



ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Проф. Р. Ю. Виппер

*«С религией, которая покорила Римскую мировую империю
И в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей
частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться,
просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей.
Чтобы ее понять, необходимо суметь объяснить ее
происхождение и ее развитие из тех исторических условий,
при которых она возникла и достигла господства».* (Ф. Энгельс,
Бруно Бауэр и раннее христианство.
М. и Э., Соч., т. XV, стр. 602—603).

Введение

Составление канона Нового завета есть работа сравнительно поздняя, результат соглашения между различными классовыми группами. Вера, зародившаяся в среде низших трудовых классов, учение и организация, распространявшиеся сначала в глухой провинциальной тиши переходными, бедными (в буквальном смысле слова) апостолами, секта отверженных или, по крайней мере, не признанных гражданским обществом, презираемых простолюдинов проникают, благодаря разочарованности, меланхолии, отчаянию, охватившим имущие классы, в большие городские центры — Александрию, Антиохию, Эфес, Коринф, Карфаген и, наконец, в самый Рим. Здесь новое учение усваивается средними слоями общества, зажиточным плебейством, вольноотпущенными, классами, практикующими торговлю и ремесло — занятия, не пользовавшиеся почетом. Секта, выросшая в эпоху Антонина Пия и Марка Аврелия в общеимперский союз церквей,

некоторое время сохраняла, с точки зрения римлян, привозный, чужестранный характер, но уже весьма рано ее руководящие круги начали проявлять тенденцию к завоеванию высших классов и даже придворных сфер (христианка Марция, близкая к римскому епископу Каллисту, — любовница императора Коммода, 180—192). Этими успехами и претензиями христианства и объясняется примирительная тенденция составителей новозаветных книг и редакторов канона (по мнению передового представителя критической теологии А. Гарнака, первое составление канона относится к 175 г.). Напомню, что в евангелиях есть даже попытка оправдания богатства (мытарь, т. е. откупщик налогов, Закхей получает прощение грехов за то, что отдает половину своего имущества бедным). Организация римской церкви с общеимперской тенденцией и составление канона имели самые губительные последствия для демократического направления раннего христианства: на практике господствующая церковь преследовала все попытки применения первоначальных революционно-демократических принципов, налагая на них клеймо еретического заблуждения; ревнители догмы старались истребить все документальные следы старого сектанства.

Эти усилия организаторов общеимперской церкви увенчались полным успехом. Официальная версия, выработанная во второй половине II в., водворилась на 18 столетий до нашего времени в качестве единственной традиции. Отсюда идет та фальшивая история христианства, где умалчивается о самых важных явлениях, где факты реальной действительности или закрыты легендой и мифом, или извращены до неузнаваемости.

История христианства должна быть радикально перестроена. Чтобы расчистить путь материалистической концепции истории христианства, необходимо сделать одну существенную предварительную работу, а именно, устранить ту тенденциозно построенную историю, которая навязана редакторами канона Нового завета и которая, как тяжелый блок, загораживает исследователю дорогу к непосредственным источникам. Иными словами, необходимо прежде всего дать историю возникновения христианской литературы.

Необходимо прежде всего опровергнуть теорию либеральной, рационалистической теологии, которая старалась спасти скелет традиционной истории христианства, превращая догматы, символы и мистические тезисы в исторические факты и подставляя к ним хронологические и географические даты. Этот методологический прием в корне неправилен. Рационалисты останавливаются на полдороге: они все еще не отвыкли рассматривать документы раннего христианства как произведения, возникшие под влиянием особого «религиозного» вдохновения. Историк-материалист видит в этих документах только литературное отражение действительной жизни. Поэтому он считает себя вправе поступать с ними, как со всяким другим историческим материалом; для него необязательны те имена, под которыми эти документы переданы, необязателен и тот порядок, в котором они поставлены традицией. Чтобы восстановить их действительное происхождение, их настоящую филиацию, необходимо применить к ним критико-аналитические методы, которыми пользуются история и литературоведение.

