

нения к «Словарю» с примерами из текстов, опубликованных после выхода основных и дополнительных томов, равно как выправить ряд переводов на основании проделанной за истекшие годы работы по исследованию древнеегипетской лексики и пополнить дополнительные тома «Словаря» ссылками на статьи и комментарии к текстам, в которых устанавливается значение тех или иных слов. Теперь, когда в ГДР сложились все условия для успешного развития науки, следует пожелать, чтобы Берлинская Академия наук продолжила издание «Словаря», имеющего огромное значение в египтологии.

Проф. М. Э. Мамье

A. ROBERTSON, The origins of christianity, L., 1953, 216 стр.

История раннего христианства привлекает в последние годы пристальное внимание буржуазных историков. При этом буржуазная историография все более отходит от того критического направления, представителями которого были Бруно Бауэр, Джон Робертсон, А. Кальтгоф. Критика тюбингенской школы справа и спасение традиционных представлений о Христе становится одной из важных задач идеологов буржуазии, видящих в христианстве могущественное средство для воздействия на трудящиеся массы.

Откровенно защищая традиционные представления о возникновении христианства, католический историк Г. Кастелла в роскошно изданной «Истории пап» объявляет церковь сверхъестественным учреждением, а познание ее истории — доступным лишь для верующих душ¹. История раннего христианства изображается в последних работах как история проповеди Христа, которого торжественно именуют «наиболее очаровательным образом в истории западного человека»². Известный американский востоковед А. Олмстэд в книге с характерным названием «Иисус в свете истории» объявляет Христа «центральной фигурой мировой истории»³.

Такое исключительное внимание к традиционному образу Иисуса объясняется тем, что идеологи буржуазии стремятся противопоставить христианскую проповедь учению о классовой борьбе. Значение Христа, по Олмстеду, состоит прежде всего в его проповеди любви к ближнему, которая распространяется на все человечество: на мытарей и грешников, на самаритянина и падшую женщину (ук. соч., стр. 273). Точно так же рисует Христа и Уилл Дюрант в своей большой книге «Цезарь и Христос», являющейся третьим томом его многотомной «Истории культуры». По мнению Дюранта, Христос был схож с Цезарем в своем сочувствии к «низшим классам», однако по характеру поставленных задач резко от него отличался. «Цезарь стремился реформировать человечество путем изменения законов и учреждений; Христос хотел изменить учреждения и законы, переделав самих людей» (ук. соч., стр. 562). Христос, утверждает Дюрант, не стремился к перевороту — наоборот, он порицал тех, кто пытается взять царствие небесное насильем (имеется в виду евангелие от Матфея, XI, 12).

В условиях возрождения традиционных представлений о ранней истории христианства, в условиях отхода от критицизма и рационализма особенно большое значение приобретает книга прогрессивного английского историка А. Робертсона «Происхождение христианства», вышедшая в издательстве Лоренса и Уишера, печатающем работы прогрессивных английских историков. В этом же издании была опубликована и книга Дж. Томсона «Исследование древнегреческого общества», перу которого принадлежит ряд больших и интересных работ по истории древней Греции, неизменно привлекавших внимание советских историков древнего мира⁴.

¹ G. C a s t e l l a, Histoire des papes, т. I, Zürich, 1944, стр. 10 сл.

² W. D u r a n t, Caesar and Christ, N. Y., 1944, стр. 557.

³ A. T. O l m s t e a d, Jesus in the light of history, N. Y., 1942, стр. 10.

⁴ См. ВДИ, 1950, № 4, стр. 106—113; ВДИ, 1952, № 2, стр. 178—187; ВДИ, 1953, № 4, стр. 107—113.

«Происхождение христианства», как это видно из признательности автора своим коллегам, свидетельствует о творческом содружестве прогрессивных историков Англии. А. Робертсон благодарит Г. Чайльда за ценную критику первых глав его книги, М. Корнфорта, Х. Хилла, Д. Линдсея — за ценные и полезные советы в отношении всей книги¹.

