Деции и Валериане также вызывали ожесточение у одних, чувства отчаяния и безнадежности у других христиан. Поэтому в недрах самой церкви возродились ожидания скорого конца света, которые были уже давно объявлены ересью; соответствующие места «священных» книг, которые церковь толковала иносказательно, снова были извлечены на свет, и некий епископ Непот написал книгу «Обличение иносказателей». Ссылаясь на «Откр. Иоанна», Непот доказывал, что скорое пришествие Христа предвозвещено апостолом Иоанном, причем грядущее тысячелетнее царство наступит здесь, на земле, и будет периодом чувственного удовольствия. Последователи Непота, отвергнув евангелия и послания, считали книгу Непота высшим откровением; принадлежа к низшим слоям общества (Дионисий называет их ἀπλοῦστεροι — люди попроще), они не хотели довольствоваться лицезрением бога где-то в небесах после воскресения из мертвых, а жаждали «нестоящего, тленного, подобного нынешнему». В округе Арсиной на этой почве «произошли расколы и отпадения целых церквей» (HE VII, 24).

В борьбе против этой новой ереси Дионисий и написал свой трактат «Об обетованиях». В нем он толкует «Откр. Иоанна» иносказательно, объявляя мечты о скором наступлении царства божия на земле пустыми бреднями. Вместе с тем Дионисий старается дискредитировать, насколько возможно, «Откр. Иоанна». В приведенном у Евсевия (VII, 25) отрывке Дионисий пишет: «Некоторые до меня отвергали и совершенно раскритиковали эту книгу; разбирая каждую главу, они показали, что она безграмотна и бессвязна и заголовок ее ложен: ибо это не Иоанново и не открове-

ние, так как оно закрыто крепким и густым покровом невежества. Они говорят, что автор этого сочинения не только не апостол, но даже вообще не святой и не принадлежащий к церкви».

Дионисий не склонен присоединиться к таким крайним взглядам, он считает эту книгу, пользующуюся уважением братии, священной, но полагает, что она выше его понимания, что она содержит какой-то сокровенный смысл. Он пытается затем найти этот смысл, толкуя «Откровение» индифферентно. Один вывод критиков он, однако, принимает; он считает, что автор «Откровения» не апостол Иоанн, автор евангелия и трех соборных посланий. Сравнивая «Откровение» с приписываемым Иоанну евангелием, он говорит: «Из духа того и другого, из образа речи и характера изложения я заключаю, что автор не один и тот же». Автор «Откровения» часто называет свое имя, чего не делает автор посланий и евангелия. Евангелие и послания сходны между собою, но отличаются от «Откровения» по содержанию. «Откровение» не цитирует посланий и евангелия, а последние — «Откровения». Наконец, евангелия и послания написаны не только правильным, но и изящным греческим языком, тогда как в «Откровении» встречаются барбаризмы и неправильности, и вообще оно написано не вполне грамотно. В результате Дионисий приходит к выводу, что «Откровение» написано Иоанном, но не апостолом, а каким-то другим, неизвестным Иоанном: имя это очень распространенное.

### Церковная дисциплина

Переписка Дионисия свидетельствует об установившейся к середине III в. строгой церковной дисциплине, бывшей одним из условий политической победы христианской церкви. В то время как в империи начался процесс распада, которого бюрократизация управления не могла, конечно, приостановить, церковь все более консолидировалась.

Строгая дисциплина существовала во всех мистериальных культах; но, во-первых, она касалась только вопросов культа; во-вторых, она касалась узкого круга лиц. Аналогично христианской дисциплине представляет лишь иудейская номократия того времени.

Конечно, за нарушение дисциплины церковь могла налагать только церковные наказания — временное или полное

отлучение и всякого рода епитемии. Но и эти наказания были достаточно чувствительны не только для клириков, «вдовиц», лиц, пользовавшихся благотворительностью, но и вообще для верующих. Отлученный от церкви становился отщепенцем, лишался общения с близкими, терял привычные связи, в том числе и деловые; наконец, верующий, исключенный из религиозной общины, не имел возможности удовлетворить свою потребность в религиозном утешении и считал себя погибшим. Поэтому христиане, подвергшиеся отлучению, обычно всеми силами добивались обратного приема «в общение с верными».

Самая обстановка церковного судилища должна была внушать страх. Суд над провинившимся совершался публично. После богослужения устраивалось форменное судебное заседание, где епископ исполнял роль судьи, пресвитеры изображали судебных заседателей, дьяконы — приставов, а молящиеся — публику. Обвиняемый подвергался унижительному допросу. В письме к карфагенскому епископу Киприану римский епископ Корнелий рассказывает о суде над некоторыми исповедниками, которые за выступление против епископа были отлучены от церкви. «Явившись и будучи допрошены пресвитерами об их поступках, особенно относительно писем, которые они рассылали по всем церквам, полных злоречия и клеветы, произведших возмущение почти во всех церквах, — они уверяли, что были обмануты, что они даже не знают содержания этих писем... Когда за это и за многое другое им были сделаны порицания, они стали просить, чтобы им простили их вину и предали забвению. Когда мне передали это дело, я заблагорассудил собрать наших пресвитеров; также и пять епископов, которые и теперь еще здесь, участвовали в обсуждении, чтобы с общего согласия решить, как поступить с ними... В собрание пресвитеров явились Максим, Урбан, Сидоний, Макарий и многие из братьев, бывших с ними в союзе, и усиленно умоляли предать все прошедшее забвению... Оставалось еще сообщить народу, дабы все знали о присоединении к церкви тех самых, которых долгое время с горечью видели заблудшими и оторвавшимися от церкви» (Сург. ер., 49).

Связанная с покаянием исповедь была, надо полагать, весьма тягостна для нарушителя церковной дисциплины. «Есть люди, которым противна исповедь перед народом. Они откладывают ее со дня на день. Они больше боятся стыда, чем желают спасения» (Tert. de poenit., 10). Но

для допущения к униженной исповеди требуется предварительно раскаяние и сокрушение о грехах (*contritio*). Это предварительное состояние раскаяния «сокрушает и унижает человека... Оно повелевает ему быть в пепле и во вретнице, погружать свою душу в горесть, чтобы очистить ее страданием. Оно запрещает ему всякое услаждение в пище и питье... Оно требует, чтобы грешник питал и укреплял свою душу молитвой, постом, слезами и воздыханиями, чтобы он день и ночь взывал к богу своему, чтобы преклонял колени перед священниками, повергался ниц перед престолом божьим и просил братьев своих молиться за него» (ib. IX). Эта программа, составленная Тертуллианом, понятно, на практике не исполнялась, но, несомненно, церковное покаяние было тяжелым испытанием для «грешника», и церковь, применяя его умело, получала сильное средство воздействия на верующих.

Церковная дисциплина имела тем большее значение, что церковь регламентировала не только дела культа и веры, но и личную жизнь верующих. Было бы, однако, неправильно делать отсюда вывод, что церковь заботилась о нравственности верующих. Развитие церковной дисциплины было противоречиво. По мере того как численность христиан возрастала, строгая аскетическая мораль, как мы видели, хотя формально восхвалялась церковью, фактически перестала быть нормой поведения даже в теории. Ригоризм Тертуллиана воспринимался как ересь. Даже в отношении трех смертных грехов — идолопоклонство, убийство, блуд — пришлось идти на уступки массе верующих, а как-раз само духовенство подавало примеры всякого рода преступлений.

В борьбе между различными церковными группировками, как мы это видим в переписке Киприана, обе стороны бросают друг друга обвинения в подкупах, разврате, убийствах, и эти обвинения остаются непровергнутыми.

Интересную картину рисует Августин в описании собора в Цирте в 305 г. Речь шла о выборе епископа. Председательствовал Секунд, епископ Тигизы. Так как собор происходил после диоклетианова гонения и были подозрения, что и многие епископы были *traditores*, т. е. выдали властям свои «священные книги», Секунд решил сначала произвести проверку.

«Обращаясь к Донату, епископу Маскулы, он сказал: «Говорят, что ты выдал писания». Донат ответил: «Ты знаешь, брат мой, как Флор меня искал, чтобы заставить

меня совершить воскресение; но бог не допустил, чтобы я попал в его руки. В остальном, поскольку бог меня простил, вы тоже предоставьте меня на его суд». Секунд ответил: «А что станет с мучениками? Они получили венец именно за отказ делать то, что ты сделал». Донат ответил: «Отдай меня на суд божий, я только ему обязан дать отчет». Секунд сказал: «Отойди в сторону». Затем, обращаясь к Марину, епископу Aqua Tibilae, сказал: «Говорят, что ты тоже выдал писание». Марин ответил: «Я выдал несколько бумаг, а свои книги сохранил». Секунд ему сказал: «Отойди в сторону». Затем он сказал Донату, епископу Каламы: «Говорят, что ты выдал писания». Донат ответил: «Я сдал несколько медицинских книг». Секунд ему сказал: «Отойди в сторону». Секунд сказал Виктору из Руссикады: «Говорят, что ты выдал четыре книги евангелия». Виктор ответил: «Куратор Валентиан заставил меня бросить их в огонь. Я знал, что они почти совсем были стерты. Но прости мне мое прегрешение, и бог меня простит». Секунд сказал: «Отойди в сторону». Обращаясь к Пурпурию, епископу Лиматы, он сказал ему: «Тебя обвиняют, что ты убил двоих детей своей сестры в Милее». Пурпурий ему ответил: «Ты думаешь меня напугать, как других? А ты что сделал, когда тебя арестовали и требовали, чтобы ты выдал писание? Как ты вышел из затруднения, если ты не выдал им или поручил выдать что-либо? Ведь тебя не отпустили бы, не получив ничего. Что касается меня, я убивал и теперь убиваю всех, кто против меня. Не вынуждай меня поэтому говорить еще. Ты знаешь, что я не вмешиваюсь в то, что меня не касается».

Здесь племянник Секунда предостерег своего дядю, что затягивать допрос рискованно; он и сам запутается и, кроме того, останется в одиночестве. Тогда Секунд, посоветовавшись с коллегами, объявил резолюцию: «Вы знаете, что вы сделали; бог тоже знает. Займите свои места».

Так дело кончилось взаимной амнистией. В епископы избрали «предателя» Сильвана, который оказался к тому же взяточником и за деньги рукоположил некоего Виктора. Когда по этому поводу поднялся шум, он поделился деньгами с другими епископами, и дело обошлось мирно.

Возможно, что Августин несколько сгустил краски, описывая нравы своих противников — донатистов. Но ведь донатисты принадлежали к наиболее строгим течениям в христианстве того времени. И уж, конечно, в официальной

церкви нравы были не лучше. Сознательный обман верующих практиковался как система. Богослов Гарнак указывает, что «об этом могут рассказать страницы истории церкви уже с древнейших времен. В большинстве случаев, когда речь идет о чудесах, которые не совершились, о видениях, которых не видели, о «голосах», которых не слышали, о книгах, не написанных лицами, которым их приписывают, мы сейчас уже не можем установить, где кончается самообман и где начинается обман, где фантазирование превращается в метод и где этот метод превращается в привычный обман... Приходится ограничиться констатированием факта, что такие случаи были, к сожалению, нередки, и число их возрастало. В III в. и уже во II в. немало было случаев того, что называется поповским обманом и шарлатанством. Не только в гностических общинах, где превращали воду в вино (маркозиане) и вино в воду (книги Иегу), но и в официальной церкви это было обычным явлением»<sup>1</sup>.

Чем больше усиливалось могущество церкви, тем больше возрастало значение и влияние клира. Богатые и влиятельные люди домогались должности епископа и прибегали иногда к подкупам, клевете и даже к преступлениям, чтобы добиться видного поста. Священнические должности не только сами-по-себе давали власть, почет и доходы, но и помогали устраивать свои частные дела, не имеющие ничего общего с религией.

Многие высшие клирики занимались торговыми и финансовыми делами и владели значительным личным имуществом. Киприан жалуется, что епископы, которые должны были бы во всем быть образцом и побуждать людей к добродетели, оставляют в пренебрежении управление делами божественными, чтобы стать управителями светских дел (*procuratores rerum saecularium*); оставив свою кафедру и свою паству, «они переезжают из провинции в провинцию в поисках рынков, обещающих им наибольшие выгоды; они накапливают сокровища, в то время как голод ощущается в церкви, голод среди братии; при помощи низкой угодливости они добиваются наследств и умножают свои богатства ростовщичеством» (*de lapsis*, 6).

Киприан и сам был богатым человеком. Приняв христианство, он отдал общине значительную часть своего состояния и продал церкви свое имение. Впоследствии, впрочем, он

---

<sup>1</sup> А. Гарнак, *Mission...*, т. I, стр. 187.

его снова откупил, считая, что в его руках оно будет сохраннее и даст лучший доход.

Епископы и другие высшие клирики пользовались общинными средствами для своих торговых операций и не делали различия между собственными и церковными средствами. Впоследствии, на Антиохийском соборе 341 г., были приняты специальные постановления для борьбы против присвоения епископами церковного имущества. Управление церковным имуществом — привилегия епископа, которому вверены и души верующих. «Но что принадлежит церкви, то должно быть явно и известно окружающим епископа священникам и дьяконам, чтобы они знали, что составляет собственность церкви; от них ничто не должно остаться скрытым, чтобы в случае смерти епископа было известно, что принадлежит церкви, и оно не пропало бы» (кан. 24). «Епископу пусть будет дано право распоряжаться церковным имуществом для раздачи всем нуждающимся... Пусть он и сам берет все, в чем нуждается... Но если он этим не удовлетворится, а обратит церковное имущество на свои домашние нужды и использует выгоды его или доходы с земли без ведома пресвитеров и дьяконов, поручив распоряжение имуществом своим домочадцам, родственникам, братьям или сыновьям... то они подлежат ответственности перед провинциальным собором» (кан. 25).

Против занятий духовенства торговлей в ущерб своим прямым обязанностям выступил еще раньше Эльвирский собор около 305 г.: «Пусть епископы, пресвитеры и дьяконы не оставляют своих резиденций ради торговых дел и не разъезжают по провинции в поисках выгодных рынков; и для добывания себе средств к жизни пусть пошлют сына, вольноотпущенника, наемного агента, друга или кого угодно; а если хотят торговать, то пусть торгуют в пределах своего района» (кан. 19).

Из древнейшего христианского частного письма на папирусе (Pap. Amh. I, 3a), написанного между 264 и 282 гг., мы узнаем, что александрийский папа Максим служил посредником-банкиром в торговых сделках. Римский купец, давая всякого рода деловые поручения своему египетскому корреспонденту, пишет между прочим: «Вы хорошо делаете, если закупите полотно. Затем некоторые из вас... пусть возьмут с собой и отправятся к Максиму и... чтецу. А в Александрии, продавши полотно, отдайте деньги Примитину или папе Максиму и расписку от него получите. Он

же прибыль и стоимость проданного вами хлеба и деньги за полотно пусть примет на хранение, передав это Феоне, чтобы я, с богом прибыв в Александрию, застал (там деньги) на свои расходы»<sup>1</sup>.

Важной статьёй дохода клириков были наследства, которые попы умели добывать уже во времена Киприана, и опека над имуществом сирот. Повидимому, опекунов было выгодной статьёй, и это вело к «соблазну». Карфагенский собор должен был принять меры к обузданию опекунов. Киприан сообщает (ер. 66): «Брат наш Виктор, умирая, духовным своим завещанием назначил пресвитера Геминия Фаустина опекуном; между тем уже прежде было постановлено собором епископов, чтобы никто не избирал себе опекуна или душеприказчика из клириков и служителей божьих, потому что каждый из них, удостоившись священства и будучи поставлен на служение церкви, должен служить только алтарю и жертвам, заниматься только молитвами... Поэтому епископы, наши предшественники... постановили, чтобы никто из братьев, умирая, не назначал клирика опекуном или душеприказчиком, а если бы кто это сделал, то за него не надо совершать приношений, ни торжественной жертвы об его упокоении». Очевидно, клирики добывались наследств и опекунов, обещая за это умирающим молиться за них.