Многочисленные сочинения под заглавиями «Жизнь Иисуса» и «Новозаветная современность» («Neutestamentliche Zeitgeschichte») для науки имеют не больше цены, как если бы кто-нибудь вздумал изобразить историю Венеции по шекспировскому «Отелло» или историю Дании по «Гамлету». Историю христианства следует построить таким образом, чтобы не изолировать факт возникновения новой религии от судьбы Римской империи и античной культуры, а, напротив, включить идеологию христианства в умственную и моральную жизнь «языческого» общества. Христианские писатели II в., скрытые под анонимами и псевдонимами составители евангелий и посланий, Маркион и

Юстин — не только современники Антонина Пия и Марка Аврелия, Плутарха и Апулея, но и в известной степени единомышленники этих философски и религиозно настроенных «язычников», поскольку те и другие принадлежат к своеобразному «веку просвещения», последнему цветку античной культуры.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ НОВОЗАВЕТНОГО ХРИСТИАНСТВА

1. Ошибки рационалистической школы

Впервые исторический вопрос о возникновении и развитии христианства был поставлен реформаторами XVI в. — Эразмом и его учениками, Лютером, Меланхтоном, Кальвином. Они считали себя самих реставраторами первоначального «чистого христианства», исходя от представления о том, что церковь соблюдала заветы божественного учителя в течение первых трех веков. Постепенно протестантская критика становилась все смелее, восходила выше и выше вглубь времен; все более и более суживались под ее натиском хронологические рамки периода «чистого», не осложненного «языческими» примесями, христианства. Критика последующего за реформацией рационалистического века в лице деистов (в Англии — в начале XVIII в., в Германии — в первой половине XIX в.) ограничила период первоначального христианства одним I веком, эпохой проповеди самого Христа и его учеников; уже отцы церкви II и III вв. представлялись деистам схоластиками, виновниками нагромождения излишних и неправильных толкований. Но в то же самое время деизм, исходивший из рационалистических принципов, отрицавший начисто все чудесное, устранил догмат божественности Иисуса Христа.

Несмотря на это разрушение догматической системы, те протестанты, которые приняли принципы и методы рационализма, продолжали считать себя христианами. И странно! задача возвращения к идеальному, чистому зерну учения пережила веру в основные догматы христианства: для протестантов-рационалистов эта проблема обратилась в критический анализ новозаветных книг, как исторических источников раннего христианства. Они стараются выскоблить из евангелий все элементы чудесного, выбросить все легендарные черты, внесенные мифотворческой фантазией, выделить в виде прочного остатка только одни «достоверные» сведения об основателе или основателях религии.

Но этот «прочный остаток» — совершенно произвольное построение. Превращение мифологического образа божества Иисуса в «галилейского пророка» диктуется не достоверными историческими данными, а предвзятыми идеями и представлениями «критических» богословов. Искусственно созданный путем рационализации мифов и легенд образ земного Иисуса Христа не только не подтверждается историческими источниками, но прямо им противоречит.

То, что традиционная история приписывает последователям Иисуса, представляет также сплетение происшествий неправдоподобных. Каким образом учение галилейского пророка стало предметом широкой пропаганды? Каким образом он сам сделался предметом культа, возвысился на степень божества? Откуда появилась вера в воскресение из мертвых? Ведь от самого Иисуса не осталось ни единой строчки; при жизни он обращался к простецам, необразованным рыбакам и ремесленникам, которые в свою очередь не были способны что-либо записать. Очень скоро, через 5—6 лет, руководящая роль в распространении христианской религии переходит от апостолов, избранных самим Иисусом, к личности новой, также внезапно появляющейся из тумана времен, апостолу Павлу, человеку, который совершенно чужд палестинскому иудейству, представителю

иудейской диаспоры, которая находилась в свою очередь под сильным влиянием эллинистической культуры.

Согласно традиции, ап. Павел — главный, если не единственный, посредник между безвестно погибшим Иисусом и последующей христианской церковью. Что же сообщал он своим ученикам и почитателям? Нельзя не поразиться, что в «Посланиях» об Иисусе, его странствованиях и встречах, его притчах, беседах и проповедях не упоминается ни единым словом. Послания говорят вообще не о земном деятеле, речи которого еще недавно звучали, жгли сердца людей, а о божестве, принесшем себя в жертву за грешное человечество. В «Посланиях» приводится **не учение, проповеданное Христом, а учение о Христе**, о значении его искупительной жертвы, излагаемое самим автором «Посланий». Единственным фактом, относящимся к земному пребыванию Христа, в «Посланиях» может показаться его смерть на кресте, но и об этом событии говорится в таких выражениях, как будто это — космическое явление, безразличное в смысле географического места и исторического времени происшествия.