Автор исходит в своих построениях из критики тюбингенской школы, однако его критика коренным образом отличается от рассуждений современных богословов и полубогословов. «Не н а з а д от тюбингенской школы к традиции, а в п е р е д от тюбингенской школы к более научным взглядам», — таков тезис, выставленный Робертсоном (стр. 102, прим. 1). Автор совершенно справедливо видит основной недостаток конструкций немецких рационалистов в том, что они пренебрегали изучением социальной основы истории идей. Робертсон выделяет две ветви рационализма: одна, более консервативная, признает проповедника Иисуса основателем христианства, другая, более радикальная, отвергает историческую подлинность основателя христианства и видит в нем лишь мифологическое существо; однако и та и другая не учитывают, что раннее христианство было массовым движением, обусловленным упадком античного рабовладельческого общества (стр. 209).

Основная заслуга Робертсона заключается в том, что он не ограчивается созданием чисто умозрительных конструкций, выводящих христианство из сравнительной мифологии или из астральных наблюдений, но, следуя за основоположниками марксизма, на работы которых имеются прямые ссылки в его книге, старается понять социальные основы раннего христианства и общественные условия, в которых оно возникло.

Центральным моментом книги Робертсона является выделение двух ветвей в истории раннего христианства. По его мнению, христианство сложилось в начале I в. н. э. в Палестине и представляло собой бунтарское движение, родственное эссенам, — которых он не считает «пацифистами», — и направленное против римского владычества и господства Ирода. Его лозунгом было установление царства божия на земле (стр. 93 сл.). Это учение опиралось на мессианистические традиции иудейской литературы, отравившие чаяния рабов, вольноотпущенников и бедноты (стр. 54 сл.).

Второе направление христианства сложилось в среде зажиточных людей, не сочувствовавших бунтарской пропаганде; идейные корни этого учения восходят к философским взглядам Филона (стр. 97 сл.). Сущность этого учения заключается в «духовном мессианизме», т. е. в утверждении, что царство божие должно быть установлено не в этом мире (стр. 104). Робертсон особенно подробно останавливается на рассмотрении этой ветви христианства, важнейшим программным документом которой он считает послания Павла; он подчеркивает, что сторонники Павла, хотя и обращались к массам, выступали против мессианистических чаяний масс и не поддерживали вспышки народного возмущения (стр. 132, 142, 162).

Эти две ветви христианства, первоначально разделенные и противоположные, должны были в дальнейшем объединиться, ибо, полагает Робертсон, они были бессильны друг без друга (стр. 106). Об этом объединении свидетельствуют такие компромиссные памятники, как евангелие от Матфея и от Луки (стр. 163 сл.) и «Деяния апостольские» (стр. 169).

На протяжении II столетия, в условиях укрепления императорского режима, христианские общины стремятся порвать с бунтарскими традициями палестинских христиан и ищут сближения с язычеством. Выразителями этой тенденции были гностики и в первую очередь Василиды. Вскрывая социальную сущность учения Василиды, Робертсон дает ему резкую и меткую характеристику: идея Василиды, по его словам, заключалась в рекомендации «избранным» спасти свою шкуру и предоставить «дураков» их судьбе (стр. 180). Однако бунтарские тенденции в это время еще давали себя знать;

¹ Книга А. Робертсона была высоко оценена в английской марксистской печати. См. В. Farrington, Christian origins in the class struggles, «The Marxist Quarterly», I, 1954, № 3, стр. 183 сл.

они проявились, в частности, в так называемом послании Якова, содержащем предсказание скорого суда божия (стр. 182).