Даже в таком решающем пункте христианского верования, как запрещение «идолопоклонства», церковь шла на значительные уступки. Из постановлений Эльвирского собора мы узнаем, что христиане могли быть одновременно и фламинами, т. е. жрецами языческого культа. В зависимости от того, в какой мере они исполняли жреческие обязанности, на них налагалось то или иное взыскание. Кан. 2: «Фламины, которые после крещения и возрождения принесли жертвы и удвоили свое преступление, прибавив убийство<sup>2</sup>, или утроили свой проступок, присоединив прелюбодеяние<sup>3</sup>, не должны получать общения даже на смертном одре». Кан. 3: «Фламинам, которые не принесли жертв, но только дали праздничные игры, поскольку они воздержались от гибельных жертвоприношений, решено предоставить общение, однако после соответствующего покаяния».

---

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч, Первоисточники..., стр. 167.

<sup>2</sup> Устройством гладиаторских игр.

<sup>3</sup> Организацией фривольных сценических зрелищ.



Кан. 4: «Если фламины были оглашенные и воздержались от жертвоприношений, то решено, что после трехлетнего срока их должно допускать к крещению». Кан. 55: «Священников, которые только носят венки, но не приносят жертв и ничего не дают из своих средств для идолов, решено принимать в общение после двухлетнего срока». Таким образом, даже священник мог одновременно быть и фламинем. В надписи CIL VIII, 450 христианин не забывает отметить свой титул *flamen perpetuus*.

После победы христианства императоры продолжают принимать звание верховного жреца — *Pontifex maximus*. По сообщению Зосима (IV, 36), «при принятии верховной власти каждым императором понтифики подносили ему жреческую столу и тотчас назначали его *Pontifex maximus*, что означает «верховный жрец». И вот, все императоры, как видно, с большим удовольствием принимали эту должность и пользовались этим титулом — и Константин, когда к нему перешло царство, хотя в отношении религии он свернул с правильного пути и избрал христианскую веру, и все подряд после него, в том числе Валентиниан и Валент. Итак, когда понтифики по обычаю поднесли Грациану столу, он отверг их просьбу, посчитав эту одежду неподобающей христианину».

Можно было бы заподозрить язычника Зосима в пристрастии, но и другие данные подтверждают, что христианские императоры носили титул *Pontifex maximus*; в частности, даже Грациан, вопреки Зосиме, повидимому, не сразу отказался от этого звания, которое мы находим в его титуле в надписи CIL VI, 1175<sup>1</sup>.

Впрочем, императорский культ не прекращался при христианских императорах, которые продолжали называться *divi*. В лидийской надписи (Le Bas 628) 459 г. (!) метрополия сардийцев именуется *δῖς νεωκόροῦ* (дважды неокор).

Вначале христиане действительно уклонялись от занятия государственных должностей, неизбежно связанных с участием в религиозных церемониях. Тертуллиан резко выступает против службы христиан в армии. Цельс упрекает христиан в отказе от общественной жизни. Но в III в. это была уже только теория. Практически христиане, вербовавшиеся

---

<sup>1</sup> См. I. R. Palanque, *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*. «Byzantion», VIII, 1933, стр. 41 сл.

из всех слоев общества, занимали различное общественное положение, состояли на гражданской и военной службе.

Эльвирский собор устанавливает, что «кто в течение года исполняет должность дуумвира, должен в течение этого года держаться вдали от церкви» (кан. 56). «Матроны или их мужья не должны давать свои одежды для украшения светской процессии; а если они так поступят, пусть в течение трех лет не допускаются к причастию» (кан. 57). По отношению к этому же времени сообщению Евсевия (VIII, 1), христиане занимали высшие государственные должности, вплоть до управления провинцией (ἐβύων ἡγεμονίαι), служили при дворе императоров; прокураторы и префекты относились к христианам терпимо, в их семьях были и христиане. Власти освобождали чиновников-христиан от выполнения несовместимых с принадлежностью к христианству обязанностей. Большое количество христиан в армии, не только среди солдат, но и среди командного состава, внушало тревогу императорам.

Таким образом, объем тех обязательств, которые налагала церковная дисциплина на верующих, изменился; личная, частная жизнь христиан все меньше подчинялась церковной регламентации, и центр внимания церковных блюстителей переносится на надзор за выполнением культовых обрядов и подчинением церковной догме.

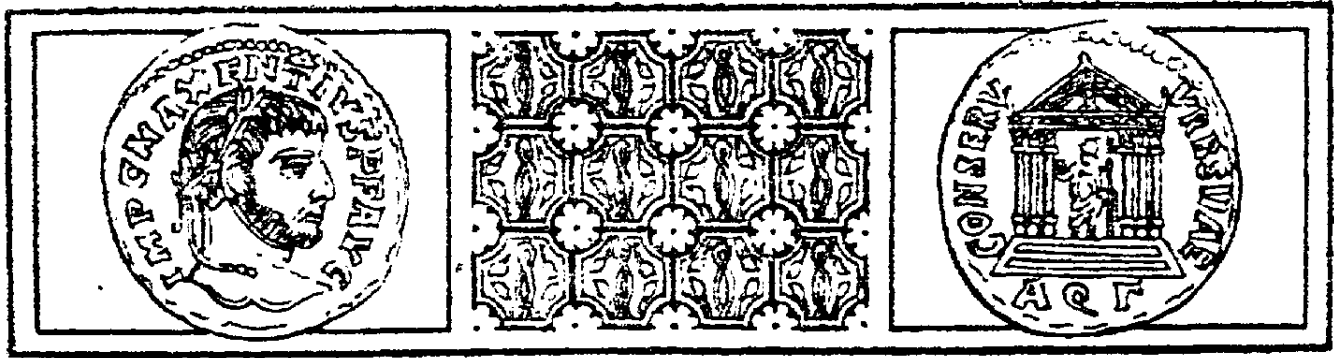
Вместе с тем расширяется компетенция клира, его право «связывать и разрешать». Постепенно изгоняются остатки демократизма и в деле покаяния. Публичная исповедь и отпущение грехов всей общиной заменяется тайной исповедью, а отпущение грехов дается священником «властью, данной ему от бога».

Видимое падение строгости дисциплины, поскольку это касалось объема требований, предъявляемых к христианам, сопровождалось усилением власти клира и, следовательно, усилением дисциплины, углублением пропасти между клиром и массой верующих. Епископы хотя еще продолжают избираться всей общиной, но эти выборы превращаются в формальность; кандидаты намечались пресвитерами с предварительного согласия епископов соседних епархий (*consensus episcoporum*); а после избрания епископ должен был получить посвящение от других епископов. А если все же избранным оказывалось лицо, негодное церковным руководителям, они имели возможность сместить его, объявив еретиком, схизматиком. Это, понятно, приводило к раз-

дорам в церкви, так как «схизматики» отнюдь не бывали склонны добровольно подчиниться воле других епископов. На этой почве в течение III в. возникали жестокие распри и расколы. Тертуллиан пишет, что «соперничество в епископате — мать расколов» (de bapt. 17).

Для борьбы с расколом епископы объединяли свои силы, созывая местные соборы, апеллируя к авторитетным епископам Рима, Антиохии и т. д. Соборы служили средством укрепить власть епископов. Так создавалась новая дисциплина, основанная не на «харизме», а на строгой субординации. Сложилась организация церкви, которая оказалась вполне пригодной для включения в бюрократический аппарат империи; духовенство стало складываться в сословие по образцу тех сословий, которые создавались в процессе разложения рабовладельческого строя, что нашло свое отражение и в законодательстве III—IV вв.





## САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК ОПЛОТА ЭКСПЛОАТАТОРСКОГО СТРОЯ

### Гонения при Деции и Валериане. Киприан

**В** течение первой половины III в. христианская церковь имела благоприятные условия для своего укрепления и для развития христианской пропаганды. Евсевий рассказывает о гонении при Максимине: «По ненависти к дому Александра, состоявшему из очень многих верных, он воздвигнул гонение, предписав уничтожить одних только главарей церкви». (HE VI, 28). Основанием, по Евсевию, служило то, что духовенство распространяло христианскую религию, нарушая таким образом указ Септимия Севера. Но это гонение никаких серьезных последствий не имело. Данных о том, что при Максимине церковь пострадала, нет, хотя отдельные случаи преследования христиан могли быть и при Максимине, как они бывали и до и после него.

В письме к Киприану (Сург., ер. 75, 10) епископ Кесарии Каппадокийской Фирмилиан вспоминает, что «почти двадцать два года назад, после времен императора Александра произошли здесь многие смуты и бедствия, касавшиеся или всех людей, или, в частности, христиан. Было много частых землетрясений, произведших немалые опустошения в Каппадокии и в Понте, где некоторые города были совершенно разрушены и поглощены разверзшейся землей. Из-за этого было воздвигнуто тяжкое гонение на нас, христиан, тем более тяжелое, что оно разразилось неожиданно».

данно, после продолжительного спокойствия, при внезапном и необычайном бедствии, смутившем народ».

Как видно из дальнейшего содержания письма Фирмилиана, многократные землетрясения вызвали панику в населении, которое искало причин бедствия в нечестивости христиан. Но и здесь гонение вряд ли имело серьезные результаты. Во всяком случае Ориген поспешил посвятить кесарийскому дьякону Амвросию, которому угрожала опасность, сочинение о мучениках. Но Амвросий, очевидно, отделался лишь страхом, так как еще в 248 г. Ориген посвятил ему свою книгу «Против Цельса».

Если верить сообщению *Liber pontificalis*, что при гонении Максимиана римский епископ Понтиан и богослов Ипполит были сосланы на о. Сардинию, то это имело бы серьезное значение для оценки взаимоотношений между Максимином и римским сенатом: в то время как большинство провинций, повидимому, не спешили выполнить распоряжение Максимиана, именно Рим привел его в действие.

При Гордианах и Филиппе Арабе гонений не было. Царствование Филиппа Дионисий (HE VI, 41, 9) называет «весьма благосклонным» к христианам. По сообщению Евсевия (ib. VI, 34), Филипп даже заинтересовался христианским пасхальным богослужением и безропотно подчинился всем предварительным условиям разрешения присутствовать при всенощной. Однако и в правление Филиппа толпа в Александрии, по наущению некоего «прорицателя и поэта», совершила ряд насилий над христианами.

Первое действительно всеобщее гонение против христиан связано с именем императора Деция (249 — 251). При недостаточности наших источников трудно дать правильную оценку этого правителя, который за кратковременностью своего правления, занятого к тому же войной с готами, не успел себя проявить. По случайным замечаниям в *Historia Augusta* и у более поздних историков, Деций был энергичным правителем, доблестным патриотом, преданным своему делу. Он хотел жить в мире с сенатом и, возможно, мечтал о возврате былого величия Рима. Во всяком случае, сообщение SHA (Valer. 5—6), будто Деций восстановил цензуру и назначил цензором Валериана, хотя и не заслуживает доверия, свидетельствует, что ему приписывали черты реставратора.

Одним из выражений этой реставрационной тенденции и была попытка вновь поднять значение отечественной рим-

ской религии и подавить христианство. С другой стороны, христианская оппозиция против «языческих» культов, в том числе императорского культа, в этот период смут казалась опасной. Деций счел нужным проверить лояльность населения, не только христианского, путем выяснения его отношения к римской религии.

До нас не дошел текст указа Деция<sup>1</sup>. Эдикт не был направлен прямо против христиан уж хотя бы потому, что христиане не были зарегистрированы; как-раз напротив, именно исполнение эдикта должно было лишь выявить христиан. Эдикт касался всех граждан; они должны были явиться перед специальной комиссией, принести жертву и возлияние и вкусить от жертвенного мяса. Желающие получали от комиссии соответствующее удостоверение — *libellus*. Около 40 таких *libelli* дошли до нас на папирусах. Они датированы 12 июня — 14 июня 250 г. Ни в одном из них нет речи о христианах или о христианстве. Зато в одном папирусе из Арсиной *libellus* за № 433 выдан жрице египетского бога: «433. Выборным по жертвоприношениям от Аврелии... жрицы Петесуха великого, великого вечно живого, и богов, в квартале Моерис... Я всю жизнь приносила жертвы богам и теперь согласно распоряжению в вашем присутствии принесла жертву, совершила возлияние и вкусила от жертвенного мяса и прошу засвидетельствовать»<sup>2</sup>.

Хотя эдикт и не называл христиан прямо, тем не менее он задел только христиан (иудеи не подвергались действию эдикта, согласно давно предоставленным им на этот счет привилегиям), так как не-христианам, конечно, ничего не стоило выполнить необходимые формальности.

Христиане действовали различно: одни уклонялись от принесения жертвы, скрываясь от властей или уезжая в другой город, где их не знали. «Другие приходили к жертвенникам с большой готовностью, стараясь доказать своей смелостью, что они и раньше не были христианами; к ним относится весьма истинное предсказание господина, что им

---

<sup>1</sup> Гарнак попытался восстановить текст на основании, главным образом, «житий святых»: «чтобы все мужчины вместе с женами и домочадцами и даже грудными детьми принесли жертву и совершили возлияния, и сами неукоснительно вкушали жертвенное мясо». Но эта реставрация совершенно произвольна («Theol. Lit. Zeit», XIX, 1894, стр. 41).

<sup>2</sup> А. Ранович, Первоисточники..., стр. 138.

трудно будет спастись» (HE VI, 41, 12). Повидимому, богатые христиане, которым грозила конфискация имущества, спешили засвидетельствовать свою благонадежность. Некоторые покупали *libellus* за взятку членам комиссии. Другие под давлением обстоятельств принесли жертву лишь для отвода глаз. Некоторые христиане отказались изменить своим убеждениям, но, подвергнутые аресту и пыткам, сдались; наконец, были и такие, которые сохранили свои убеждения до конца и за упорство поплатились жизнью.

Таким образом, христиане разбились на три неравные группы: а) мученики и исповедники (т. е. христиане, продолжавшие исповедывать свою веру, несмотря на репрессии); б) христиане, так или иначе уклонившиеся от подчинения эдикту, не отрекшиеся, но и не отстаивавшие своей веры и не пострадавшие; в) *lapsi* — «падшие», отрекшиеся от христианства. Последняя категория у Киприана (ep. 55, 2; 11) именуется *thurificati* (возжигавшие курения), *sacrificati* (принесшие жертву), *libellatici* («билетчики», получившие *libellus*).

*Libellatici* могли и не быть по существу «падшими», так как, судя по письму Киприана к Антониану (ep. 55, 2), *libellus* можно было приобрести разными путями и не принося жертвы; Киприан различает «запятнавших свою совесть удостоверениями» и *sacrificati* (ср. ep. 20 и особенно 30, 6).

Что касается самого Киприана, то он принадлежал ко второй группе: «Как только разразилась в первый раз буря ...я, следуя повелению господина и помышляя не столько о своей безопасности, сколько об общем спокойствии братьев, удалился на время, чтобы неблагоприятным своим присутствием еще более не увеличить начавшегося смятения. Впрочем, отсутствуя телом, я не отсутствовал ни духом, ни делом, ни моими увещаниями» (ep. 20—«К римскому клиру»).

Подавляющее большинство христиан, которых застигло кратковременное гонение Деция, оказались в числе *lapsi*. По словам Киприана, многие не дожидались, пока их призовут, и сами добровольно являлись и даже торопились поскорее принести жертву (*de laps. 8*).

Гонение длилось недолго. В начале 251 г. оно прекратилось. Должно быть, проведение его в жизнь было слишком сложным делом и не давало тех результатов, на которые Деций рассчитывал. Внутренние смуты и война с гота-

ми отвлекли внимание Деция от христиан. Еще до того как Деций был убит в сражении с готами (в июне 251 г.), гонение фактически прекратилось. Киприан сейчас же после пасхи 251 г. вернулся в Карфаген.

