

## ДВЕ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ КНИГИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ХРИСТИАНСТВА

**И. С. СВЕНДИЦКАЯ**, *Запрещенные евангелия*, М., 1965, 143 стр., илл.  
**Я. А. ЛЕНЦМАН**, *Сравнивая евангелия*, М., 1967, 190 стр.

Наша литература о раннем христианстве продолжает оставаться научно-популярной. Это означает не только ясность языка, что, разумеется, следует всячески приветствовать, но и известную ограниченность материала, традиционность суждений и односторонность аргументации. Таковы законы жанра: от популяризатора не требуется ни полноты в привлечении литературы, ни основательного разбора противоборствующих мнений, ни, в конце концов, оригинальности. За популяризацию истории раннего христианства иной раз берутся люди, не знакомые ни с древней историей, ни с древними языками — в лучшем случае этим делом занимаются историки-«смежники»: специалисты по эпохе эллинизма, по римской истории или по истории Византии.

И все-таки некоторые сдвиги в трактовке происхождения христианства произошли в последние годы. Прежде всего, мы все (или почти все), пишущие о раннем христианстве, стали более осторожными в обращении с традицией источников, менее гиперкритичными. Тезис о палестинском происхождении новой религии, если и не получил всеобщего признания<sup>1</sup>, то во всяком случае стал одним из возможных решений проблемы; историческое существование некоторых новозаветных персонажей (например, Иоанна Крестителя), уже, как правило, не вызы-

вает сомнений; возникновение новозаветных книг не относят к столь позднему времени и не выводят их из подражания Плутарху; даже отрицание историчности Христа, как будто бы, перестало считаться общеобязательным<sup>2</sup>.

Действительно, И. С. Свендицкая признает, что в основе предания об Иоанне Крестителе лежат исторические факты (стр. 21—22. Ср. также у Я. А. Ленцмана, стр. 99); более того, она считает, что некоторые аргументы «мифологистов» нуждаются в пересмотре: в частности, по ее мнению, апокрифические евангелия разрушают схему «мифологистов», согласно которой Христос в наиболее ранних христианских произведениях будто бы выступал как мифологическое существо, а не как реальный человек (стр. 43); кроме того, она подчеркивает, что канонические и апокрифические тексты (равно как и Иосиф Флавий) знают Иакова, брата Иисуса Христа (стр. 44—46).

Покойный Я. А. Ленцман в первой своей книге о раннем христианстве, не колеблясь, писал об Иисусе как о полностью мифологической личности; он считал, что располагает «неопровержимым аргументом против предложения (видимо, опечатка — вместо „предположения“ — А. К.) об историчности Иисуса»<sup>3</sup> [кстати сказать, этот «неопровержимый

<sup>1</sup> Его оспаривает, например, Г. М. Лившиц («Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря». Минск, 1967, стр. 150—152), считая противоположную точку зрения настолько хорошо обоснованной, что, по его словам, даже «нет надобности приводить здесь доводы в пользу внепалестинского происхождения христианства».

<sup>2</sup> Так, М. М. Кубланов в книге «Иисус Христос — бог, человек, миф?» (М., 1964) оставляет будущим исследователям исчерпывающее решение вопроса «о наличии или отсутствии исторического зерна в евангельском мифе о Христе», подчеркивая, что отнюдь не этот вопрос «составляет существо проблемы происхождения христианства» (стр. 158).

<sup>3</sup> Я. А. Ленцман, *Происхождение христианства*, М., 1958, стр. 193.

аргумент» он видел как раз в «вере древнейших христиан в его (Иисуса. — А. К.) божественность», — в новой книге Я. А. Ленцман трактует проблему сдержанней: он считает «актуальным» вывод, сделанный Ф. Мерингом, и цитирует этот «вывод выдающегося немецкого марксиста» (стр. 186), а ведь Меринг писал (и эти его слова приведены в книге Ленцмана), что «во всяком случае Бауэр пошел слишком далеко, отрицая вообще историческое существование Иисуса». Ленцман пишет ниже, что у нас нет «никаких надежных свидетельств реального существования героя евангельского рассказа» (стр. 187), он и в этой книге — против тезиса об историчности Христа, но уже не говорит о «неопровержимых аргументах».