Во второй половине II в. совершается консолидация: христианские вожди сохраняют традиционный бунтарский язык для того, чтобы не отпугнуть массы, и в то же время идут на союз с правящими верхами. Сохраняя «революционную» фразу, христианские вожди II в. были кем угодно, только не революционерами (стр. 206). В борьбе на два фронта (против радикальных монтанистов и консервативных гностиков) вожди христианства формируют во II в. сплоченную организацию с епископатом во главе (стр. 194) и стремятся создать канонические тексты (стр. 199 сл.). Консервативные тенденции христианства особенно отчетливо проступают в сочинениях Иренея, прославляющего существующий порядок вещей, как созданный богом (стр. 205).

Именно в силу того, что католическая церковь сложилась в результате компромисса между двумя тенденциями (при господстве консервативных элементов), в новозаветном каноне сохранились многочисленные противоречия: Иисус то трактуется как человек, то как бог; иногда идет речь о царстве божием на земле, иногда — на небе; по-разному выражено отношение к богатству и т. п. (стр. 210).

Представление о двойственности христианского учения, о наличии в нем противоречивых тенденций давно уже было отмечено. Представители тюбингенской школы рассматривали эти противоположные тенденции как результат борьбы иудеохристиан и христиан из язычников. И. Клаузер считал мессианистическую идею революционной, утверждая, что лишь впоследствии Иисус был превращен в «исключительно духовного мессию». По мнению Клаузера, в посланиях Павла мы найдем полный оппортунизм по отношению к государству и власти, консерватизм в отношениях к женщине и даже запрещение рабам восставать против своих господ¹. Но для Клаузера процесс замены мессианистических идей оппортунизмом и консерватизмом совершается в сфере чистой борьбы идей; для Робертсона эта идейная борьба есть отражение действий определенных материальных сил. Такой подход Робертсона к истории идей несомненно является правильным. Все это позволяет дать положительную оценку рецензируемой книги, являющейся полезным вкладом в борьбу против клерикализма.

В работе есть также немало интересных частных наблюдений, удачных характеристик эпох, деятелей и литературных памятников.

Однако в ней имеются и положения спорные, ослабляющие концепцию автора.

Робертсон стремится сочетать материалистическое истолкование исторической действительности с признанием реального существования Иисуса Христа, а также и других новозаветных персонажей — Иоанна Крестителя, Павла и т. п. Евангельская легенда, полагает Робертсон, коренится до некоторой степени в исторических событиях (стр. 87). Он считает, что секта назареев, родственная эссенам, руководимая Иисусом Назареем, пыталась захватить Иерусалим, но эта попытка закончилась поражением и казнью Иисуса (стр. 94 сл.). Павел также рассматривается как реальное лицо (стр. 103); основываясь на так называемом послании Климента, Робертсон относит смерть Павла ко времени расправы Нерона с христианами в 64 г. (стр. 131).

Разумеется, признавая реальное существование Иисуса, Робертсон вовсе не стремится восстановить традиционную картину возникновения христианства в результате проповеди одного «великого проповедника» (как это делают Олмстэд, Дюрант и многие другие). Он признает наличие в евангельском рассказе многочисленных мифов (стр. 75 сл.), а в культе Иисуса — архаичный культ бога-предка, который был принесен в жертву и чью плоть люди едят в хлебе, а кровь пьют в вине (стр. 68); он указывает, что представление о страдающем мессии было чрезвычайно распространено в I в. н. э. и отразилось, в частности, в рассказе Плутарха о Клеомене, представляющем параллель евангелиям (12 друзей Клеомена, ночная трапеза перед смертью, гибель на кресте и т. п.) (стр. 71)². Иисус, по Робертсону, был лишь одним из тех многочисленных народ-

¹ J. K l a u s e r, From Jesus to Paul, N. Y., 1945, стр. 562 слл., 575.

² Параллелизм между Плутархом и евангелиями был предметом специального изучения Р. Ю. Виппера. О биографии Клеомена и евангелиях см. Р. Ю. В и п п е р, Возникновение христианской литературы, М.—Л., 1946, стр. 238 сл.