Как объяснить это несоответствие евангельского изображения жизни Иисуса с отвлеченным образом божественного Христа в «Посланиях», если принимать апостолов Петра и Павла за исторические лица? Почему спутники и ученики Иисуса ничего не передали Павлу о его земном странствовании? Вместо рассказа о живом общении с простым народом («блаженны нищие духом», «придите ко мне, все труждающиеся и обремененные») мы находим у того апостола, который обращается к язычникам, абстрактную проповедь о небожителе, имеющем в скором времени прийти во славе, причем его недавнее действительное появление на земле совершенно игнорируется. Как мог совершиться такой переворот в умах в столь короткий срок? Кто был автором этого превращения? Сам ли апостол Павел? Но тогда спрашивается, какое же вообще историческое значение имело явление Иисуса в Галилее, его речи, притчи, наконец, сама смерть его, как пророка, в Иерусалиме? Знали об этом лишь немногие, но и то, что они знали, скоро было позабыто.

Нельзя отстранить и другое недоумение. Если ап. Павел ничего не знал и не хотел знать о палестинских событиях, о притчах и поучениях, которыми очаровывал народные массы Иисус, о его спорах с иудейскими учеными, о совершавшихся им исцелениях, то спрашивается, каким образом сохранилась традиция обо всем этом, кто передал предания о речах и беседах составителям евангелий, возникших, как это должны признать все теологи, вне всякой связи с деятельностью ап. Павла?

Этим, однако, не исчерпаны все загадки: чудеса продолжают. Если принять рассказ «Деяний апостолов» за передачу подлинных исторических фактов и отождествить изображенного там Савла-Павла с автором «Посланий», то придется допустить, что деятельность этого пропагандиста христианского учения прошла в таком же нервически поспешном темпе, так же молниеносно, как разыгралась судьба Иисуса. Спустя какие-нибудь 10—15 лет после смерти пророка происходит его обожествление; во имя этого нового бога образуются в городах Сирии, Малой Азии, Македонии, Греции общины его почитателей; главный организатор пробегает огромные расстояния, пользуется морскими сообщениями, но также отхватывает большие концы пешком; он успевает побывать в больших центрах, каковы Дамаск, Антиохия, Эфес, Филиппы, Фессалоника, Коринф, но посещает также множество менее значительных пунктов, проникает в глухие, отдаленные от широкого обмена провинции вроде Ликаонии, Фригии, Галатии. В короткие дни, иногда как будто часы своего пребывания в разных городах и деревнях он успевает разгромить местные языческие культы, объявить всюду благую весть о спасителе, основать «общины святых», которые становятся продолжателями его просветительного

дела, создать целую иерархию духовных чинов; с этими своими учениками он потом находится в оживленной переписке.

Теологи заставили служить себе и географию. В историко-географическом атласе Putzger'a можно найти две карты, на которых отмечены маршруты путешествий ап. Павла. В сочинении Ad. Harnack'a «Mission und Ausbreitung des Christenthums» есть другого рода карты, где разными оттенками, различной степенью густоты краски показана большая или меньшая интенсивность распространения христианства. Первая из этих карт, составленная согласно датам «Деяний» и «Посланий», иллюстрирует цветущее положение христианских общин греческого Востока уже в 50-х и 60-х годах I в. Таким образом графически закреплены изумительные дела великого апостола. Но если все это верно, если ап. Павел в течение 15—20 лет положил основы христианской церкви, то после такого внезапного блестящего подъема непонятно катастрофическое падение христианства, исчезновение всех следов деятельности первых апостолов почти на целое столетие. Правда, некоторым объяснением такого сокрытия христианства под землей могут служить бурные события, заполняющие 70 лет от начала первого иудейского восстания в 66 г. до окончания третьего большого восстания в 135 г.; за это время должны были смолкнуть и спрятаться в подполье все иудейские секты, следовательно и христианство, как ни далеко оно успело отойти от правоверного иудаизма. Но все же остается непонятным, почему так-таки не слышно ни одного голоса из общин, основанных ап. Павлом? И затем, что случилось с документами раннего христианства, куда девались «Послания», где и как сохранялась в это время евангельская традиция?

Эти недоуменные вопросы приходится ставить потому, что, когда завеса приподнимается, когда появляются на сцену исторические деятели с определенными именами и хронологическими датами, в их сознании, в их кругозоре совсем нет тех фактов, которые образуют традиционную историю раннего христианства; и они не знают документов, повествующих об этой истории. В самом деле, около 150 г. выступает в Риме Юстин с обличениями язычников в невежестве, незнании религиозной истины, а иудеев — в злом искажении и сокрытии ее. Каковы его авторитеты? Перед Юстином довольно значительная литература, он упоминает о сочинениях, как ортодоксальных, так и еретических, излагающих христианское учение, но он не имеет никакого понятия о грандиозной деятельности ап. Павла, не слышал даже имени такого апостола. Опять нельзя не спросить, где же скрывались эти сочинения в течение более чем ста лет (60—170 гг. н. э.)? И не есть ли это отсутствие всяких сведений о них доказательство их позднего происхождения, возникновения их в самом II в.?