То же самое относится и к проблеме датировки евангелий. В 1958 г. Ленцман писал: «Евангелия не могли быть составлены раньше середины II в.»<sup>4</sup>; разбор евангельского христианства был отнесен им к гл. VI, которая названа «Христианство во второй половине II в.» (разрядка моя. — А. К.). В новой книге акценты расставлены иначе: «Примерно около 125 года, — читаем мы в связи с известным свидетельством Папия Иеропольского, — по крайней мере некоторые из новозаветных евангелий, видимо в не дошедшем до нас виде, уже имели хождение среди верующих» (стр. 23—24. Ср. стр. 38—41). Свенцицкая, кстати сказать, тоже относит создание евангелий к первой половине II в. (стр. 5).

Здесь не место специально останавливаться на таких сложных проблемах, как вопрос об историчности Христа или хронологии новозаветных сочинений. Я говорю лишь об определенной тенденции — к отказу от гиперкритики, к большей объективности в оценке скудных уцелевших свидетельств. Легенды, по-видимому, несут в себе больше реальной информации, чем это казалось в XIX столетии.

Вышедшие в последние годы работы по истории раннего христианства отличаются еще и тем, что вводят в оборот новый материал источников. Так, в настоящее время, пожалуй, любая брошюра о становлении христианства непременно затронет кумранские находки: в этом заслуга И. Д. Амузина, работы которого сделали кумранскую проблематику широко известной.

Книга Свенцицкой знакомит широкого читателя с другим кругом памятников, пожалуй, еще более важным для понимания генезиса христианства. Это апокрифические евангелия. Она относит сюда прежде всего эбионитские (иудео-христианские) евангелия: «можно думать, что иудео-христианские евангелия были

созданы до канонических евангелий Нового завета» (стр. 38), поскольку учение эбионитов создавалось в I в. н. э. (стр. 37). Эбионитские евангелия отличались неприятием богатства (стр. 36), а Иисус был в них трактован как человек, сын Иосифа и Марии (стр. 34). Далее Свенцицкая рассматривает логику (изречения) Иисуса (стр. 52—63), относя их появление к концу I в., ко времени «до составления первых евангелий» (по-видимому, здесь автор имеет в виду канонические евангелия, а не иудео-христианские, о которых она писала раньше, чем о логиях). Она специально рассматривает евангелие Петра, обнаруженное в 1882 г. в Ахмиме (стр. 70—75), и его расхождение с новозаветной версией; деятельность гностика Маркиона (стр. 82—87), с именем которого связана переработка евангелия от Луки; наконец, — и это, пожалуй, наиболее существенная часть книги — Свенцицкая анализирует три евангелия из Хенобоскониона: Истинны, Филиппа и Фомы (стр. 102—115)<sup>5</sup>. Последняя глава книги посвящена послеканоническим евангелиям.

В отличие от конфессиональной, богословской библистики, советские ученые не могут делить раннехристианские памятники на подлинные (канонические) и ложные (апокрифические): Свенцицкая безусловно права, рассматривая апокрифические евангелия как произведения, выражающие идеологию определенных течений внутри раннего христианства — течений, не менее существенных для понимания процесса становления новой религии, нежели канон Нового завета.

Однако процесс становления новой религии (или ее отдельных направлений) в книге как раз и не видно — не видно, на мой взгляд, по двум причинам. Во-первых, автор, исходя из принципов, понять которые я не могу, ограничил себя одним литературным жанром — евангелиями. В результате этого, под одним корешком были объединены эбиониты, гностики и послеканонические тексты. Наоборот, гностические памятники, не входящие в разряд евангелий, в том числе *Rapyrus Berolinensis* 8502 (кстати, он содержит и одно евангелие — Марии), остались за пределами книги. В соответствии с этим история гностики (а Свенцицкая останавливается на ней довольно подробно: стр. 88—96) оказывается искаженной: сколь ни смутна ранняя история гностики, мы можем начинать ее раньше, чем со II в., как это делает Свенцицкая, не упоминаящая ни Симона Мага, ни вообще дохристианского

<sup>5</sup> В нашей литературе хенобоскпонским находкам до сих пор уделено еще очень мало внимания. См. о евангелии Фомы — М. К. Трофимова, Из истории идеологии II века н. э., ВДИ, 1962, № 4, стр. 67—90.

<sup>4</sup> Ленцман, Происхождение христианства, стр. 33.

гносиса. Гносис возник, скорее всего, в Палестине и Сирии как оппозиция официальному иудейству — возник независимо от христианства и создал свою дуалистическую систему, в которой ветхозаветный бог-демиург, иногда именуемый Иалдабаоф, был наделен чертами злого божества. Гносис и христианство испытывали некоторое время взаимное влияние: не исключено, что именно у гностиков христиане заимствовали идею божественного спасителя (согласно учению Симона Мага, бог-отец спускается на землю, принимая облик самого Симона, чтобы освободить божественную Энню, мать всего, обреченную страдать на земле в женском теле). Позднее гностики стремились найти себе место в рамках христианства<sup>6</sup> — и только этот отрезок истории гносиса освещен Свенцицкой.