Количество жертв установить невозможно, так как сведения «житий» не заслуживают доверия, так же как риторические преувеличения Дионисия, Киприана, Евсевия и других церковников. Киприан, например, не стесняется в своем произведении *de lapsis* рассказывать всякого рода небылицы, утверждая, что все это произошло у него на глазах: о том, как младенец, которому вложили в рот крошку хлеба, смоченную идоложертвенным вином, произвольно отказывался впоследствии принять евхаристию — яд идоложертвенного оказался противопоказанным для хлеба причастия; или когда некий «падший» христианин захотел, смешавшись с толпой молящихся, причаститься, причастие превратилось в его руках в пепел.

Тем менее заслуживают доверия авторы «житий», даже такие, как Понтий, написавший житие своего учителя Киприана и использовавший подлинные документы.

Сведения о применении эдикта Деция имеются для Рима, Испании, Азии, Понта, Египта, Африки, Сирии и Палестины. Но пострадали, повидимому, главным образом представители клира. С другой стороны, Дионисий Александрийский отделался ссылкой; Ориген, хотя и был арестован и подвергся пытке, был в конце концов освобожден. Целерин в письме к Лукиану (Сур г., ер. 21, 3) рассказывает, что некая Этекуза уже по дороге к Капитолию, где должна была принести жертву, откупилась от сопровождавшего ее солдата и вернулась с полдороги. В Риме после казни епископа Фабиана новый епископ не был избран, но жизнь общины не прекращалась. В то время в Риме было «46 пресвитеров, 7 дьяконов, 7 иподьяконов, 42 акулофа (прислужники-курьеры), 52 человека заклинателей, чтецов и привратников, более 1 500 вдовиц и немощных» (HE VI, 43, 11); это свидетельствует о значительном числе христиан в Риме — вероятно, их было несколько десятков тысяч.

Эдикт Деция внес, конечно, смятение в ряды «бесчисленного народа» римских христиан; но жизнь общины продолжалась. В Карфагене также не прекратилась деятельность христианской общины. Киприан, скрываясь вдали от Карфагена, продолжал руководить карфагенским клиром. Киприан сам собрал 13 писем (5—7, 10—19), которые он



посылал клиру карфагенскому из своего убежища, наставляя своих помощников по различным вопросам руководства церковью. Кроме того, к периоду гонения относятся еще 14 писем в Карфаген, в которых Киприан назначает и смещает клириков и дает другие организационные указания. Одновременно Киприан находился в переписке и с римским клиром (сохранилось 12 писем).

Несмотря на то, что эдикт Деция, в отличие от указа Севера, носил общий характер, он фактически коснулся главным образом духовенства, его высших представителей, которые были на виду. Безднадежность попытки искоренить христианство стала очевидна и для христиан, и для римских властей. Хотя эдикт не был отменен и Деций еще был в живых, гонения скоро прекратились, и весной 251 г. в христианских общинах начала восстанавливаться нормальная жизнь. Но результаты гонений сказались в острых раздорах внутри церкви, приведших к расколу. Центральной фигурой в церковных спорах, возникших после гонений и отчасти уже во время их, главным образом на Западе, был епископ карфагенский Киприан.

Киприан, происходивший из богатой семьи, был вначале преподавателем риторики и примкнул к христианству уже в зрелом возрасте. Из его послания «к Донату» можно заключить, что принять христианство его побудило разочарование в светской жизни. В обстановке всеобщей разрухи христианская церковь была единственной солидной организацией, где энергичный, настойчивый человек мог получить надлежащее применение для своих способностей. Приняв христианство в 246 г., Киприан уже в 249 г. был епископом карфагенским. Начавшееся вскоре гонение выдвинуло Киприана на руководящую роль.

Киприан был весьма посредственным писателем и богословом; его произведения не создали ему ни славы, ни авторитета. Его сила была в настойчивости, с которой он в своих писаниях и, особенно, в своей практической деятельности проводил идею единства церкви, представителем которой является епископ. «Ереси возникают и расколы рождаются только тогда, когда не повинуются епископу и забывают, что один в церкви на время священник и один на время судья, наместник Христа» (ер. 59,5). Дьяконы должны помнить, что «апостолов, то-есть епископов и представителей, избрал сам господь, а дьяконов после вознесения господя в небеса поставили себе апостолы как служителей

своего епископата и церкви» (ер. 3,3). «Тебе надлежит знать, что епископ в церкви, а церковь—в епископе, и кто не с епископом, тот не в церкви» (ер. 66,8). В письме 9 Киприан возмущается тем, что пока он скрывался, прочий клир осмелился принять решение без него. Он считает оскорблением господа, что «некоторые из пресвитеров, забывши не только о евангелии и о своем значении, но не помышляя даже о будущем суде господнем и о настоящем своем предстоятеле—епископе... присваивают себе все, выражая этим презрение к предстоятелю».

Возможно, что Киприан стремился создать единую церковь с одним главой ее, считая именно себя призванным возглавить церковь в целом. Во всяком случае он проявлял огромную активность и инициативу в разрешении общецерковных вопросов. При этом он беспокоится о том, чтобы не дать римскому епископу почувствовать себя высшим иерархом. В письме 72 к римскому епископу Стефану Киприан считает нужным подчеркнуть, что пишет ему, как равный равному: «Все это мы доводим до твоего сведения, возлюбленный брат, сколько по общему уважению, столько же по простой любви к тебе». Киприан не только не признавал примата Рима, но даже вмешивался во внутренние дела своего римского коллеги. «Понятие о церкви у Киприана насквозь «епископально» и решительно исключает оформленное так или иначе «папство»<sup>1</sup>. С этим мнением можно согласиться, поскольку речь идет о римском «папстве». Но всей своей деятельностью Киприан способствовал централизации церкви.

Во время гонения при Деции Киприан не считал нужным подвергать свою жизнь опасности и стать исповедником или мучеником. Ему пришлось, как мы видели, оправдываться перед римским клиром. Своему карфагенскому клиру он пишет, что всей душой стремится быть с ним, но «я признал за лучшее пока остаться в надежном убежище»; при этом он ссылается на совет подателя письма, некоего Тертулла, с которым, конечно, не посчитался бы, если бы дело не шло о его жизни и спокойствии. При следующем гонении, при Валериане, Киприан был арестован и сослан в Курубис, а через год, в 258 г., после второго рескрипта Валериана, он вернулся в Карфаген и по приговору проконсула Галерия Максима был обезглавлен.

---

<sup>1</sup> Н. Koch, *Cathedra Petri*, Giessen, 1930, стр. 153.

Гонение при Деции создало ряд трудностей для церкви. Появилось большое число исповедников и мучеников, которые считали, что их подвиги ставят их не ниже епископа и прочих священников; они присвоили себе право вновь принимать «падших» в церковь, они выдавали записки (*libelli*) о даровании мира (*NN communicet cum suis*) по своему усмотрению. Некий Лукиан, один из исповедников, «давно уже поставивший себя руководителем несведущего простонародья» (Сург., ер. 19), выдавал «разрешительные грамоты» всем без разбора как от своего имени, так и от имени умершего исповедника Павла и от имени неграмотного Аврелия.

В этом, собственно, не было нарушения церковных правил, так как существовала традиция, что кровь мучеников обладает искупительной силой. Возвращение «падших» по запискам исповедников в лоно церкви было также в ее интересах, и сам Киприан занял в этом вопросе примирительную позицию. Но претензии исповедников самым чувствительным образом затрагивали привилегии епископа, считавшего себя единственным обладателем благодати, а действия их напоминали о «харизме», не связанной с духовным саном. Принятие «падших» в общину без предварительного покаяния и церковного суда умаляло авторитет церкви, лишало епископа важного орудия воздействия на паству. Этого Киприан допустить не мог. Из своего убежища он обрушился на мучеников и исповедников, дававших «падшим» записки, на духовенство, принимавшее «падших» по таким запискам, на «народ», домогавшийся вернуться в церковь, минуя суд епископа.

Киприан развил усиленную деятельность, сносясь и с карфагенским и римским духовенством, и с исповедниками, и с паствой. Он действовал умело и с тактом. Подчиненному ему клиру он просто приказывал, исповедников старался убедить, аргументируя цитатами из библии и ссылками на интересы церкви, «народу» давал обещания, рекомендовал повременить, пока будет более благоприятная обстановка. В экстренных случаях, когда жаждущий обратного приема был при смерти или перенес тяжкую болезнь, или его поддерживал влиятельный римский клир (ер. 20), Киприан соглашался признать записку исповедника действительной и после некоторых формальностей «даровать мир» «падшему». Прочие дела он приказал приостановить до его возвращения в Карфаген. Такой же тактики он до-

бился и со стороны римского клира, с которым поддерживал оживленную переписку.

Однако вопрос о «падших» осложнился и привел к длительному расколу в церкви. Обстановка во время гонений способствовала оживлению демократических традиций раннего христианства. Оппозиция клиру создавалась из различных элементов. Здесь были и исповедники, обиженные, что их авторитет и право дарования мира «падшим» не признаны епископом. Здесь были и клирики, недовольные тем, что епископ, бежавший от гонений, хочет бесконтрольно распоряжаться оставшимися в Карфагене священниками; масса верующих была недовольна строгостями при обратном приеме в церковь. Все эти разнородные элементы дали возможность проявиться тому течению, которое шло еще от раннего христианства и находило сторонников в среде низших слоев христиан.

К сожалению, Киприан остается единственным источником для истории оппозиции 251—252 гг. А Киприан без всякого стеснения чернит своих противников, измышляя о них всякие гнусности и представляя их поведение в самом неприглядном виде. Он не опровергает своих противников, даже не рассказывает, в чем суть спора, а лишь всячески их ругает и мобилизует силы для расправы с ними. Некий Фелициссим, поставленный в дьяконы в отсутствие Киприана, не захотел подчиниться прибывшим от Киприана уполномоченным, выступил против политики Киприана в вопросе о lapsi, «сделался вождем крамолы и начальником возмущения» (ер. 41); к нему примкнули и некоторые пресвитеры. Киприан, вернувшись в Карфаген, созвал собор, на котором отлучил Фелициссима. Независимо от этого Киприан распространяет о нем слухи, что он обманщик и грабитель, сообщает о нем порочащий его материал. Так поступал Киприан и с другими своими противниками, и если бы мы, например, о Новатиане знали только по писаниям Киприана, мы бы представляли его себе каким-то извергом рода человеческого.

Но мы находим у Киприана случайные намеки на характер оппозиции. Лукиан назван «руководителем простонародья». Вместе с Фелициссимом отлучению подверглись работница (портниха?) Павла и погонщик мулов Солиас. В своем дальнейшем развитии оппозиция проявилась в расколе Новатиана — как течение, в некоторых отношениях продолжающее линию монтанизма. Все это позволяет

видеть в споре о «падших» и в оппозиции Фелициссима и других продолжение борьбы против епископальной церкви, которая не закончилась вместе с разгромом монтанизма и в несколько иной форме проявилась в расколе Новатиана.

Карфагенский собор, отлучивший Фелициссима и других, разрешил и вопрос о lapsi. Были установлены различные градации «падения» и в соответствии с ними различные сроки и степени покаяния. Но все так или иначе могли вернуться в церковь. На первый взгляд постановление собора, руководимого Киприаном и исполнявшего его волю, противоречит его поведению незадолго перед тем, когда он в споре с исповедниками проявил строгость к «падшим». В действительности здесь не было противоречия. Киприан противился приему в общину «падших» по libelli исповедников, помимо епископа, в нарушение его привилегии. Но он не возражал против «дарования мира» в «законном порядке». Точно так же Новатиан вполне последовательно считал правильным огульное «дарование мира падшим» исповедниками, но проповедывал строгость и непреклонность по отношению к «падшим», поскольку решение вопроса об их возвращении в церковь предоставлялось на усмотрение епископа.

Новатиан и его последователи пытались внутри церкви бороться за линию первоначального христианства и решили дать бой по вопросу о «падших». Новатиан выступил против «обмирщения церкви» — лозунг, который в течение веков выдвигали впоследствии различные ереси в борьбе против папства. Но церковь, все более укрепляя свои позиции, взяла уже со II в. линию именно на «обмирщение». Если римский епископ Каллист разрешил «блуд», чем вызвал возмущение Ипполита, то епископ Корнелий, поддержанный Киприаном, считал необходимым так или иначе простить «падших». Возможно, что в возникшем споре обе стороны субъективно исходили из интересов церкви и руководствовались догматическими соображениями. Объективно борьба против раскола Новатиана была продолжением — в иных условиях — борьбы против монтанизма. Но хотя последователи Новатиана кое-где, особенно на Востоке, слились с монтанистами, между обоими течениями существовала значительная разница. Апокалиптические настроения, ожидание скорого пришествия Иисуса, отрицание епископальной организации церкви — все эти существенные черты монтанизма отсутствуют у Новатиана. Его объ-

единяли с монтанистами лишь ригоризм по отношению к грешникам, аскетические настроения (отрицание второго брака), «боевой дух и уверенность в победе». Последователи Новатиана называли себя *καθαροί* — чистые, название, которое впоследствии встречается в средневековых ересях. В некоторой степени новатиане — харизматики, что тоже роднит их с монтанистами.

Церковные авторы — Киприан, Дионисий, Евсевий и др. — пытаются представить дело так, что раскол Новатиана был вызван тем, что он провалился на выборах епископа в Риме в 251 г. В епископы был посвящен Корнелий, сторонник реальной политики, сам *libellaticus*, который, естественно, стоял за «дарование мира падшим». Тогда группа епископов посвятила Новатиана, создав таким образом двоевластие в римской церкви. Но понятно, что если избрание Корнелия было поводом для раскола, то суть спора была не в том, кому быть епископом в Риме; и после смерти обоих претендентов раскол не прекратился. Еще в 423 г. Феодосий II издал указ против новатиан. Новатианская ересь перекинулась далеко за пределы Рима: новатианские общины засвидетельствованы в Азии (особенно во Фригии), в Африке, Испании, Галлии, Верхней Италии, в Александрии, в Сирии, в Понте. В Александрии еще к V в. существовали многочисленные церкви новатиан, а во Фригии они были господствующим течением. На двух надписях IV в. в Малой Азии названа «священная церковь новатиан» (*Νοβατιῶν*)<sup>1</sup>; в другой надписи, где некая безвременно умершая перед самым замужеством девушка утешается в эпитафии своих родных и близких, покойница заявляет, что она «обрела вечный свет святых новатиан»<sup>2</sup>.

Киприан уклоняется от ответа на вопрос своего корреспондента Антониана, в чем сущность ереси Новатиана: «Ты желал, возлюбленный брат, чтобы я написал тебе и относительно Новатиана, какую ересь он ввел. Знай же, что прежде всего мы не должны любопытствовать, чему он учит, раз он учит вне церкви» (ер. 55). Вместо того,

---

<sup>1</sup> W. M. Calder, *The epigraphy of Anatolian heresies*, «Anatolian Studies», 1923, стр. 75.

<sup>2</sup> W. H. Buckler, W. M. Calder, C. W. M. Cox, *Asia Minor monuments from the upper Tembrys Valley*, JRS, XVII, 1927, стр. 48 сл. Издатели относят надпись к 300—350 гг. Новое толкование трудных мест в этой длинной надписи (45 строк) дает H. Grégoire, *Notices épigraphiques*, «Byzantion», VIII (1933).

чтобы изложить сущность учения Новатиана и критиковать его по существу, Киприан предпочитает просто ругать своего противника и всячески порочить его. Так же поступает и Корнелий, который суть спора сводит к спору о кандидатуре Корнелия и Новатиана и тоже всячески поносит Новатиана, стараясь опорочить даже его крещение (HE VI, 43). Однако и Киприан признает за Новатианом серьезное образование: «пусть он хвалится, пусть он надменно прославляет свою философию и красноречие», — пишет он в письме 55; в другом месте того же письма Киприан, не называя Новатиана, говорит о его отношении к покаянию: «иначе рассуждают философы и стоики». А Корнелий, правда — иронически, называет его «муж знаменитейший» (*λαμπρότατος*), «учитель и ратоборец церковного знания» (HE VI, 43, 7).