ных вождей, которые погибли во время бурных событий I в. н. э., но не создателем христианства. Для того, чтобы доказать историчность Иисуса, Робертсон вновь возвращается к тем немногочисленным свидетельствам, которые уже неоднократно были предметом изучения. Прежде всего он обращается к известиям Иосифа Флавия, который был бы младшим современником Иисуса, если бы тот жил. У Иосифа имеются два упоминания Иисуса: Древн. XVIII, 3,3 и XX, 9, 1. Первое упоминание — бесспорная вставка, ибо это место еще не было известно Оригену (стр. 87); сложнее обстоит дело со вторым отрывком, где Иосиф упоминает Якова, брата Иисуса, которого называли Христом. Это место трижды цитировано Оригеном и, по мнению Робертсона, вполне может быть признано подлинным (стр. 87 сл.). Далее, Робертсон высказывает предположение, что в тексте Флавия были первоначально упоминания о Христе и христианах, носившие полемический характер, но что позднее они были вычеркнуты благочестивыми переписчиками (стр. 89).

Свидетельство историчности Христа Робертсон находит и в талмуде. Он приводит рассказ рабби Элизера бен-Гирканоса, расцвет деятельности которого приходится на 90—130 гг.; этот рабби упоминает о своей встрече с учеником Иисуса Назаря, поносившим жречество (стр. 90). К этому он еще присоединяет упоминание Христа (Хреста) при императоре Клавдии (41—54) (Светоний, Клавд., 25) и известие Тацита о казни Христа при императоре Тиберии (Анналы, XV, 44).

Однако все эти свидетельства не могут считаться достаточно убедительными. Предположение Робертсона о том, что Иосиф Флавий передавал какие-то сведения о христианах, разумеется, никак не может быть подтверждено; известие о Якове, брате Иисуса, не имеет силы доказательства: лжемессыи (христов) в Иудее I в. было так много, что среди них мог быть и Иисус, — важно, что этот рассказ Иосифа не имеет никаких точек соприкосновения с евангелием.

Робертсону нужно было бы также учесть, что современник Иосифа, Юстос из Тивериады, не упоминал Христа. Сочинение Юстоса не дошло до нас, однако Фотий, читавший эту книгу, писал с явным удивлением: «Он вообще не сделал никакого упоминания ни о существовании Христа, ни о том, что связано с ним ..., ни о совершенных им чудесах»¹.

Еще меньше оснований обращаться к данным талмуда, составленного в III—V вв. на основании устной традиции. Талмуд неоднократно упоминает Иисуса бен-Пандир (или бен-Стада), но сведения о нем полны несообразностей и сложились, повидимому, в результате полемики с христианской легендой.

Известие Светония — сравнительно позднее, к тому же противоречит евангельской традиции, ибо относит «возмущение» «Хреста» к правлению Клавдия. Повидимому, Хрест Светония не имеет ничего общего с Христом. Наконец, остается известие Тацита, которое А. Б. Ранович считает в общих чертах достоверным²: возможно, что в 64 г. в Риме уже существовала секта, которую в народе называли христианской. Однако объяснение имени христиан (от Христа, который был казнен в Иудее прокуратором Понтием Пилатом), если даже оно не является поздней фальсификацией, несет на себе следы христианской легенды, с которой Тацит мог быть знаком, когда в начале II в. он писал «Анналы».

Робертсон утверждает далее, что первоначально возникает представление о Христе, как о человеке, и лишь позднее складывается представление о нем, как о божестве (стр. 82). Уже Павел не знал бунтаря Иисуса Назаря, а только бога и искупителя (стр. 96). Само по себе это рассуждение вызывает сомнения. Как мог Павел (если он только действительно жил в середине I в.) «забыть» бунтаря Иисуса, казненного в 30-е годы,

¹ J. P. Migne, Patrologia graeca, т. 103, кол. 65. В: τῆς χριστοῦ παρουσίας καὶ τῶν περὶ αὐτὸν τελεσθέντων καὶ τῶν, ὑπ' αὐτοῦ τερατοῦργηθέντων οὐδενὸς ἄλλως μνημὴν ἐποιήσατο.