Очень близко к такому заключению подводит нас знаменитейший из представителей рационалистической протестантской теологии, Адольф Гарнак, в замечательной работе, написанной им под конец жизни (Ad. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 1921). Маркион был уроженцем понтийской Синопы, его деятельность на родине в Малой Азии относится к 30 годам II в., в Риме он действует в 139—55 гг. Гарнак, лучший знаток христианской литературы и великий мастер критического анализа, возвеличивает Маркиона, признавая его крупнейшим предшественником христианской церкви, инициатором идеи составления канона священных писаний Нового завета. В особую заслугу Маркиону Гарнак ставит восстановление имени и учения ап. Павла, который был забыт в христианских кругах; при помощи могучего таланта апостола Павла Маркион, по мнению германского теолога, возбудил заснувшую жизнь христианских общин середины II в., вывел их из оцепенения, можно сказать, спас христианство, готовое поникнуть и разложиться. Маркион своим оригинальным учением, своей горячей, настойчивой проповедью вызвал возражения противников, заставил их сплотиться для борьбы с ним, но именно в этой борьбе церковь закалилась, сложилась в сильную организацию, причем у

того же Маркиона она заимствовала его принципы, идеи, а также его средства пропаганды и документы, в том числе драгоценный текст «Посланий» ап. Павла. Не будь Маркиона, «Послания» ап. Павла погибли бы для потомства — вот заключение Гарнака. Нельзя не удивляться тонкой работе критического анализа, которую проделал Гарнак, разбирая деятельность Маркиона, впервые занявшегося составлением канона священных книг для основанной им общины: он обстоятельно показывает, как Маркион старался приспособить «Послания» апостола для оправдания своего оригинального толкования христианства, как Маркион поправлял оказавшийся в его руках текст, вычеркивал фразы и отдельные слова, то заменяя их другими выражениями, то делая дополнения. Добившись столь поразительных результатов в своем анализе, Гарнак не делает отсюда ожидаемого заключения. Признавая, что церковь потом получила в свои руки «Послания» исключительно через посредство маркионовой школы, он не задает вопроса о том, каким образом «Послания» ап. Павла очутились в распоряжении Маркиона. Казалось бы, полная неизвестность более раннего существования «Посланий» должна была навести на мысль, что письма ап. Павла зародились в какой-то среде, близкой по духу, по складу идей к мировоззрению Маркиона, и даже недалеко от него по времени своего происхождения. Возникает естественно вопрос: не был ли апостол Павел предшественником или даже учителем Маркиона, и не написаны ли «Послания» всего за 10—20 лет до выступления самого Маркиона в Риме, т. е. не раньше 120—130 гг.? Не есть ли имя ап. Павла литературный псевдоним?

Гарнак только подводит нас к такому заключению, но сам его не делает. Он не решается отринуть историчность ап. Павла, принадлежность апостола к 40-м и 50-м годам I в. Это опрокинуло бы все построение его истории христианской догмы, которое составляло главную работу его жизни. Не мог он решиться на такое заключение и как сторонник рационалистического метода в истолковании новозаветных книг. Рационалист хочет в основе всякого рассказа о чуде видеть непременно какое-то реальное зерно, позади всякой легенды предполагать какой-то исторический факт, который дал толчок мифотворчеству. Но приверженцы этого метода глубоко заблуждаются, думая, что легенда начинается с реальности, весть о которой постепенно обрастает фантастическими добавлениями. Мифы составляют результат теософских построений и работы художественного творчества. В дальнейшем мне придется не раз отметить характерные литературные приемы новозаветных писателей. Они во всяком случае далеки от того, чтобы пересказывать какие-либо реальные события по неясным слухам, по народным преданиям. Поэтому рационалисты ошибочно полагают, что при анализе мифа можно отстранить общую концепцию сказания и воспользоваться отдельными подробностями, из которых оно составлено, что можно поэзию легенды перевести на прозу обыденности.