Действительно, Новатиан был выдающимся для своего времени церковным деятелем. Благодаря тому, что некоторые его сочинения обращались вместе с произведениями Киприана, они сохранились до нашего времени, и можно судить о его литературных способностях, образованности, философских наклонностях. Дошедшие до нас произведения (*de trinitate*, *de cibus iudaicis*) не посвящены вопросам его разногласий с церковью, а трактуют общецерковные догматические темы; в *de cibus iudaicis* он косвенно полемизирует с церковниками, выдвигая на первое место строгость религиозной морали. Сократ в своей «Церковной истории» (IV, 28) сообщает, что Новатиан умер как мученик; на чем основано его сообщение, неизвестно. Возможно, впрочем, что именно к нему относится опубликованная в 1933 г. эпитафия «*Novatiano beatissimo martyri*»<sup>1</sup>.

По вопросу о «падших» и новатианском расколе состоялись соборы, которые приобретают все большее значение в деле организации церкви и в борьбе с ересями. Карфагенский собор (в составе 42 человек) пишет Корнелию (Сург., ер., 57), что собор принял решение «по внушению св. духа» (*sancto spiritu suggerente*).

Вслед за собором по делу Новатиана состоялись соборы по вопросу о вторичном крещении переходящих в церковь из ересей. Это был важный вопрос тактики. С одной стороны, справляясь с оппозицией, церковники считали необходимым подчеркнуть невозможность какого бы то ни

<sup>1</sup> RE, s. v. Novatianus

было компромисса с еретиками; крещение, совершенное еретиком, признавалось недействительным. К этой непримиримой группе принадлежал Киприан и наряду с ним многие восточные епископы (Фирмилиан из Кесареи в Каппадокии, Елен из Тарса, епископы Киликии, Каппадокии, Галатии и др. — Дионисий у Евс., VII, 5). Другая группа епископов во главе с римским епископом Стефаном считала возможным принимать обращенных еретиков, не подвергая их вторично крещению. Церковь была достаточно сильна, чтобы расправиться с раскольниками, но не настолько, чтобы отказаться вербовать членов из среды еретиков.

Спор принял очень резкий характер. Особенно поражает вызывающий, резкий тон по отношению к римскому епископу Стефану в письме Фирмилиана к Стефану (Сург., ер. 75). Состоявшиеся в 255 и 256 гг. соборы в Карфагене одобрили тактику Киприана, и спор грозил принять затяжной характер; его прервали события 257 г. — новое гонение при Валериане.

П. Лициний Валериан, принадлежавший к староримской аристократической фамилии, занимал в течение своей служебной карьеры высшие государственные должности и замещал Деция по гражданскому управлению, когда тот был на войне; предание приписывает ему инициативу гонения при Деции. Валериан, как, повидимому, и Деций, придерживался сенатской ориентации и староримских взглядов. Поэтому надо отнести за счет фантазии Дионисия его сообщение, будто Валериан вначале благоприятствовал христианам и дом его «был церковью божьей» (HE VII, 10, 3). Во всяком случае, в первые годы своего правления Валериан относился к христианам терпимо. Гонение при Деции, в котором Валериан принимал, надо полагать, деятельное участие, показало, что насильственным путем искоренить христианство было невозможно, как невозможно было насильственным путем насадить ту или иную имперскую религию.

Однако в 257 г. Валериан издал распоряжение от своего имени, а также от имени своего сына Галлиена правителям провинций — проверить лояльность христианских епископов и пресвитеров, предложив им принести жертву; рядовым христианам было запрещено собираться и посещать свои кладбища, где, повидимому, устраивались собрания (HE VII, 11, 10). За непослушание император грозил ссылкой. Дионисий приписывает перемену политики Валериана по отношению к христианам влиянию М. Фуль-



вия Макриана, *rationalis*, т. е. заведующего финансами императора, и ревностного поклонника египетского культа. Возможно, что действительно Валериан руководствовался и финансовыми соображениями, рассчитывая пополнить казну конфискованным у епископов имуществом<sup>1</sup>.

Указ существенных результатов не дал, и в 258 г. Валериан издал более суровый указ сенату: «чтобы немедленно были подвергнуты наказанию епископы, пресвитеры и дьяконы; чтобы сенаторы, мужи превосходительные (*egregii*) и римские всадники были лишены звания, а их имущество конфисковано, а если после отнятия имущества будут упорствовать в христианстве, — они должны быть наказаны смертью; чтобы матроны были отправлены в ссылку с конфискацией имущества, а состоящие на дворцовой службе (*caesariani*), которые либо прежде исповедывали христианство, либо теперь исповедуют, должны быть лишены имущества, исключены из списков и сосланы в окопах в императорские имения» (С у р г., ер. 80).

Этот указ разъясняет смысл гонения. Оно направлено не против христианской религии, а против могущества церкви, которая стала грозной силой и внушала опасения императору. Христианская церковь — *tertium genus*, государство в государстве, своей организованностью как бы противопоставляла себя империи, переживавшей тяжелый кризис. Характерно, что в обстановке непрерывных внутренних войн и восстаний и в условиях гонения христианские церкви поддерживали между собою оживленную переписку. При римском епископе состояло 42 аколуфа, исполнявших роль курьеров. Переписка Киприана показывает, с какой быстротой этот епископ, скрываясь вдали от Карфагена, сносился не только с Карфагеном, но и с Римом. В споры о крещении еретиков втянулись самые отдаленные

---

<sup>1</sup> Как уже указывалось, высшие представители клира вербовались из среды богатых членов общины. Киприан, возмущавшийся тем, что епископы и прочие клирики предаются мирским интересам, сам был богатым человеком. Хотя он пожертвовал значительные суммы церкви, он был еще достаточно богат. Когда в силу второго декрета Валериана ему предстоял привод в Утику, «на совещании с любезнейшими было решено, чтобы я на время скрылся через сады свои» (ер. 81). Он скрывался до тех пор, пока проконсул прибыл из Утики в Карфаген.

О богатстве и роскоши антиохийского епископа Павла, получавшего 200 000 сестерциев жалованья, см. HE VII, 30, 7 сл.

от Рима и Карфагена церковные общины, связь между которыми была быстрая и точная.

Христиане развили усиленную литературную деятельность, издавали и распространяли свое «священное писание». Проникая во все слои общества, на административные должности и в армию, христиане считали себя более связанными церковной дисциплиной, чем своими служебными обязанностями. Если в гражданском управлении формально еще признавались старые привилегии римских сенаторов и всадников, хотя личный состав их ничего общего не имел со старой римской знатью, то христиане в своем *cursus honorum* отвергали эти отжившие традиции; они представляли не исчезнувший *forulus romanus*, а образовавшийся в результате нивелирующей силы империи новый народ.

Конечно, христианские епископы не оспаривали власти у императоров, и сообщение Киприана (ер. 55), будто Деций «терпеливее и спокойнее мог слушать о восстании против него соперника-вождя, чем о назначении священника божьего» в Риме, — только анекдот. Но поскольку императоры в силу иллюзии не замечали фактически произошедшего переворота в общественных отношениях, они рассматривали христианскую церковь как враждебную силу. Понятно поэтому, что указ Валериана обрушился на клириков, на представителей знати, на придворных.

Указ имел целью сокрушить христианскую организацию, не пытаясь искоренить христианскую религию. Попутно указ имел в виду и доход от конфискации имущества богатых христиан.

Указы Валериана привели к многочисленным казням. В числе прочих были казнены Киприан и епископ римский Ксисст. Особенно много было казней в Африке. Дионисий Александрийский отделался ссылкой. О жертвах в Египте вообще нет данных. Более или менее строгое применение указа зависело от правителей провинций, так же как, наоборот, отдельные *praesides* могли применить репрессии к христианам независимо от общей мирной политики императора.

Гонение продолжалось до 260 г., когда Валериан попал в плен к персам. Указы Валериана не были формально отменены, но фактически их перестали исполнять. Для церкви настало 40 лет спокойствия, тогда как для империи это были годы величайших потрясений.

## Кризис империи в III в. и положение церкви

В III в. углубились и обострились те противоречия, которые привели к краху республики. Империя лишь на время их ослабила, но устранить не могла, так как они присущи рабовладельческому обществу. В течение III в. постепенно фактически исчезают древние сословия, хотя формально они продолжают существовать. Значение сената все больше падает; сенаторское сословие вытесняется всадниками, сословие которых пополняется из среды военных чинов и гражданских чиновников, ничего общего не имеющих со старо-римлянами. Впоследствии и всадники растворились в чиновной бюрократии. То обстоятельство, что некоторые императоры — Деций, Валериан, Тацит — пытались опереться на сенат и придать ему авторитет, говорит лишь об их растерянности.

Армия стала силой, противостоящей народу, назначавшей и сменявшей императоров, диктовавшей им свою волю. Септимий Север, по словам Диона Кассия (LXXVI, 15, 2), завещал своим сыновьям: «Обогащайте солдат, а об остальном не беспокойтесь». О Каракалле Дион Кассий рассказывает, что он часто говорил: «Только я и никто другой должен иметь деньги, чтобы я их отдавал солдатам» (LXXVII, 10, 4). Солдатчина распорядилась в провинциях по своему произволу и грабила население. Жалобы на произвол солдат и полицейских — обычное явление в документах.

В прошении, адресованном Гордиану, крестьяне императорских имений, скаптопарены и гереситы (во Фракии), находившиеся под особой защитой прокуратора, жалуются: «Прибывающие сюда на празднества принуждают нас предоставлять им помещение и поставлять многое другое для их надобностей без денег. К тому же и солдаты, посылаемые в другие места, отклоняются от своих маршрутов, прибывают к нам и тоже принуждают давать им помещение и припасы, не давая никакой платы». Скаптопарены далее резюмируют: «Мы больше не в силах терпеть тяготы, и воистину грозит опасность, что и мы, как и прочие, бросим родные очаги»; они угрожают забастовкой: «Если нас будут давить, мы убежим из своих родных мест, и казна понесет величайший ущерб» (Ditt., Syll., 419, стр. 35 сл.).

Ту же жалобу мы слышим от крестьян-арагвенцев

(Фригия); интересно, что арагвенцы настолько разорены, что не имеют средств на посылки делегации к императору Филиппу за свой счет; им приходят на помощь соседи — *ἄλλοι καὶ τοῦ Τόττανδου Σατράπυ.*

В своем прошении, почти целиком сохранившемся в надписи (OGIS, № 519), арагвенцы пишут: «§ 3. Мы — ваше священнейшее имение и как бы целостный народ (*ἄλλοι, ἁλόκληρος*), прибегающие к вам<sup>1</sup> и ставшие просителями вашей божественности, угнетаемы сверх невообразимой меры (*παρὰ τὸ ἄλογον*) и являемся предметом вымогательства со стороны тех, кому меньше всего следовало бы обижать ближнего. § 4. Живя в глубине страны и не испытав никакого зла ни от статарха, ни от кого другого, мы теперь терпим бедствия, несовместимые с вашими счастливейшими временами. Нас притесняют те, которые, будучи посланы в Аппианский округ (*κλήρα*), уклоняются от больших дорог; к тому же солдаты и вельможи из правящих в городе и ваши цезариане, прибывающие сюда, отклонившись от проезжих дорог, оторвав нас от работы и разыскивая наших рабочих волов, взыскивают то, что им не следует, и выходит, что мы угнетены и терпим немалую обиду...».

Прошение арагвенцев — вторичное; на прежней жалобе Филипп наложил резолюцию, требующую принятия мер, «чтобы больше не было места для жалоб». Но это не помогло. «Так как от этой резолюции нам не было никакой пользы и нам в деревне приходится платить, что с нас не причитается, и к нам являются какие-то люди, вопреки справедливости попирающие нас ногами, так как цезариане немало нас притесняют, выходит, что мы губим урожай и земля пустеет...».

Даже в официальном документе, получившем одобрение императоров Септимия Севера и Каракаллы, некий Горрион пишет о разорении сел оксиринхского нома, притесняемых «ежегодными литургиями фиска и местного гарнизона» (РОху IV, 705, 202 г.).

До нас могли дойти только такие жалобы, по которым последовала благоприятная резолюция и которые поэтому жалобщики были заинтересованы зафиксировать в виде надписи на камне. А сколько жалоб было безрезультатных,

---

<sup>1</sup> Прошение адресовано императору Филиппу Арабу и его сыну, цезарю Филиппу.

сколько было обиженных, которые вообще не могли и не смели жаловаться императору!

Римское государство, указывает Энгельс, основывало свое право на существование «...на поддержании порядка внутри и на защите от варваров извне, но его порядок был хуже злейшего беспорядка, а варваров, от которых оно бралось защищать граждан, последние ожидали как спасителей»<sup>1</sup>. Это стало совершенно очевидным в конце существования империи, но эта роль римского государства — результат всего предшествующего развития.

Рабство, на котором покоилось античное общество, все больше себя изживало, все меньше приносило дохода. Чтобы стимулировать инициативу рабов и повысить производительность их труда, рабовладельцы выделяли городским рабам пекулий для самостоятельного занятия ремеслом или торговлей и сажали сельских рабов на землю в качестве как бы постоянных арендаторов. Обработка земли рабами под надзором вилика за счет рабовладельца перестает быть правилом. Юрист Павел приводит уже как казус такой случай, когда «часть имений была без колонов, и дебитор передал их для обработки своему актору, назначив ему и рабов, необходимых для обработки» (Dig. XX, 1, 32). В ряде мест в Дигестах говорится об аренде земли рабом у своего господина. Павел различает виликов, работающих за счет хозяина (*fide dominica*), и таких, которые вносили определенный оброк (*pensionis certa quantitate* — Dig. XXXIII, 7, 18, 4). О том же пишет Сцевола: «На вопрос, следует ли Сею на основании фидеикомисса раб Стих, который обрабатывал одно из этих имений и остался должен большую сумму, он ответил: если он (раб) обрабатывал землю не за счет хозяина, а за оброк (*mercede*), как посторонние колоны, он не подлежит отдаче» (Dig. XXXIII, 7, 20, 1). Ульпиан говорит о рабе, который находился в имении «как бы на положении колона» (*quasi colonus*, Dig. XXX, 7, 12, 3). Сцевола прямо говорит о рабах, которые были в имениях колонами и вносили арендную плату (Dig. XXXIII, 8, 23, 3).

Конечно, раб мог стать *quasi colonus* лишь по воле господина и пока господин этого хочет. По сути дела он оставался рабом и в колона превратиться не мог. Энгельс

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. I, стр. 125.

подчеркивает, что при рабстве «...возможен лишь немедленный отпуск отдельных лиц на волю без переходного состояния»<sup>1</sup>.

Все больше места начинает занимать в сельском хозяйстве колонат. Колоны из свободных арендаторов земли постепенно превращаются в закрепощаемых полусвободных. Процесс прикрепления колонов начался, вероятно, еще в конце II в. Ряд документов III в. свидетельствует о том, что независимо от формально-юридического положения колонов владельцы имений пытались их прикрепить к земле. Рескрипт Филиппа (244 г.) гласит: «Неоднократно было указано, что нанимателей или наследников их после истечения срока найма не следует задерживать» (СI IV, 65, 11). Законодательство империи, видевшее в колонах прежде всего налогоплательщиков и поэтому не проводившее всегда одну и ту же четкую линию в вопросе о колонате, лишь санкционировало складывавшиеся помимо него отношения, экономические причины которых ускользали от понимания законодателей. Разъясняя мистификаторский характер троицы: капитал—прибыль, земля — рента, труд — заработная плата, К. Маркс указывает, что эта мистификация исключена там, где, как в античную эпоху и средние века, рабство или крепостничество образуют широкую основу общественного производства: «... господство условий производства над производителями замаскировывается здесь отношениями господства и подчинения, которые являются и выступают как непосредственные движущие пружины производственного процесса»<sup>2</sup>.