² А. Б. Ранович, Очерк истории раннехристианской церкви, М., 1941, стр. 51.

и превратить его в божество? (Кстати сказать, иерусалимский епископ Александр, живший в начале III в., относил распятие Христа к 58 г.) Но еще большие сомнения порождает датировка памятников раннехристианской литературы, на основе которых Робертсон строит свою концепцию. Древнейшим христианским памятником Энгельс считал «Откровение Иоанна» и датировал его 68—69 гг.¹ В этом памятнике пролитие крови Христа обрисовано как событие не историческое, а космическое, и Христос-агнец обрисован как божество, но не как реальное лицо.

Робертсон же не рассматривает предложенную Энгельсом датировку, обходит ее и относит «Откровение» к гораздо более позднему времени — к 93—95 гг. (стр. 153). Древнейшими памятниками раннехристианской литературы он считает синоптические евангелия. По его мнению, традиция, лежащая в основе синоптических евангелий, сложилась вскоре после 70 г. (стр. 83). Первоначальное евангелие, написанное по-арамейски, было составлено сторонниками бунтарского христианства, которые перевели его на греческий язык и распространяли по всему Средиземноморью (стр. 145). Вслед за этим в кругах последователей Павла было создано евангелие от Марка, опиравшееся на первоначальное евангелие, но имевшее противоположную политическую и социальную направленность (стр. 148 и сл.). Несколько позднее возникли евангелия от Матфея и Луки; последнее Робертсон относит ко времени после смерти Домициана (81—96)².

Однако подобная датировка евангелий не только произвольна, но и наталкивается на ряд трудностей, которые остались вне поля зрения Робертсона.

Э. Гудспид в специальной работе о раннехристианской литературе утверждает, что вплоть до самого конца I в. существовала лишь устная традиция евангелий. Он обращает внимание на то, что в так называемом послании Климента (которое и Робертсон относит к концу I в. — стр. 162), ссылки на проповедь Иисуса вводятся словом «Вспомни», что предполагает наличие лишь устной традиции³.

Еще более важна для датировки евангелия работа Джона Нокса «Маркион и Новый завет». Нокс исходит из того, что в конце I и начале II в. не могло быть ортодоксии и ереси по той простой причине, что к этому времени не сложилась еще единая церковь и христиане распадались на ряд групп и группировок. Только к 175 г. римская церковь добилась признания, да и то не повсюду. Поэтому Маркион выступал отнюдь не как еретик, искажавший канонический текст евангелий, но действовал как «реставратор истинного текста»⁴, поскольку к середине II в. «слова Иисуса» и рассказ о его деяниях имелся налицо в разных формах.

Вопрос о соотношении евангелия Маркиона и евангелия от Луки до конца XVIII в. представлялся бесспорным: отцы церкви и прежде всего Тертуллиан утверждали, что Маркион сократил и исказил евангелие от Луки. Но уже ученые конца XVIII в. Семлер и Шмидт указали, что Маркионово евангелие не есть искажение третьего евангелия, что, наоборот, именно оно содержит первоначальный текст. С критикой этой точки зрения в 1875 г. выступал Сэндей, который показал, что евангелие от Луки обладает полным стилистическим единством во всех своих частях — как тех, которые имеются в Маркионовом евангелии, так и тех, которые в нем отсутствуют. Тем самым можно было считать доказанным, что Маркион действительно сократил третье евангелие. Следуя за Сэндем, Гарнак считал Маркиона искажителем канонического текста евангелия от Луки.

Только Нокс дал критику построений Сэндея. Он отметил удивительный факт, что, «все исследование Сэндея в области словаря и стиля Маркионова евангелия, ока-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 2, стр. 426 сл.