Во-вторых, Свенцицкая — во всяком случае в своих формулировках — остается еще иной раз в пределах «вольтерьянских» представлений об обманщиках, сознательно творящих религию. Вот один-два примера. «Христианские епископы, — пишет она (стр. 93), — оказались в затруднительном положении: с одной стороны, они сами стремились заглушить демократические лозунги, с другой, они не могли не понимать...». И вот они выступили против гностиков. Религиозное творчество из сферы социальной психологии перемещается в область политики. Или на стр. 85: «Маркион придумал нового бога — всеобщее абстрактное добро». Не слишком ли это просто — «придумал»? Тем более, что сама Свенцицкая очень верно замечает, что религии создаются «массами верующих» (стр. 46), а Маркион к тому же был по крайней мере современником Василида и Валентина и уж во всяком случае жил позднее Симона Мага.

Как и книга Свенцицкой, работа Ленцмана посвящена евангелиям, однако евангелиям каноническим. Тема эта для нашей литературы более традиционна, и решение ее не вызывает каких-либо сомнений. Что евангелия полны противоречий, не отрицают ныне ни протестантские, ни католические богословы. Ленцман очень последовательно показывает, как по-разному представлены в разных евангелиях обстоятельства рождения Иисуса, его деятельность и проповедь, самая его смерть. Источниками многих евангельских рассказов — и это бесспорно — являются свидетельства, ветхозаветные «свидетельства»: новозаветное предание выступает как воплощение,

как реализация предсказанного, «реченого» в Ветхом завете (стр. 42—54). Разумеется, не вызовет у нашего читателя сомнений и трактовка Ленцманом вопроса о евангельских чудесах: «Натуралистическое толкование евангельских чудес в корне противоречило бы представлениям всех четырех евангелистов об этих же событиях» (стр. 146). И в изложении вопроса об источниках синоптических евангелий (стр. 176), которые сводятся к протоевангелию Марка и гипотетическому Q, концепция Ленцмана не отклоняется от общепринятой<sup>7</sup>, — и в признании четвертого евангелия более поздним, нежели синоптические, восходящим к ним (стр. 34—37), Ленцман тоже остается в кругу общепринятых суждений<sup>8</sup>.

И все-таки, несмотря на надежность и осторожность выводов Ленцмана, его книга о евангелиях оставляет без ответа один вопрос — как могло случиться, что эти полные противоречий анонимные сочинения подчинили и на протяжении столетий подчиняли своему влиянию умы значительной части человечества? Я мог бы сказать иначе: книга Ленцмана основана на критериях нового времени, без учета того человека, который был читателем евангелий во II в. н. э. и позднее, в середине века, читателем, в глазах которого образ, сплавленный из ветхозаветных свидетельств и непроверенной молвы, обрел удивительную привлекательность.

Критика Нового завета не должна сводиться только к выяснению его противоречий — в общем и целом это уже сделано Д. Штраусом сто лет назад, как пишет и сам Ленцман (стр. 7): мы теперь можем лишь модифицировать и популяризировать Штрауса. Критика Нового завета на нынешнем этапе — это прежде всего выяснение его места в идейной жизни и общественной борьбе, в социальных и религиозных исканиях Римской империи. Христианство — и гносис, и мистерии, и императорский культ, и народные верования, и палестинское сектанство, — короче говоря, христиан-

<sup>7</sup> См. об этом подробнее P. Feine, J. Behm, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, B., 1965, стр. 13—44.

<sup>8</sup> Там же, стр. 135—149. Некоторые исследователи, напротив, признают евангелие от Иоанна независимым от синоптиков, сохраняющим более раннее предание (см., например, W. Hartke, *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche*, B., 1961. См. мою рецензию: ВДИ, 1966, № 3, стр. 219—222). Следует при этом учитывать, что пролог четвертого евангелия, возможно, заимствован из какого-то гимна в честь Логоса (может быть, даже из дохристианского гимна, как полагал Р. Бульман).

<sup>6</sup> Гносис не стал еще предметом специального изучения у нас, несмотря на то, что он был одним из идейных источников манихейства. См. о нем J. Leipoldt, W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, I, B., 1965, стр. 374—415 (библиография: стр. 371—374).