Колон находился в полном экономическом подчинении у владельца земли, который предоставлял ему не только землю, но и посевной материал и инвентарь. Колоны поэтому не вылезали из долгов.

*Reliqua colopotum*, недоимки колонов,—такой же непреходящий атрибут имения, как и сами колоны. От этой экономической кабалы колон никак освободиться не мог. Даже тот инвентарь, который составлял собственность колона, фактически ему не принадлежал, так как он служил залогом в обеспечение уплаты арендных денег и налогов. Александр Север в 223 г. разъясняет: «Вполне соответ-

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XVI, ч. I, стр. 133.

<sup>2</sup> К. Маркс, Капитал, т. III, стр. 732—733, изд. 8-е.

ствует праву, что все то, что колоны с соизволения хозяев ввезут на снятый участок, считается в закладе у хозяина имения» (СІ IV, 65, 5; ср. ib. 16). Не только инвентарь, но и снятый колоном урожай считается в закладе: «В сельских имениях получающийся урожай молчаливо признается в закладе у хозяина сданного в наем имения, если даже это особо не было оговорено» (Dig. XX, 2, 7; ср. XIX, 2, 24, 1). Интердикт против владельца, насильственно удерживающего бывшее у него в закладе имущество съемщика, который уплатил свой долг, не распространяется, по разъяснению Ульпиана (Dig. XLIII, 32 pr. — 1), на колона. Посессор может, таким образом, беспрепятственно наложить руку на все достояние своих колонов. Неудивительно поэтому, что имущество колона в позднейших текстах называется, как и имущество раба, пекулием (Cod. Theod. V, 3; V, 18).

Тяжесть положения колонов усугублялась еще и тем, что развитие колонатных отношений не означало прекращения ведения хозяйства в латифундиях при помощи рабов. Колону приходилось конкурировать с рабским трудом, а владелец имения, используя более высокую производительность труда колона, устанавливал для него прожиточный минимум, вряд ли превышавший прожиточный минимум раба — тем более раба, сидевшего на специально выделенном ему участке.

Невыносим стал гнет налогов и повинностей. Чтобы гарантировать себе поступление налогов, правительство империи сдавало взывание налогов в принудительном порядке состоятельным лицам, отвечавшим всем своим имуществом за поступление налогов в казну. Многочисленные документы, сохранившиеся на папирусах, наглядно показывают, до какой степени эти литургии (принудительное исполнение обязанностей государственного, в частности податного, чиновника) были разорительны. Литургии и кандидаты в литургии часто спасались бегством<sup>1</sup>. В одном папирусе 250 г. «лицо, которое недавно закончило срок своей должности *κομμίτης* и потеряло значительную часть своего состояния на исполнение своих обязанностей, предлагает отдать две трети остающейся у него собственности, лишь бы его сын не был назначен на эту должность»<sup>2</sup>. Про-

<sup>1</sup> См. А. Ранович, Первосточники..., стр. 47 сл.

<sup>2</sup> Н. Льюис, Из истории римского гнета в Египте. ВДИ № 1/6 за 1939 г., стр. 20.

винциальные муниципальные чиновники, декурионы, также старались уклониться от предоставленной им чести. «Декурионов, о которых будет доказано, что они, оставив место жительства в городе, к которому они относятся, переселились в иные места, управитель провинции пусть позаботится вернуть в родное место и заставит выполнять соответствующие повинности» (Dig. L, 2, 1).

Но гораздо хуже было положение самих плательщиков налога. Чудовищные размеры налогов, отягчаемых произволом и вымогательством чиновников и перестраховкой литургов, доводили население до отчаяния. *ἄναρχοτης*, бегство налогоплательщиков, стало до того обычным явлением в Египте, что был введен даже особый сбор — «раскладка за беглецов», который ложился дополнительным бременем на еще оставшееся население<sup>1</sup>.

Благодаря папирусам много документов об *ἄναρχοτης* имеется из Египта; но что это не чисто египетское явление, показывает приведенная выше скаптопаренская надпись, где крестьяне угрожают бегством с земли, «как и прочие». Помимо налогов — денежных и натуральных (*аннопа*) — население обязано было всякого рода повинностями — гужевой, почтовой (*ангария*), работой по сооружению и укреплению дорог, каналов, дамб и т. д. В одной случайно сохранившейся лидийской надписи население жалуется, что из-за множества налогов люди «лишены возможности мыться в бане вследствие бедности и лишены всего необходимого для жизни»<sup>2</sup>. В другой надписи оттуда же (обе относятся к началу III в.) крестьяне жалуются, что сборщики не дают возможности обрабатывать землю, забирая людей и инвентарь, и грозит опасность, что земля останется необработанной и неоткуда будет платить налоги<sup>3</sup>.

Некоторые крестьяне, чтобы спастись от произвола податных чиновников, отдавали себя под покровительство сильных и богатых землевладельцев. Уже Клавдий II установил наказание для тех, кто отдает себя под покровительство (*patrocinium*) более могущественных<sup>4</sup>.

Население, бежавшее с земли, частично устремилось в

---

<sup>1</sup> Относящийся сюда материал собран в указанной статье Н. Льюиса.

<sup>2</sup> Keil—Premierstein, Dritte Reise durch Lydien, № 9.

<sup>3</sup> Там же, № 55. На то же жалуются в это же время жители Сокнопайу Нэос в Египте, P. Catt., II, 2—5.

<sup>4</sup> P. Demerai, Kaiser Claudius II Gothicus, Lpz. 1934, стр. 85.



города, где пополняло ряды люмпен-пролетариата. В 215 г. Каракалла прислал распоряжение префекту Египта изгнать из Александрии бежавших туда из других мест, прежде всего крестьян (PGiss. 40, II, 16—29). Другие уходили в разбой или бродяжничали в ожидании амнистии, которая позволит им вернуться на родину.

Разбой, под которым древние источники понимают и повстанческое движение, стал бытовым явлением. В некоторых случаях «разбойничьи» отряды создавали целые армии, успешно боровшиеся с императорскими войсками. Геродиан рассказывает (I, 10) о некоем Матерне, который собрал большой отряд, «так что они получили значение уже не разбойников, а военных неприятелей. Они нападали на крупнейшие города, открывали силой темницы, отпускали на волю заключенных в них, независимо от вины, и обещаниями безнаказанности и благодеяниями вовлекали их в свои ряды». Они захватили лучшие города кельтиберов. Коммод вынужден был выставить против них целое войско.

О другом предводителе разбойников, по имени Булла, Дион Кассий рассказывает (LXX, 6, 10), что он в течение двух лет (204—206) оперировал в Италии, несмотря на присутствие императоров и сильной армии. Захватив в плен одного сотника, Булла обрил ему голову и отпустил его, поручив передать своим господам: «Кормите своих слуг, чтобы они не занимались разбоем».

С середины III в. племя исавров в Малой Азии совершало непрерывные налеты на города Малой Азии, и императору Пробу (276—282) пришлось вести с ними настоящую войну. Нараставшие элементы разложения, обнаруживаемые даже в период наибольшего могущества империи во II в., привели в конце концов к взрыву.

В середине III в. империя переживает жестокий кризис. В разных местах империи поднимаются народные восстания, восстания рабов и колонов. В 238 г. началось восстание в г. Тиздре, в Африке, которое быстро распространилось по всей провинции. Восставшие провозгласили нового императора. Во время правления Галлиена (260—268) происходило в Сицилии восстание рабов, которое с трудом было подавлено. В правление Аврелиана (270—275) произошло восстание монетариев — работников монетного двора, в большинстве — рабов и вольноотпущенников. «Монетарии по инициативе Фелициссима, последнего из рабов, которо-

му я поручил управление фиском, проявили свой мятежный дух. Они были усмирены после того, как было убито семь тысяч» (SHA, Augel. 38). В Галлии происходило в течение многих лет (впервые упоминается в 269 г.) восстание багаудов. Центром восстания был город Аугустодун (ныне Autun). Соправителю Диоклетиана — Максимиану с трудом удалось на время подавить движение багаудов (285 г.), которое, однако, не заглохло и в IV в. вновь разгорелось. В движении багаудов участвовали разнородные группы населения Галлии, разоренные и угнетенные Римом, но главным образом колонны и рабы. Это социальное движение переплеталось с национальным; вообще, все массовые движения в Римской империи не имели и не могли иметь четко выраженной классовой тенденции, не имели отчетливой политической программы.

Одновременно с социальными движениями и переплетаясь с ними, происходила в течение всего III в. политическая борьба против римского владычества. Иногда эта борьба приводила к отпадению от империи крупных областей на длительное время. Так, в течение 15 лет (258—273) Галлия составляла самостоятельное государство, имевшее своих императоров — Постума, а затем Тетрика. На Востоке примерно в то же время возникло фактически независимое от Рима Пальмирское царство, присоединившее к себе Сирию, Малую Азию и Египет. В 271 г. пальмирская царица Зенобия и ее сын Вабаллат приняли титул августов. Новая империя была сокрушена Аврелианом.

Целостность империи постоянно находилась под угрозой. С одной стороны, ей постоянно угрожали внешние нападения: готы, даки, персы, германские племена вели непрерывные войны с Римом. Иногда варваров призывали на помощь восставшие против Рима города, как это было при восстании Прокула в Лионе в 281 г. Племя кочевников блеммиев захватило Александрию, и их вождь Ахилл был провозглашен императором (295 г.). Римлянам пришлось откупаться от блеммиев деньгами.

Движения против римского владычества, сепаратистские тенденции провинций, господство солдатчины, руководившейся своими чисто местными интересами, — все это приводило к частой смене императоров, которые почти все умирали насильственной смертью, к частым междоусобным войнам между претендентами на трон.

Одним из выражений всеобщего кризиса было полное

расстройство финансов империи. Бесчисленные налоги, прямой грабёж и конфискации не могли покрыть расходы по содержанию армий, уничтожение реальных ценностей при внутренних войнах. Выпускаемая правительством монета непрерывно ухудшалась, что вело к дальнейшему ухудшению положения масс. Неуклонно падает вес золотого и его проба. Ауреус, при Домициане весивший 7 граммов, весит при Деции 3,95—4,98 грамма. В 265 г. золотой содержит всего 1,33% золота. В 267 г. встречается «золотой», содержащий 17,28% серебра, 82,07% меди, 0,65% олова и никаких признаков золота; то была низкопробная серебряная монета, лишь слегка позолоченная. А после 268 г. нашли возможным обойтись и без серебра, позолотив медную монету. То же происходило и с серебряной монетой. Начиная с третьей четверти III в. серебряный денарий представляет собою мелкую бронзовую монету, слегка посеребренную; выпускали под видом серебряного денария монету даже не посеребренную, а слегка покрытую оловом<sup>1</sup>. Неудивительно, что, по имеющимся документам, египетские дельцы заключали сделки в старой, птолемеевской валюте, менялы отказывались принимать римскую монету.

Нищета, разорение, непрерывные войны приводили к частым эпидемиям, на которые жалуются авторы III в. При Галлиене целые города опустели в результате эпидемии (Zos. I, 37).

Императорская власть всячески боролась с запустением земли, с упадком ирригационной системы в Египте, с нехваткой рабочей силы. Принудительная аренда земли, *epivole*, насильственная мобилизация людей на работы<sup>2</sup> — таковы были приемы, которыми правительство старалось обеспечить если не обработку земли, то, во всяком случае, поступление налогов с нее.

Для обработки запустевшей земли посессорам приходилось переселять или сманивать колоннов с других земель, — императорское законодательство позднее энергично выступало против такого оголения обрабатываемых земель. Эта же цель имелась в виду при заселении территории империи варварами. Марк Аврелий, победив маркоманов, многих пе-

<sup>1</sup> См. А. Ранович, Первоисточники..., стр. 92—94.

<sup>2</sup> P. Lond., II, 322 (214—215) свидетельствует, например, о том, что жители Сокиопайу Несос поставляли работников для соседнего селения Бакхиады. Документ представляет раскладку расходов по транспортировке рабочих.

реселил в Италию (SHA, M. Ant., 22) и посадил на римской земле «бесконечное множество иноплеменников» (ib., 24). При императоре Клавдии II «провинции наполнились варварами-рабами и скифами-земледельцами. Гот превратился в земледельца (колону) варварской границы» (SHA, Claud. 9). Восхваляя победы Констанция над варварами, Евмений (Paneg. Const. 8—9) пишет: «Они перешли в пустынные некогда места, чтобы в качестве слуг возделывать те земли, которые они же, быть может, раньше разоряли в качестве грабителей. Все они были распределены между вашими провинциалами для услуг... Подобно тому, как по твоему, Диоклетиан Август, повелению заселены были пустыни Фракии переселенцами из Азии, как по твоему, Максимиан Август, приказанию франк, восстановленный в правах и как бы возвращенный домой, стал возделывать пустошопорожные поля нервиев и треверов, — точно так же и теперь, непобедимый Констанций Цезарь, благодаря твоим победам снабжено земледельцами-варварами все, что оставалось незаселенным на земле амбионов, белловаков, трекассиев, лингонов»<sup>1</sup>.

Поселение варваров на римской земле в качестве колонов характерно как одно из свидетельств банкротства рабовладельческого хозяйства. В республиканский период покоренные варвары попадали на римскую территорию в качестве рабов, а не колонов; когда рабство стало изживать себя, массовое обращение покоренных в рабство потеряло смысл.

Всеобщий упадок отразился и в области культуры. Ни одного крупного имени писателя, философа, художника нельзя назвать для второй половины III в.; даже римское право перестало разрабатываться, и Модестин, умерший при Гордиане III, был последним крупным юристом.

Современники чувствовали, что положение безнадежно. Красочную картину положения в империи нарисовал Киприан (ad Demetr., 2—3): «Ты говоришь, что со всех сторон раздаются жалобы против нас; эти жестокие войны, непрестанно вновь возникающие, эти эпидемии, голод, доводящие всех до отчаяния, и то, что медное небо не дает дождя, — во всем этом вы вину приписываете христианам». Но христиане здесь не при чем: «Нет надобности прибе-

---

<sup>1</sup> Цит. по G. Segré, Studio sulla origine e sullo sviluppo storico del colonado Romano, «Arch. giur.», XLII, 1889, стр. 491.

гать к текстам святого писания; мир сам, всеми своими частями, свидетельствует о своем вырождении, его умножившиеся катастрофы свидетельствуют о близости конца. Зима не приносит достаточно дождей, чтобы питать растительность; лето не имеет достаточно тепла, чтобы жатва созрела; весна не имеет своей радости, осень — своей плодovitости. Горы, постоянно разрабатываемые руками людей, дают все меньше глыб мрамора; жилы в рудниках с каждым днем беднеют и дают нам все меньше металла; не хватает земледельца на пашне, моряка на море, солдата в лагере, честности на форуме, справедливости в судах, согласия между братьями, таланта в искусствах, строгости в нравах. Думаешь ли ты, что одряхлевший, обветшалый мир может обрести крепость прежних веков? Все клонящееся к упадку неизбежно слабеет».

Биограф императора Проба (гл. 23) рисует картину золотого века, о котором якобы мечтал этот император: «Житель провинции не будет обязан принудительными поставками, никакие платежи не будут производиться солдатам за счет принудительных сборов, ничего не придется тратить императору, ничего не придется платить собственнику. Воистину, он обещал золотой век». «Не будет никаких крепостей, нигде не будет звучать боевая труба, не будет надобности в производстве оружия. Армия солдат, разоряющих ныне государство гражданскими войнами, будет тратить все время на занятие наукой, искусством, мореплаванием. Не будет убитых на войне. О великие боги, чем так согрешила перед вами римская держава, что вы лишили ее такого императора».

Автор биографии не был современником Проба, от которого его отделяет, вероятно, не одно столетие. Но он, по видимому, правильно отмечает, чем особенно страдало римское общество того времени. В этом отношении интересен папирус, содержащий трафаретные вопросы оракулу; среди 21 вопроса имеются и такие: «Будет ли конфисковано мое имущество? Будет ли мое имущество продано с торгов? Стану ли я нищим? Придется ли мне стать беглецом (*ei φυγαδευσομαι*)? Кончится ли мое бегство? Получу ли я заработанные деньги?» (РОху, 1477, конец III в.).