² Эта же датировка принята и сторонниками традиционной точки зрения. J. K l a u s n e r, ук. соч., стр. 259, считает, что евангелие от Марка в его современной форме возникло уже в 60-е годы, когда ученики Иисуса были еще живы; евангелия от Матфея и Луки он относит к 80—100 гг.

³ E. J. G o o d s p r e e d, A history of early christian literature, Chicago, 1942, стр. 15. Устной традиции дает предпочтение и Папий (около 140 г.).

⁴ J. K n o x, Marcion and the New Testament, Chicago, 1942, стр. 20 сл.

зывается, было проведено без всякого отношения к подлинному тексту евангелия Маркиона». Сэндей продемонстрировал лишь лингвистическую однородность евангелия от Луки — и ничего более (ук. соч., стр. 90). Нокс, обращаясь к тексту Маркионова евангелия, восстановленному Гарнаком, убедительно доказывает различие между словарем евангелия от Луки и Маркионовым (стр. 94 слл.). Нокс прослеживает далее различие между евангелием Маркиона, с одной стороны, и евангелием от Луки и «Деяниями апостольскими», которые принадлежат одному и тому же автору, с другой (стр. 101 слл.). Он отмечает также, что в Маркионовом евангелии 61,5% стихов, общих синопитическим евангелиям, тогда как в тех частях евангелия от Луки, которые отсутствуют у Маркиона, — лишь 20,3%, а подавляющее большинство стихов — оригинальные. При традиционном объяснении остается непонятным, почему Маркион брал из евангелия от Луки неоригинальные, нехарактерные для него стихи. Наоборот, если автор евангелия от Луки использовал и расширил Маркионово евангелие, как это предполагает Нокс, то хорошо объясняется оригинальный характер вставок (стр. 107 сл.).

Все это позволяет Ноксу отнести составление канонических евангелий к 150—175 гг. Вывод Нокса позволяет понять, почему Юстин (около 150 г.) еще не упоминает евангелий среди памятников христианской публицистики, называя лишь «слова Иисуса» и «воспоминания апостолов», что также хорошо согласуется с известием Цельса, смеявшегося над тем, что христиане постоянно переделывают и перерабатывают «первую запись евангелия».

Таким образом, если Робертсон считает возможным и после книги Нокса датировать евангелие от Луки концом I в., он должен аргументировать свою точку зрения и отвести рассуждения Нокса, основанные на лингвистическом анализе текста. Поэтому его представление о том, что в христианской литературе Иисус сперва выступает как человек, бунтарь, вождь назареев и лишь затем создается образ бога-искупителя, не подтверждается анализом источников. Наоборот, представляется возможным вслед за Р. Ю. Виппером считать, что космическое, т. е. мифологическое, представление о Христе, каким оно запечатлено в «Откровении» и затем в посланиях Павла, являлось первоначальным и восходило к древнему культу божества винограда Иисуса, по-новому осмысленному в новых общественных условиях.

Автору также не удалось доказать и реальность существования Павла, Петра и других апостолов, тем более, что в его концепции возникновение христианства отнюдь не сводится к проповеди Христа и утверждение реальности существования Иисуса Назарея является ненужным привеском, и сам Иисус никакой роли не играет. Христианство имело определенные социальные и идейные корни — и выяснение их составляет сильную сторону рецензируемой книги.