ство и социальная психология первых веков н. э. — вот как может быть сформулирована одна из коренных задач, стоящих перед историком ныне. И мы не должны уходить от этой задачи, повторяя вслед за Ш. Эншленом, что Хрис-

тос победил потому, что восстания рабов потерпели поражение<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ш. Эншлен, Происхождение религии, М., 1954, стр. 118.

А. П. Каждан

J. FRIEDRICH, *Geschichte der Schrift*, Heidelberg, 1966, 184 стр., иллюстрации (стр. 185—408)

Книга Фридриха состоит из трех основных частей. В первой части (стр. 31—140), занимающей около двух третей всей работы, рассматриваются письменности Старого Света. Вторая часть (стр. 141—156) посвящена письменностям Восточной Азии. В третьей части (стр. 151—172) говорится о письме майя, ацтеков, обитателей острова Пасхи, о системах письма эскимосов Аляски, народа менде в Сьерра-Леоне, о письме бамум в Камеруне и других относительно поздних видах письма. Книге предпосланы замечания об этапах, предшествовавших возникновению письма; возникновению письма посвящены и заключительные замечания (стр. 173—176).

«История письма» написана очень лаконичным и в то же время предельно доступным языком; в отличие от большинства других книг по истории письма монография Фридриха рассматривает проблемы письменности с учетом новейших достижений науки. Фридрих нигде не старается навязать читателю свою собственную точку зрения, однако подбирает излагаемые им концепции так, чтобы читатель был в курсе наиболее интересных, наиболее важных проблем происхождения и развития соответствующих видов письма.

Чтобы проиллюстрировать те приемы, которыми пользуется Фридрих в подаче материала, мы разберем здесь разделы, посвященные возникновению и развитию буквенного письма (ограничимся греческими и малоазийскими алфавитами). Греческое письмо рассматривается Фридрихом на стр. 101—107. Фридрих полагает, что греческое письмо восходит к семитскому (финикийскому), как об этом свидетельствуют уже античные авторы (Геродот, Плиний); никакой речи о происхождении греческого и финикийского письма из рунического быть не может, замечает Фридрих. Так констатируется положение, твердо установленное современной наукой. Далее Фридрих излагает различные точки зрения на датировку возникновения греческого письма (или, что то же, заимствования греками финикийского письма). Затем следует рассмотрение наиболее интересной, наиболее спорной проблемы возникновения буквенного письма — проблемы гласных. Фридрих подробно излагает важное исследование А. Шмитта (опубликованное

в 1952 г.) о происхождении греческой *эты*. Шмитт считает, что греки пользовались вначале буквами для согласных как слоговыми знаками (т. е. в общем так же, как и финикийцы): *бета* могла передавать *be*, *каппа* — *ka*. Соответственно Н (*эта*) могла передавать силлабему «придыхательный» + *e*, потом начальное *э* без придыхательного (например, в диалектах, где придыхание исчезло). К этому необходимо добавить, что именно в начале слова нужно было как-то изобразить гласные (внутри слова, как уже сказано, они на первых порах могли передаваться как элементы знака «согласный + гласный», т. е. формально «входить в состав» согласного). Так появляется начальное А (*алеф*: в семитском эта буква передавала с последующим гласным, например, АВ — 'ab «отец»), начальные *i*, *u* (из *j*, *w*), — к тому же эти последние могли употребляться в качестве долгих гласных уже в семитском консонантном письме. Из использования специальных знаков для гласных в начале слов развилось применение гласных букв в любых позициях, причем, по Шмитту, это происходило так: для передачи следования *be* вначале использовалась, как уже сказано, *бета*; чтобы передать следование *ba*, стали писать *бету* и *альфу*, как бы подчеркивая этим, что произносить надо не *be*, а *ba*. Соответственно НО (например в частом написании О НО) значило *ho*, что и подчеркивалось написанием (единичное Н могло передавать *he*, в написании НО как бы заключалось правило «не *he*, но *ho!*»).

Фридрих не высказывает своего мнения по поводу концепции Шмитта, однако замечает, что ряд исследователей проводят мысль, что греки были не оригинальны в своем использовании специальных букв под гласные (таким образом, излагается концепция, весьма отличная от шмиттовской). Фридрих ссылается на Милтнера (можно еще сослаться на Барнета и Мериджи), который полагает, что греки заимствовали свое письмо не непосредственно у финикийцев, а через посредство малоазийских народностей (ликийцев, лидийцев, карийцев или фригийцев); как раз в последние годы эта теория как будто получила подтверждение в результате новых находок (при этом, однако, следует помнить о тесной близости между финикийским и греческим