Было бы, однако, неправильно думать, что кризис III в. означал крушение рабовладельческого общества. Оно еще не полностью исчерпало себя. Оно еще несколько оправилось на время и даже знало в IV в. период некоторого

подъема. Императору Аврелиану удалось объединить разваливавшуюся империю, а реформы Диоклетиана и Константина позволили ей продержаться еще около 100 лет.

Упразднение старых порядков получает в конце III в. уже официальное выражение в реорганизации административного управления, финансов, армии, в налоговой политике. Если еще в начале III в. сохранялась фикция деления государства на Рим и провинции, фикция управления от имени «сената и римского народа», сохранялись по инерции сословные деления и магистратуры республиканского периода, то с конца III в., с периода так называемого домината, империя и формально превращается в военно-бюрократическую монархию, представляющую интересы крупных провинциальных землевладельцев, образующих новую аристократию. Прочее население окончательно превращается в закрепощаемую массу податных сословий. Новый режим, доминат, начинается уже с Аврелиана (270—275), который наметил все те реформы, которые были проведены Диоклетианом и Константином<sup>1</sup>.

Новое положение вещей должно было получить отражение в идеологии. Вполне назрели условия для того, чтобы христианство стало официальной религией империи. Однако еще в течение нескольких десятилетий мысль правителей империи продолжала вращаться в идеях и традициях прошлого. Аврелиан пытался создать имперскую религию на основе старого культа; он выдвинул на первое место культ Солнца, который в той или иной форме был близок всем верующим. В нем греки могли видеть своего Гелиоса, сирийцы — Ваала, персы — Митру и т. д. В храме Солнца, построенном в Риме, находились, по сообщению Зосима (I, 61), статуи Гелиоса и Ваала.

Другим идеологическим выражением домината было усиление культа императора. Аврелиан впервые официально именуется богом при жизни. Не только в надписях (CIL II, 3832, Испания; VIII, 4877, Нумидия) мы встречаем при жизни Аврелиана посвящение *deo Aureliano*, но и на монетах того времени имеется надпись *deo et domino*. Точно так же титул *deus et dominus* встречается и на монетах преемников Аврелиана — Проба, Кара<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. L. Homo, *Essai sur la vie et le règne de l'empereur Aurelien*, P. 1904, стр. 144.

<sup>2</sup> Otto Th. Schulz, *Vom Prinzipat zum Dominat*, Paderborn, 1919, стр. 256.

Аврелиан проявил тонкое политическое чутье, остановив свой выбор на культе безличного Солнца, а не того или иного конкретного божества. Даже культ такого популярного, особенно в армии, солнечного бога, как Митра, не мог, вопреки мнению Ренана<sup>1</sup>, стать общеимперским и не мог серьезно конкурировать с христианством. Помимо целого ряда серьезных условий культового характера, препятствовавших широкой пропаганде митраизма (замкнутый характер мистерий, исключение женщин и др.)<sup>2</sup>, он не мог победить христианство с его мощной церковной организацией, так как не создал своего жреческого сословия и централизованной организации. Но и культ Солнца, искусственно насаждаемый, не мог оттеснить христианство, успевшее завоевать прочные позиции в империи.

Евсевий в своей «Истории церкви» (VIII, 1) рисует картину расцвета христианства к концу III в. Его приверженцы имелись во всех слоях общества, занимали высшие государственные посты; христианские клирики пользовались большим влиянием при дворе; «великим благоволением, вниманием и дружеским обращением пользовались руководители каждой церкви у всех префектов и консулов». Строились обширные церкви, богато украшенные. В Никомедии христианская церковь возвышалась как-раз напротив императорского дворца. Церковники имели досуг и возможность укреплять свою организацию и разрабатывать свою догматику, подавляя всякую попытку отойти от церковной догмы.

Из эпизодов внутрицерковной борьбы в этот период наибольший интерес представляет история Павла Самосатского, епископа антиохийского. Он резко разошелся с церковью по вопросу о догмате троицы, который все время причинял церкви неприятности, так как его никак невозможно сделать приемлемым для здравого смысла верующих. В начале III в. Савелий выдвинул еретическую идею о том, что сын и дух не представляют собою отдельных лиц троицы, ибо это противоречило бы монотеизму христианства; они лишь модусы, в которых проявляется деятельность единого бога.

Павел Самосатский пропагандировал несколько иную

---

<sup>1</sup> «Если бы христианство остановилось в росте вследствие какой-нибудь смертельной болезни, мир стал бы митраистским». Renan, Marc-Aurèle, стр. 579.

<sup>2</sup> См. Arthur Darby Nock, The genius of mithraism. JRS XXVII, 1937, стр. 108 сл.

разновидность савелианства. По Павлу, Иисус, хотя и рожденный чудесно от девы, всего только человек, но проникнутый божественным Логосом; Логос пребывает в Иисусе не по существу (*οὐσιωδῶς*), а лишь «по силе». Точно так же «дух святой» — не отдельное лицо, а лишь сила или свойство (*ποιότης*) единого бога. Евсевий (VII, 30, 16—17) устанавливает родство между взглядами Павла и Артемона (выше, стр. 155). Это верно лишь в том смысле, что Павел пытался рационализировать христианскую догматику, и это отчасти роднит его с свободомыслием Артемона; но только отчасти, формально. По существу Павла можно считать родоначальником арианизма; хотя он выступал против нелепого учения о трех лицах в одном лице, он оставался в пределах церковной догмы, заботясь лишь о том, чтобы сделать ее хоть сколько-нибудь приемлемой для разума.

Для борьбы с ересью Павла были созваны в Антиохии в течение 265—269 гг. три собора. Последний осудил Павла, низложил его и поставил на его место епископом антиохийским Домна. Но Павел не захотел подчиниться постановлению собора и отказался освободить занимаемый им епископский дворец. Павел мог не считаться с постановлениями соборов, так как пользовался покровительством пальмирской царицы Зенобии, которая во время епископства Павла (260—272) владела и Антиохией. Когда Пальмирское царство было разгромлено Аврелианом, церковники обратились к императору за содействием в укрощении строптивого епископа. Аврелиан нашел спор между церковниками подсудным себе и вынес решение «вполне справедливое — предписав передать церковное здание тем, с кем епископы Италии и города Рима ведут переписку по вопросам учения» (HE VII, 30, 19). Тем самым Аврелиан официально признал существование христианской церкви, причем авторитет римской церкви, как столичной, получил императорскую санкцию<sup>1</sup>.

В эпизоде с Павлом интересно и то, что ортодоксальная церковь в отпавшей от империи Сирии ориентируется на римскую императорскую власть, тогда как еретики-павлианцы связали свою судьбу с Пальмирским царством. То

---

<sup>1</sup> Об аналогичном случае сообщает SHA, Alex. 49, 6; Александр Север якобы разрешил в пользу христиан спор с трактирщиками (*poriparii*) относительно участка земли. Это сообщение, несомненно, апокрифично и навеяно традицией о благожелательном отношении Александра к христианам.



же мы видим позднее и в ереси донатистов, которая, между прочим, отражала сепаратизм африканцев, в то время как ортодоксальная церковь, гонимая тогда императорской властью, все же оставалась верной империи.

### Борьба и союз между церковью и империей

Христианская церковь была готова заключить союз с императорской властью, а христианская религия к началу IV в. вполне годилась для того, чтобы стать официально признанной мировой религией Римской империи. Христианство стало силой, с которой нельзя было не считаться. Поскольку оно оставалось организацией полулегальной, находившейся под угрозой репрессий со стороны того или иного правителя, оно, естественно, состояло в оппозиции и должно было представляться римскому правительству опасной партией переворота. «Она подрывала религию и все основы государства, она прямо-таки отрицала, что воля императора — высший закон, она не признавала отечества, была интернациональной; она распространилась по всем провинциям империи, от Галлии до Азии, и проникла за ее пределы. Долгое время вела она подпольную, тайную работу; но уже сравнительно давно она чувствовала себя достаточно сильной, чтобы выступить открыто. Эта партия переворота, известная под именем христиан, имела много сторонников и в войсках; целые легионы были христианскими. Когда их посылали присутствовать на торжествах языческой господствующей церкви для оказания там воинских почестей, солдаты, принадлежавшие к партии переворота, имели дерзость прикреплять в виде протеста к своим шлемам особые значки, кресты. Даже пытки, применяемые обычно в казармах, пытки, которым их за это подвергали начальники, оставались безрезультатными»<sup>1</sup>.

Конечно, христиане не замыслили государственного переворота; напротив, христианская церковь готова была стать оплотом императорской власти, о чем ее представители не раз писали в своих апологиях. Но пока императорская власть продолжала ориентироваться на «язычество» и не намеревалась заключить с церковью союз, христианство оставалось враждебной силой, и император Диоклетиан вместо того, чтобы, как это сделал позднее Константин,

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Предисловие к книге Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.», Госполитиздат 1938, стр. 22.

использовать эту силу, попытался ее сломить и начал гонение против христиан, самое жестокое, какое пришлось христианам перенести.

Как-раз в процессе гонения стала наглядной сила христианской церкви. В борьбе за власть между претендентами после отречения императоров Диоклетиана и Максимиана то или иное отношение к христианам, союз с ними или гонение против них, играло заметную роль в исходе этой борьбы. Поэтому даже Максимиин Дая, лично ненавидевший христиан, вынужден был в зависимости от политических обстоятельств проявить известную терпимость, и, наоборот, благосклонный к христианам Лициний обратился против них, когда вступил в конфликт с Константином.

24 февраля 303 г. императоры Диоклетиан и Галерий издали указ, предписывающий «срыть до основания церкви, предать уничтожению огнем писания, занимающих государственные должности уволить, находящихся в услужении лишить свободы, если они будут продолжать оставаться христианами» (HE VIII, 2, 4; *L a c t., de mort, pers.* XIII, 1). Когда указ был опубликован в Никомедии, резиденции Диоклетиана, некий знатный христианин сорвал его со столба и уничтожил, за что был, конечно, немедленно казнен. В те же дни возник пожар в императорском дворце в Никомедии. В поджоге обвинили христиан, — возможно, не без основания, так как через короткое время дворец был подожжен вторично.

За первым указом Диоклетиана и Галерия, который был распространен и на западе империи, где правили Констанций Хлор и Максимиан, последовал вскоре второй. В нем предписывалось арестовать христианских священников и принудить их принести жертву (HE VIII, 2, 5).

Надо полагать, в некоторых случаях христиане оказывали сопротивление властям. По крайней мере, Евсевий сообщает, что в связи с попытками захватить власть в Мелитене (в Каппадокии) и в Сирии вышел указ об аресте всех представителей церкви (HE VIII, 6, 8); очевидно, христиане были в какой-то мере причастны к этим выступлениям. О выступлении в Сирии сообщает Либаний (Or. I): некий Евгений был провозглашен императором по инициативе солдат, занятых строительными работами в порту.

Наконец, в 304 г. был издан указ, предписывающий всем христианам доказать свою лояльность, принеся жертву (*E u s., Mart. Pal.* III, 1).

Гонение при Диоклетиане было особенно жестоким и чувствительным. Христиане к тому времени перестали скрывать свою принадлежность к христианству, и власти без труда узнавали, кто христианин; уклониться было труднее, чем при дециевом гонении. Гонение совершалось гораздо планомернее и систематичнее, чем при прежних императорах. Все же и в данном случае положение было не везде одинаково. Сильнее всего пострадали христиане на Востоке, где гонение тянулось дольше всего — с перерывами до победы Константина над Лицинием в 323 г. На Западе, в области, подчиненной Констанцию, дело, возможно, ограничилось срытием церквей, сожжением «священных книг» и понуждением духовенства к отречению. Церковные авторы изображают Констанция, отца Константина, благосклонным к христианству, но их показания не заслуживают доверия. В области, подчиненной Максимиану, гонение носило жестокий характер.

Сведения о казнях сохранились главным образом для Палестины, где тогда жил Евсевий, Египта и Африки. Впоследствии авторы «житий» отнесли к периоду диоклетианова гонения деяния многих вымышленных и мифических мучеников и святых. Поэтому установить число пострадавших нет возможности, но их, несомненно, были сотни. Как и при прежних гонениях, многое зависело от местных властей. Евсевий рассказывает, что во многих случаях власти довольствовались фиктивным выражением согласия принести жертву, а иногда даже насильно навязывали свободу фанатикам, желавшим во что бы то ни стало получить «мученический венец»: «Одного насильно толкали и влекли к незаконным и мерзким жертвенникам, — его отпускали, как будто он принес жертву, хотя он и не приносил ее. Один кричал и громогласно свидетельствовал свое отречение от жертвоприношения; другой взывал, что он христианин, и хвалился исповеданием спасительного имени; иной утверждал, что не совершал и никогда не совершит воскурения: однако и таких насильно выгоняли многолюдные отряды приставленных к тому солдат» (HE VIII, 3, 2—3). Из приведенного выше протокола собора в Цирте видно, что некоторые епископы выдавали на сожжение вместо «священных книг» постороннюю литературу, даже медицинские книги, и власти делали вид, что не замечают обмана.

Борьба против христианства шла и по линии идеологи-

ческой. Примерно к этому времени относится одно из сильнейших произведений древности, направленных против христианской религии — «Против христиан» Порфирия. Вероятно, во время самих гонений выступил с антихристианским произведением Гиерокл, бывший в 303 г. наместником Вифинии и, по свидетельству Лактанция и Евсевия, активно участвовавший в гонении в качестве верховного судьи. Свое сочинение, в котором Иисусу противопоставляется Аполлоний Тианский, Гиерокл озаглавил, в подражание «Правдивому слову» Цельса, «Правдолюбивое слово». От сочинения Гиерокла дошли лишь скудные цитаты в опровержении Гиерокла, написанном Евсевием («Евсевия Памфила против книги Филострата об Аполлонии Тианском, вследствие предпринятого Гиероклом сопоставления его (Аполлония) с Христом»).

Лактанций (*Inst. div. V, 2*) приводит две небольшие цитаты еще из одного антихристианского произведения, но имени автора не называет. Автор сам называет себя философом, борющимся против заблуждений и шарлатанства<sup>1</sup>.

После того как в 305 г. Диоклетиан и, под его давлением, Максимиан отреклись от власти, гонение постепенно затихло. В империи происходила борьба между претендентами на власть, которых одно время было семь. К 311 г. осталось пять правителей, из коих каждый претендовал на титул августа—на востоке Галерий и Максимин, на Западе Лициний и сын Констанция Хлора — Константин; кроме того, оставался еще сын Максимиана, Максенций, оспаривавший власть у Константина и владевший Италией и Римом.

Перипетии борьбы за власть сказывались на отношении к христианам. Константин и Максенций, как постоянные конкуренты, все время продолжали политику терпимости, чтобы иметь на своей стороне христианское население, а Галерий, Максимин и Лициний меняли свою позицию в зависимости от обстоятельств. Парадоксальное положение, когда на христианском Востоке гонения продолжались, тогда как на Западе, где влияние христиан было меньше, господствовала терпимость, Грегуар объясняет следующим образом: «Императоры использовали религию как оружие—то наступательное, то оборонительное, а изменения в их

---

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч, Античные критики христианства, стр. 173—178.

позиции по этому вопросу всегда связаны с политической обстановкой. Когда они чувствуют себя сильными, их поведение определяется не столько желанием уважать веру своих непосредственных подданных, сколько желанием привлечь на свою сторону отдаленные части империи, на которые они надеются распространять свою власть. О религии большинства своих подданных они вспоминают тогда, когда им приходится защищаться в борьбе за обладание территорией, которой они непосредственно управляют»<sup>1</sup>.