Вызывает возражение также стремление автора выводить христианство исключительно из иудаизма Палестины и диаспоры. Широкое распространение христианства по всей территории Римской империи может быть объяснено лишь тем, что социальное и идейное развитие всех этих областей подготовило их к принятию новой религии, соответствовавшей новым общественным и политическим порядкам. Не только палестинские эссены и назареи были предшественниками христианства, но не в меньшей степени и римские коллегии и греческие фисасы. Христианская идеология была подготовлена развитием стоицизма и платоновской философии, греческой мифологии и литературных традиций. Распространение всеобщего отчаянья и безнадежности, господство суеверий, религиозных исканий и пр. подготовило почву для христианства. То, что в Римской империи утвердилась новая религия, отрицавшая старую полисную мифологию, было закономерным и необходимым явлением; то, что в «дарвиновской борьбе» сект и групп победила группа, выросшая на почве иудаизма, было в известной мере случайностью, во всяком случае — явлением сравнительно частным. Однако этой общей картины идейного упадка империи I—II вв. очень не хватает в книге Робертсона.

Это обстоятельство было отмечено не только в нашей историографии (особенно в цитированной выше работе А. Б. Рановича), но даже и в буржуазной. Влияние элли-

нистической культуры на раннее христианство было рассмотрено, например, в работе Уилфреда Нокса¹.

Робертсон преувеличивает «революционность» раннего христианства, утверждая, что его лозунгом было установление «царства божия» на земле (стр. 80), что христиане во главе с Иоанном Крестителем и Иисусом Назареем открыто выступали против римского владычества (стр. 93).

Однако вся эта теория «революционности» раннего христианства строится лишь на признании историчности Иисуса и достоверности факта его казни на кресте, что является недоказанным в книге Робертсона. К тому же в некоторых евангелиях (особенно от Матфея и Луки) содержится довольно туманное прославление бедности и осуждение богатства.

Античность выработала отчетливую демократическую терминологию. В античных полисах нередко провозглашались прямые требования отмены долгов и передела земли. Христианство, по существу, заменило эти прямые демократические требования требованием мистического равенства людей перед богом. Этот принцип отрицательного равенства всех людей перед богом, отраженный всего отчетливее, между прочим, в посланиях Павла (напр., К колосс., III, 11), был принципом, вытекавшим из характера раннего христианства как религии рабов, изгнанных, отверженных, гонимых, угнетенных². Но этот принцип мог возникнуть как раз тогда, когда не было революционной ситуации, когда народные массы, разбитые и опозоренные, вынуждены были отступать, когда, отчаявшись победить на земле, они устремляли взоры на неведомое небо. Христианство возникает вслед за империей, когда разгром народных движений и установление диктатуры рабовладельцев заставляло искать выхода не в этом мире. Христианство родилось в атмосфере безнадежности и отчаянья, унижения и злобы, так рельефно выраженной в «Откровении Иоанна», но эту злобу и смутные надежды нельзя смешивать с революционностью.

Дальнейшая эволюция христианства правильно отображена Робертсоном: христианство все более перестает быть религией рабов и униженных, сбрасывает шелуху бунтарской фразы и к концу II в., по существу, превращается в идеологию, оправдывающую работу.

Таковы основные возражения по поводу несомненно интересной антиклерикальной книги А. Робертсона, в которой автор проводит материалистическую концепцию, заслуживающую внимания наших историков. Очень жаль, что автор не использовал работ советских историков А. Б. Рановича, Р. Ю. Виппера, С. И. Ковалева, которые могли бы быть полезны для его исследований.

А. Каждан

V. GORDON CHILDE, *New light on the most ancient East*, L., 1952, 255 стр.

Труды известного английского прогрессивного историка и археолога, профессора Лондонского университета Гордона Чайльда уже нашли свою оценку на страницах ВДИ³. Каждая новая работа Г. Чайльда встречает неизменное внимание и находит признание в нашей исторической науке. Поэтому с большим интересом была встречена и рецензируемая работа Г. Чайльда, представляющая собой последнее, переработанное издание его более ранней работы, вышедшей в 1928 г. примерно под тем же названием — «The most ancient East». В этом издании автором широко использован новейший археологический материал.

¹ W. L. N o x, *Some hellenistic elements in primitive christianity*, L., 1944.

² См. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т XIV, стр. 367.

³ ВДИ, 1947, № 2, стр. 98—104.