Эта схема страдает непоследовательностью: непонятно, почему в одних случаях императоры стараются завоевать симпатии христианского меньшинства, в других — языческого большинства. Нельзя найти формулу, под которую подходили бы все эпизоды борьбы августов и цезарей за власть и их изменчивая тактика по религиозному вопросу. Но что религиозная политика претендентов определялась, независимо от их личных убеждений, общеполитическими соображениями, совершенно очевидно.

В 311 г. Галерий, бывший, как полагают, инициатором диоклетианова гонения, не желая, повидимому, создавать для себя излишние трудности в междоусобной борьбе, издал указ об отмене гонений. Текст эдикта Галерия, переведенный с латинского языка на греческий, приводит Евсевий (HE, VIII, 17). Галерий пишет, что вначале он хотел в своих заботах об общественном благе побудить все население вернуться к древним законам и к римскому образу мыслей (ἐπιστήμη). Убедившись, что изданные на этот счет распоряжения не дали ожидаемых результатов, Галерий признал за благо оказать снисхождение христианам, разрешить им оставаться христианами и строить церкви, не нарушая при этом общественного порядка. Галерий рассчитывает, что христиане за это будут молить за него своего бога.

Эдикт Галерия был приведен в исполнение на всем Востоке (на Западе, как уже указано было, Константин и Максенций относились к христианам благосклонно). Максимиан также считал его для себя обязательным, хотя не был им доволен. Его префект претория Сабин опубликовал декрет Галерия, изложив его своими словами; при этом он под-

---

<sup>1</sup> H. Grégoire, La «conversion» de Constantin, «Rev. de l'Univers. de Bruxelles», 36, № 2, стр. 234 сл., 264 сл. См. «L'Antiquité classique», fasc. 1—2, 1932.

черкивает, что Максимин не изменил своего отношения к христианам, а лишь считает невозможным преодолеть упорство этих суеверных фанатиков (HE IX, 1, 4—6). После смерти Галерия Максимин возобновил преследование христиан, прекратившееся в 312 г. в связи с победой Константина на Западе.

В 312 г. на Западе спор о власти между Константином и Максенцием был разрешен при помощи оружия. На Мильвийском мосту под самым Римом Константин одержал решительную победу. Максенций был убит, и Константин победителем вступил в Рим и стал владыкой всей западной части империи, включая Африку.

Впоследствии церковники, провозгласившие Константина святым и равноапостольным, представляли поход Константина против Максенция чуть ли не крестовым походом, а его победу объявили результатом чудесной помощи христианского бога. Что касается «крестового похода», то эта церковная легенда не нуждается в опровержении: ведь хорошо известно, что и Константин, и Максенций были язычниками и что Максенций относился к христианам не менее терпимо, чем Константин. О чудесном вмешательстве Иисуса можно было бы упомянуть лишь для курьеза, если бы не находились и сейчас историки, готовые принять религиозные сказки за чистую монету.

О «видении» Константина имеются две версии — христианская и языческая. В языческом панегирике (VII, 21) автор сообщает, что Константин видел во сне Аполлона в сопровождении богини Победы, подносящей ему лавровые венки, которые предвещали ему 30 лет безмятежного царствования. Лактанций сочинил христианскую версию этой легенды: «Во сне Константин получил указание, чтобы он поместил небесный знак бога на щитах и вступил в сражение. Он поступил согласно приказанию и, пересекши букву X линией, загнутой сверху<sup>1</sup>, отметил Христа на щитах» (de mort. pers. 44, 5). Евсевий развил эту сказку дальше, сообщая, что Константин увидел в воздухе крест с надписью «сим победишь».

И вот, в 1937 г. в серьезном труде — «Всеобщей истории» под ред. Глоца — серьезный ученый Морис Бенье с

<sup>1</sup> Таким образом получилась монограмма Христа. Этот знак применялся и для разных других сокращений. В частности, W. M. Bukler и др. цитируют надписи, где этот знак означает Χραιοφύλαξ (сторож), см. IRS, XVI, I (1926), стр. 74.

серьезным видом на протяжении нескольких страниц разбирает вопрос о том, когда и где имел Константин эти видения, каково было их точное содержание и какие они имели последствия. Бенъе «объективен»: он признает достоверность не только христианского, но и языческого видения, и если первое видение имело следствием обращение Константина в приверженца культа Аполлона, то второе видение сразу сделало его христианином<sup>1</sup>. Вот в какое смешное положение попадает ученый, когда пытается сохранить добрые отношения с церковной традицией<sup>2</sup>.

Историчность видения Константина защищает в «Кембриджской средневековой истории» профессор Н. М. Gwatkin: «Свидетельство Лактанция в 314 г. и язычника Назария в 321 г. ставит вне сомнений, что нечто подобное действительно произошло. Это не обязательно было чудом; это могло быть солнечное кольцо». А то обстоятельство, что такое же видение приписывается и Лицинию, несколько не дискредитирует этого сообщения: «почему бы Лицинию не иметь в свою очередь видения»<sup>3</sup>.

Вопрос о том, принял ли Константин христианство уже в то время или лишь перед смертью, также вызывает немало споров. Факты говорят во всяком случае о том, что Константин до самой смерти оставался Pontifex maximus, притом не только формально; в качестве верховного жреца он произвел, например, реформу гаруспиций (Cod. Theod. IX, 16, 1—3; XVI, 10, 1). Константин не только терпел языческие культы, но и сам принимал участие в языческих процессиях, принимал посвящаемые ему статуи и т. д.

Конечно, трудно допустить, чтобы Константин был свободомыслящим и скептиком, видевшим в религии лишь орудие политики. Он был суеверен не меньше других людей его круга, и христианский бог в его глазах имел не меньшую, если не большую силу, чем другие боги, которым он поклонялся. Но именно потому, что он верил и в христианских и в языческих богов, его религиозная политика определялась не богословскими воззрениями, которыми он

---

<sup>1</sup> Histoire générale publiée sous la direction de Gustave Glotz. IV, 1. L'Empire Romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée, par Maurice Besnier, P. 1937, стр. 354 — 358.

<sup>2</sup> Всерьез принимает сновидение Константина также A. A. Alfoldi, The helmet of Constantin with the christian monogram, JRS, XXII (1932), p. I.

<sup>3</sup> Cambridge medieval history, I, 1936, стр. 4.

не интересовался, а политическими интересами. Ему не трудно было понять, что союз с мощной церковной организацией, крепко сплоченной, не связанной с традициями прошлого, проповедующей единую мировую религию, очень важен для его планов создания монархии. Христианская идеология, дававшая оправдание всем гнусностям рабовладельческого строя, утешавшая угнетенных верой в загробное воздаяние, призывавшая к покорности и прислужничеству власти предрержащей, также была вполне пригодна как религия восстанавливаемой монархии. И «...честолюбивый Константин убедился, что принять эту бессмысленную религию — лучшее средство для того, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира»<sup>1</sup>. Константин, обративший христианство себе на службу, оказался дальновиднее, чем Диоклетиан, пытавшийся эту силу уничтожить.

После победы над Максенцием Константин в 313 г. встретился в Милане в Лицинием; оба августа обсудили ряд вопросов общей политики и, в частности, религиозной. В результате переговоров в Милане Лициний опубликовал распоряжение о веротерпимости, неправильно именуемое обычно «миланским эдиктом». Текст этого распоряжения сохранился в двух версиях — более пространной у Евсевия (HE, 10, 5) и более короткой у Лактанция (*de mort. pers.*, 48). Это не эдикт, а *mandatum*, т. е. носит юридически характер административного распоряжения, а не закона.

По Евсевию, распоряжение гласило: «Давно уже усматривая, что не следует стеснять свободу богослужения, но что каждому надо дать возможность по его разумению и желанию заботиться о божественном в соответствии со своим выбором, мы приказали, чтобы все, в том числе и христиане, соблюдали свое вероучение и богослужение. Но так как в прежнем рескрипте<sup>2</sup>, в котором была предоставлена такая возможность, много разнообразных религиозных учений угодно было определено назвать, то, может быть, вскоре некоторые были отстранены от (возможности) соблюдать (свою религию)<sup>3</sup>. Когда я, Константин август, и я,

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. XV, стр. 603.

<sup>2</sup> Имеется, повидимому, в виду эдикт Галерия.

<sup>3</sup> У Лактанция текст указа начинается с этого места и в общем совпадает с текстом Евсевия; расхождения объясняются тем, что Евсевий дает греческий перевод.



Лициний август, счастливо прибыли в Милан и рассмотрели все, что касается общей пользы и блага, мы между прочими решениями, которые показались во многих отношениях весьма полезными, вернее — среди первых решений, признали необходимым принять постановление, которое поддержало бы уважение и почтение к божественному, а именно—предоставить и христианам и всем свободный выбор следовать тому богослужению, какому захотят, так чтобы божество и то, что на небе, каково бы оно ни было, могли быть благосклонны к нам и ко всем, живущим под нашей властью. Итак, на основании здравого и правильного суждения мы приняли следующее наше решение: Пусть никому решительно не дано будет власти препятствовать следовать или избрать себе христианские обряды или богослужение, и пусть каждому будет дано право отдать свои помыслы тому богослужению, какое он сочтет для себя подходящим, чтобы божество могло во всем оказывать быструю помощь и всякое благо. Мы признали правильным изложить это письменно, чтобы устранить те разделения, которые содержались в ранее посланном твоему превосходительству рескрипте о христианах<sup>1</sup>, и отменить все, что казалось жестоким и не соответствующим нашей кротости; отныне пусть каждый свободно и просто соблюдает избранное им христианское богослужение без всякой помехи. Мы заблагорассудили объявить это твоей чести возможно обстоятельнее, чтобы ты знал, что мы предоставили христианам полное и неограниченное право совершать свое богослужение. Если же мы им предоставили это невозбранно, то твоя честь усматривает, что вместе с тем дается и другим право соблюдать, по желанию, свои обычаи и свою веру. Очевидно, это делается в соответствии со спокойствием нашего времени, чтобы каждый имел право выбрать себе и чтить божество, какое пожелает. Мы так определили, чтобы не казалось, что в чем-нибудь унижаем достоинство какой бы то ни было религии. Кроме всего прочего, мы постановляем в пользу христиан, чтобы места, в которых они прежде устраивали обычно свои собрания и о которых в прежде данных твоей чести распо-

---

<sup>1</sup> Повидимому, здесь имеется в виду одно из распоряжений, изданных на Востоке. Это не мог быть указ Галерия, так как это был не рескрипт, а эдикт и, главное, указ Галерия не содержал оговорок против христиан. Возможно, что имеется в виду распоряжение Сабина (см. выше, стр. 244) или аналогичное распоряжение.

ряжениях было в прежнее время дано иное решение, чтобы эти места, окажутся ли они купленными у казны нашей или у кого другого, были возвращены христианам без денег, без требования уплаты, без всякой задержки и беспрекословно. Если окажется, что кто-нибудь получил в дар эти самые места<sup>1</sup>, пусть возможно скорее возвратят христианам; при этом купившие эти места или получившие их в дар пусть просят от нашей доброты какого-нибудь возмещения<sup>2</sup>, так чтобы наша милость и их не оставила без внимания. Все это ты позаботишься вернуть обществу христиан без всякого промедления. А так как известно, что христиане владели не только местами, где они имели обыкновение собираться, принадлежавшими не отдельным лицам, а всему законному их сообществу, прикажи каждому без малейшего промедления в соответствии с вышеозначенным постановлением возвратить их христианам, т. е. их организации и общинам (σώματα καὶ συνέδω, Евс., *corpori et conventiculis*, Лакт.). При этом, очевидно, надо соблюсти вышеуказанное решение, чтобы и те, кто, как указано выше, возвратят их без денег, рассчитывали на возмещение от нашей доброты. Во всем этом ты должен оказать вышеупомянутому обществу христиан все возможное содействие, чтобы наше повеление было выполнено скорее, чтобы и в этом выражено было наше попечение об общем и народном спокойствии. Ибо за такое решение, как выше сказано, благоволение божье, уже испытанное нами во многих случаях, пребудет с нами неизменно во все времена. А чтобы содержание этого нашего закона и наша доброта дошли до всеобщего сведения, написанное нами должно быть обнародовано всюду и доведено до сознания всех, так чтобы никому не осталось неизвестным это распоряжение нашей милости».

Таково содержание так называемого миланского эдикта. Однако это — не эдикт и не миланский. По форме это — *mandatum*. Тот текст, который приведен у Лактанция, представляет собой распоряжение Лициния, адресованное наместнику Вифинии и опубликованное в Никомедии. Более пространный текст Евсевия поэтому тоже, надо пола-

<sup>1</sup> Т. е. принадлежавшие раньше христианам.

<sup>2</sup> Здесь Евсевий искажил текст: ошибочно поняв *aliquid vicarium postulent* — «потребуется чего-нибудь взамен», как «потребуется чего-нибудь от викария», он перевел: *προσέλθωσι τῷ ἐπὶ τούτων ἐπαρχῶν*. Мы перевели по тексту Лактанция.

гать, был адресован управителям Палестины, Сирии и Египта, и Евсевий видел экземпляр его в Кесарее, в Палестине. В Вифинии, где действовал указ Галерия, не было надобности во вводной части, которая поэтому у Лактанция опущена.

В западной части империи в издании особого распоряжения о христианах не было надобности, так как там христианам уже раньше было предоставлено право исповедания своей веры, а церковное имущество было возвращено им по распоряжению августа в рескрипте Анулину (HE X, 15, 15—17).

В указе Лициния нет никакого упоминания об эдикте, изданном для всей империи. Ни один церковный писатель, в том числе сам Евсевий в других своих произведениях, не упоминает миланского эдикта. Его не знают ни Иероним, ни Сульпиций Север, ни Орозий, ни Кассиодор, ни Исидор Севильский, ни Малала. Впервые этот термин употребляет Барониус в XVI в.<sup>1</sup>

Хотя вопрос о миланском эдикте имеет значение с точки зрения источниковедения, но по существу его решение безразлично, так как указ Лициния явился результатом переговоров с Константином в Милане и мог бы быть издан и Константином в Милане, если бы в этом была надобность.

В том же 313 г. аналогичный указ о веротерпимости издал и Максимиан, желая задобрить христиан ввиду наступления Лициния. Это его не спасло от гибели. Константин и Лициний остались единственными владыками Римской империи. Через 10 лет Константин устранил и последнего своего соперника, победив Лициния и вероломно его умертвив вопреки торжественному обещанию сохранить ему жизнь. Во время борьбы с Константином Лициний предпринял репрессии и против руководителей христианской церкви; это было последнее кратковременное гонение, имевшее к тому же местный характер. Христианская церковь в целом после 313 г. все теснее спланивала свой

---

<sup>1</sup> Подробно см. J. R. Knipping, Das angebliche Mailänder Edikt vom Jahre 313 im Lichte der neueren Forschung, «Zeitschr. f. Kirchengesch.», XXXIX (№ 5, 11), 1921, стр. 206—218. В настоящее время фиктивность «миланского эдикта» признана подавляющим большинством историков. Исключение составляет Эд. Шварц, который в последнем издании «Kaiser Konstantin u. die christl. Kirche» (1936 г.) допускает с оговорками существование этого эдикта.

союз с монархией и уже готовилась в свою очередь к гонениям на язычество.

Как и после гонений при Деции и Валериане, после диоклетианова гонения встал вопрос о ренегатах, о *traditores*, выдавших для сожжения «священные книги». Как во времена Киприана в качестве непримиримых выступили новатиане, так теперь на позиции непреклонной строгости стали донатисты, получившие свое название от Доната, занимавшего более 40 лет епископскую кафедру в Карфагене.

Когда декрет Диоклетиана был опубликован в Нумидии (19 мая 303 г.) и в Африке (5 июня), многие представители духовенства поспешили выдать «священные книги». Карфагенский епископ Мензурий выдал властям некоторые еретические писания, чтобы выйти сухим из воды. В связи с этим часть верующих во главе с Донатом из *Casae nigrae* отказалась от общения с Мензурием, а после его смерти в 311 г. отказалась признать избранного на его место Цецилиана. Собравшись в 312 г. на собор в Карфагене, они вызвали Цецилиана на суд, но тот не явился. Тогда они объявили его низложенным и поставили своего епископа, Майорана. Так фактически образовалась отдельная донатистская церковь, просуществовавшая в Африке до арабского завоевания в VII в. О размерах движения можно судить по тому, что на донатистском соборе 330 г. в Карфагене присутствовало 270 епископов, в 394 г. — более 400.

Когда начался раскол, обе стороны апеллировали к императору. Константин, находившийся тогда в Галлии, поручил трем галльским епископам вместе с епископом римским уладить спор. Состоявшийся по этому поводу собор в Риме в 313 г. решил спор в пользу Цецилиана и против донатиста Майорана; однако донатисты потребовали пересмотра вопроса.

В 314 г. Константин созвал собор в Арелате (Арле). Как за сорок лет до того язычник Аврелиан разрешил церковный спор с Павлом Самосатским, так теперь язычник Константин вмешался во внутрицерковные дела, притом не по имущественному спору, как это было в деле Павла, а по спору догматическому. Собор снова решил дело против донатистов. Попутно на соборе рассматривался вопрос о пасхе («чтобы пасха праздновалась в один день и в одно время», кан. 1) и ряд вопросов дисциплины. В частности, заслуживает внимания кан. 7: «относительно наместников, которые добились наместничества, будучи верными

(т. е. христианами), решено, чтобы, когда они будут выдвинуты, они получили церковную общительную грамоту с тем, чтобы на месте их работы местный епископ имел о них попечение, а если они начнут действовать против дисциплины, лишь тогда исключить их из общения». Аналогичное постановление было принято Эльвирским собором (выше, стр. 207), но там исполнение обязанности правительственного чиновника автоматически влечет за собою временное прекращение связи с церковью; Арелатский собор в новых условиях считает возможным общение с церковью при исполнении обязанностей наместника, и лишь в случаях прямого нарушения церковной дисциплины предлагает исключить провинившегося.

Арелатский собор осудил *traditores* и признал недействительным посвящение клириков, произведенное «предателями» (кан. 13). Но, признав правильным принцип донатистов, собор признал их самих виновными в его нарушении, а их обвинения против Цецилиана недоказанными. Практикуемое донатистами вторичное крещение еретиков также было отвергнуто собором (кан. 8).

Донатисты не подчинились решению и этого собора и перенесли дело на суд лично Константина. Константин, ознакомившись с делом, признал Цецилиана законным епископом и предписал отобрать у донатистов культовые помещения. Донатисты были объявлены раскольниками; отныне их борьба против церкви приняла острый характер, вплоть до вооруженных столкновений.

В 315 г. после смерти Майорана во главе донатистской церкви в Карфагене стал епископ Донат (его не следует смешивать с Донатом из *Casae Nigrae*), в течение сорока с лишним лет руководивший движением. Догматических расхождений между донатистами и ортодоксальной церковью в сущности не было; вопрос о *traditores*, из-за которого возгорелся спор, скоро потерял всякое практическое значение. Расхождения были более глубокие. Ригоризм донатистов был выражением протеста против союза церкви и императорской власти и в некоторой мере продолжал линию первоначального христианства.

Несомненно, донатизм в разных его проявлениях давал в религиозной форме выход настроению протеста угнетенных против угнетателей, с которыми теперь церковь открыто связала свою судьбу. В расколе донатистов отразились

и сепаратистские тенденции африканской провинции, как мы это видели и в отношении других ересей.

Когда в 347 г. в Карфаген явились эмиссары правительства, Павел и Макарий, Донат заявил им: «Что императору до церкви?» (*Optat., de schism. donat. III, 3*). Донат выразил открытое презрение правительственному префекту.

Донатисты принадлежали к различным слоям населения, но опирались в основном на бедноту. О Павле и Макарии, которые, по сообщению церковников, прибыли в Африку якобы для раздачи милостыни бедствующим христианам, Опат прямо пишет, что их миссией было «разъединить повсюду бедняков и каждого в отдельности призвать к единению» с церковью (*de schism. don. III, 4*). Понятно поэтому, что Донат отказался принять этих благодетелей и предписал своим сторонникам оказать им сопротивление. Когда Павел и Макарий «приближались к городу Багаи, другой Донат... епископ этого города... разослал по соседним местам и по всем рынкам вестников, созывая соревнующихся циркумцеллионов, чтобы они собрались в назначенное место. И вот тогда было вызвано стечение тех людей, безумие которых, повидимому, незадолго до того было воспламенено самими епископами».

Циркумцеллионы («бродящие вокруг хижин»), или агонистики («ратоборцы»), как они сами себя называли, были радикальным, революционным крылом донатизма; возникши вне связи с этим расколом, циркумцеллионы находили в донатизме не только средство для выражения своих революционных настроений, но и арену для реальной классовой борьбы. Там, где действовали вооруженные дубинами (согласно евангельскому указанию «взявший меч от меча и погибнет», циркумцеллионы избегали другого оружия) циркумцеллионы, «никто не мог чувствовать себя в безопасности в своих владениях. Расписки должников потеряли силу: в то время ни один кредитор не был свободен взыскивать долги. Всех терроризировали письма тех, кто гордо называл себя «вождями святых», а если кто медлил исполнить их приказание, внезапно налетала безумная толпа, и надвигающийся террор окружал кредиторов опасностями. В результате те, которых следовало просить о снисхождении, в смертельном страхе сами должны были униженно просить. Каждый спешил потерять даже очень крупные долги, и уже одно то считалось выигрышем, если удавалось спастись от их насилий. Также и дороги не мог-

ли быть вполне безопасны, так как господ выбрасывали из экипажей, и они должны были бежать впереди своих рабов, усевшихся на место господ. По их решению и приказу рабы и господа менялись положениями» (ib. III, 4). Они вступали в вооруженную борьбу и с императорскими отрядами; жизни своей они не щадили, рассматривая смерть в бою как подвиг мученичества.

Несмотря на жестокие меры подавления движения циркумцеллионов, оно еще существовало в V в.<sup>1</sup>. Интересно, что возникшая в XIII в. в Швабии ересь, направленная против папства, духовенства и монашества, присвоила себе название «циркумцеллионы».

Добившись признания и шествуя по пути к господству, христианская церковь в первую очередь принимала меры к упрочению дисциплины; вопросами дисциплины занимаются все поместные соборы независимо от повода для их созыва. Хотя демократическая организация общин была давно забыта, все же бывали случаи, когда «plebs» пыталась воздействовать на выбор и назначение епископов, а епископы, с другой стороны, добивались иной раз кафедры при помощи насилия. Об этом свидетельствует между прочим 18-й канон Анкирского собора 314 г.: «Если какие епископы, поставленные, но не принятые тем приходом, в который они назначены, захотели устроиться в других приходах, совершать насилие над поставленными там (епископами) и воздвигнуть против них беспорядки, — их следует исключить».

Перед церковью стояла задача укрепить свое единство; в этом была заинтересована и императорская власть; опыт показал, что оппозиция против церкви часто переплеталась с оппозицией против императорской власти; кроме того, император хотел иметь в лице церкви союзника сильного, не знающего серьезных внутренних раздоров. Поэтому в то время приобрел такое большое значение вопрос об установлении единого символа веры и о подавлении новой ереси — арианства.

Основоположник этой ереси, образованный и энергичный александрийский священник Арий (предположительно

---

<sup>1</sup> О циркумцеллионах см. Н. А. Машкин, *Агонистики, или циркумцеллионы*, в кодексе Феодосия. ВДИ, № 2(3), 1938, стр. 82 сл.; его же, *Движение агонистиков*, «Историк-марксист», 1935, № 1, стр. 28 — 52. F. Matroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique*, RQH, XXXII, 1904, стр. 353—416, XXIII, 1905, стр. 5—53.

280—336), продолжал на почве христианского богословия традиции александрийской философии, в частности Филона, и александрийской богословской школы Климента и Оригена. Как и Филон и позднейшие неоплатоники, Арий подчеркивал существование пропасти между богом и миром материи; только через посредство промежуточного существа—Логоса—возможна связь между миром и богом. Логос поэтому не может быть равным богу по существу. Логос, т. е. Иисус Христос, сам—творение бога; он, следовательно, хотя и создан до всякого творения и до создания времени, все же существовал не всегда. Он, таким образом, существенно отличается от бога, вечного, неизменного, несотворенного и т. д. В своих посланиях и в полубеллетристическом произведении *Thaleia* («Пир») Арий выступает в качестве защитника ортодоксии, считая, что его противники извращают «истинную веру»; он продолжает убеждать своего врага, епископа Александра александрийского, в очень вежливой форме (он титурует его «блаженнейший папа») старается показать ему его неправоту. Логос был не всегда, он возник из небытия (ἐξ οὐκ ὄντων; отсюда возник термин экзуконтиане), он не извечен и не совершенен; он подобен богу, но не единосущ ему.

Таким образом, спор свелся к тому, считать ли Иисуса единосущным (ὁμοούσιος) или подобосущным (ὁμοιούσιος) богу, и в данном случае дело шло как будто в самом деле о разнице на иоту. В действительности основания для спора были глубже.

Было бы, конечно, педантством искать экономической основы споров об ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος. Но за этой иотой скрывались более серьезные расхождения, не только догматического характера. Египет, где был центр арианской ереси, менее других провинций поддавался нивелирующей силе Римской империи. Египет часто бывал ареной борьбы против Рима. В III в. Египет несколько раз отпадает от Рима и провозглашает собственных императоров. Восстания подавлялись с большой жестокостью. Однако императорам не удавалось искоренить сепаратистские стремления александрийцев, нашедшие отражение и в идеологии.

Оставшаяся эллинистической Александрия наложила свою печать и на христианское богословие, пытавшееся продолжать традиции греческой философии. И богословие Ария продолжало традиции хотя и реакционной, но античной философии. В этом отношении оно было непри-



емлемо для христианства, выросшего из краха античных порядков и формально отрицавшего поэтому «языческую мудрость». Ὀρθόδοξος Ария означало известную дань античному рационализму; ортодоксальное ἑρσώδοξος основывалось на принципе *credo quia absurdum*. Здесь была не столько борьба двух систем богословия внутри христианства, сколько борьба христианской церкви как дополнения к мировой империи против остатков старого мира.

Что касается Константина, только-что отвоевавшего Египет у Лициния, то он видел в арианизме проявление обособленности Египта от остальной империи; с этим он мириться не мог. В письме, адресованном Арию и его противнику Александру (*E u s., Vita Const. II, 64—72*), Константин с прискорбием отмечает, что в Александрии возникли еще большие споры, чем в Африке, и, главное, по пустякам. Он предлагает обеим сторонам путем взаимных уступок прийти к соглашению и прекратить спор. Но и распоряжение Константина не помогло, и, чтобы положить конец спору, Константин решил созвать собор, который состоялся в императорском дворце в Никее, в Вифинии, в 325 г.

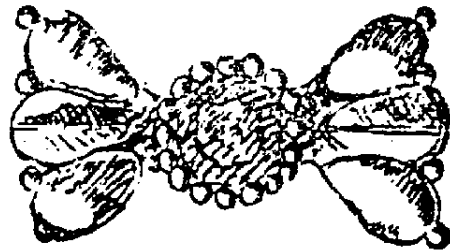
Никейский собор называют первым «вселенским собором». В действительности он был далеко не вселенским. Число участников собора колеблется в показаниях разных источников от 250 (Евсевий) до 318 (Гилярий) — цифра совершенно незначительная; представлены были на соборе почти исключительно восточные церкви — Малая Азия, Сирия, Палестина, Египет.

Собор открыл некрещенный Константин (по свидетельству Евсевия, он крестился лишь незадолго до смерти, в 337 г.), давший в своем вступительном слове инструкцию собору — так или иначе прийти к соглашению. Приказ императора произвел надлежащее действие. Выработанный собором символ веры (ἑρσώδοξος) был подписан даже и теми епископами, которые до конца выступали против него. Только два епископа — Секунд из Птолемаиды и Феона из Мармарики — отказались подписаться под символом веры, за что немедленно подверглись анафеме и были сосланы. Подозрительные в отношении арианства епископы (например Евсевий из Никомедии), хотя и подписавшиеся под никейскими актами, были смещены. Сочинения Ария были сожжены.

Так Константин и христианская церковь выступили единым фронтом. Союз церкви с классово-эксплуататорским государством завершен, «...христиане, получив положение государственной религии, «забыли» о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом»<sup>1</sup>. Христианская церковь срастается с государственным аппаратом господствующих эксплуататорских классов и становится их вернейшим оплотом.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин, соч., т. XXI, стр. 398—399.



## СОКРАЩЕНИЯ

- BCH — Bulletin de correspondance hellénique  
CI — Codex Justiniani  
CIL — Corpus inscriptionum latinarum  
HE — Eusebius, Historia ecclesiae  
JEA — Journal of egyptian archaeology  
JRS — Journal of Roman studies  
OGIS — W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae  
PGiss — Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen.  
P. Lond.—Kenyon, Greek Papyri in the British Museum  
POxy — Grenfell and Hunt, The Oxyrrhynchos Papyri  
RA — Revue d'archéologie  
RE — Pauly — Wissowa — Kroll, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.  
REG — Revue des études grecques  
RH — Revue historique  
RH — Revue historique  
RHR — Revue de l'histoire des religions  
RQH — Revue des questions historiques  
SHA — Scriptores historiae Augustae  
ВДИ — Вестник древней истории
-

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .

### ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Римская империя . . . . .	12
Идеологические предпосылки христианства . . . . .	32

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Время возникновения христианства и мифа о Христе . . . . .	43
Характер раннего христианства . . . . .	52
Раннехристианская литература . . . . .	58
Место возникновения христианства . . . . .	67
Организация раннехристианских общин . . . . .	70

### ОБРАЗОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Возникновение монархического епископата . . . . .	81
Формирование церковной идеологии . . . . .	86
Борьба с ересью монтеанистов . . . . .	92
Борьба с иудео-христианством . . . . .	103
Борьба с гностицизмом . . . . .	111

### ВОИНСТВУЮЩАЯ ЦЕРКОВЬ

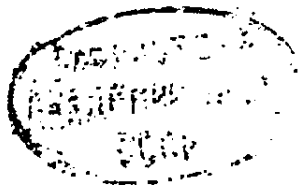
Гонения . . . . .	131
Литературные выступления против христианства . . . . .	140
Апологетика . . . . .	143
Распространение христианства в начале III в. . . . .	156

## ХРИСТИАНСТВО И ГРЕКО-РИМСКИЙ МИР

Развитие христианского культа . . . . .	173
Развитие христианской догматики и богословия . . . . .	181
Церковная дисциплина . . . . .	200

## САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК ОПЛОТА ЭКСПЛУАТАТОРСКОГО СТРОЯ

Гонения при Деции и Валериане. Киприан . . . . .	211
Кризис империи в III в. и положение церкви . . . . .	226
Борьба и союз между церковью и империей . . . . .	240



Редактор П. Федосеев. Издание первое. Тираж 10.000 экз.  
Подписано к печати 7/V—1941 г. Печ. л. 16¼. Авт. л. 14,01.  
Л114201. Цена 3 руб. 60 коп. Заказ № 3785.

Типография «Известий Советов депутатов трудящихся СССР», Москва.

## О П Е Ч А Т К И

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
48	15/16 св.	лицов	лицом
102	13 »	эксплоатацией	эксплоатации
113	19 »	смешание	смещение
121	22 »	открывая	открывает
139	6 »	χοινὸν 'Ασίας	χοινὸν 'Ασίας
146	23 »	σαῦρων	τεσσαρων
157	1 сн.	Траяна	Адриана
198	2 св.	христанства	христианства
209	11 »	ἑθνῶν	ἑθνῶν
251	13 и 23 сн.	Майорана	Майорина

А. Ранович — «Очерк истории раннехристианской церкви»