Я приведу только один пример для иллюстрации своей мысли о непригодности метода прямого реального истолкования исторических и географических дат, встречающихся в евангелиях. Христианская проповедь, по рассказам евангелий, началась в Галилее; Иисус был по происхождению галилеянин. Вплоть до наших дней теологи бьются над выяснением вопроса: почему именно Галилея оказалась колыбелью христианства? Высказывались догадки, что в этой, хотя и незначительной, провинции существовала сильно развитая религиозная оппозиция, имелись сектантские направления, из которых и могла вырасти христианская проповедь. Много говорилось и о том, что евангелисты проявили близкое знакомство с характером галилейской местности, с бытом страны, что они сумели передать *couleur locale* Галилеи. Историк, присматриваясь внимательно к документам, однако, должен обратить внимание на то, что Галилея появляется в евангелиях в силу таких соображений и по таким поводам, которые нельзя не признать случайными. Притом в трактовании мотива происхождения Иисуса из Галилеи можно

отметить известную эволюцию: один евангелист заимствует этот мотив у другого, но каждый дает ему свое особое толкование.

Первый евангелист еще ничего не знает о галилейском происхождении родителей Иисуса. Рассказав о рождении в Вифлееме, о бегстве в Египет и о возвращении Иосифа с Марией и младенцем «в землю Израилеву», он продолжает: «услышав, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, (Иосиф) убоился туда итти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и пришедши поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется сказанное через пророков, что он Назореем назовется» (Мтф. II, 22—23). Для второго евангелиста происхождение Иисуса из Назарета Галилейского (1,9) и даже его профессия — плотничество (VI, 3) — есть несомненный факт (о рождении Иисуса, детстве и жизни, предшествующей выступлению в Капернауме, в евангелии от Марка вообще не упоминается). У второго евангелиста оказалось еще новое основание привести жизнь и деятельность Иисуса в связь с Галилеей и особенно с «Галилейским морем» (т. е. Генисаретским озером): дело идет о призвании апостолов. «Проходя близ моря Галилейского, увидел (Иисус) Симона и Андрея, брата его, закидывающего сети в море, ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за мною, и я сделаю, что вы будете ловцами человеков (ἀλιεῖς ἀνθρώπων)». Таким же образом он привлекает двух других рыболовов, Иоанна и Иакова, сыновей Зсведеевых (Мк. I, 15—20).

Итак, Галилея появляется у первого евангелиста в результате его соображения о созвучности Назорея с Назаретом, а у второго — под влиянием метафоры «рыболовы — ловцы человеков». Этот литературный оборот, который, к слову сказать, встречается у Лукиана, очень понравился второму евангелисту: он развил данный мотив в целом ряде эпизодов: апостолы не покидают своего первоначального ремесла; Иисус проводит большую часть времени в лодке; с лодки (а не с горы, как в первом евангелии) он говорит народу проповеди и притчи (между прочим, притчу о сеятеле); беспрерывно переезжает он с одного берега на другой; на «море» совершаются чудеса: Иисус ходит по воде (VI, 48—49), утишает бурю (IV, 38—41). Нельзя не заметить, что из этих «озерных» рассказов, составляющих особенность евангелия от Марка, и получилась та картина странствования Христа по «идиллической» Галилее, которая потом очаровывала всех составителей «Жизни Иисуса». О близком знакомстве автора с Галилеей после рассказа о страшной буре на маленьком озере, где с одного берега виден другой, говорить не приходится.

Третий евангелист настолько уверен в галилейском происхождении Иисуса, что считает нужным обстоятельно оправдать рождение его в иудейском Вифлееме. Составителю евангелия от Луки, очень заинтересованному определением исторических дат, принадлежит сложная конструкция о том, что назаретянин Иосиф вследствие своего происхождения из рода Давидова должен был с Марией отправиться в Вифлеем, город Давидов, когда вышел приказ римского наместника Квириния о переписи населения (Лк. II, 4).

Что касается четвертого евангелиста, то, как известно, его оригинальностью является рассказ о первом чуде Иисуса, совершенном в Кане **галилейской**. Вообще странствование Иисуса по Галилее в евангелии от Иоанна мотивируется тем, что итти в Иудею было опасно, потому что иудеи хотели убить его (Ио. VII, 1). Но у этого евангелиста нет ничего похожего на то увлечение Галилеей, которое мы находим у автора второго евангелия; напротив, он считает уместным вставить в свой рассказ отзыв правоверного иудея Нафанаила: «из Назарета может ли быть что доброе?» (Ио. I, 46).

Тут перед нами проходят ясно приемы литературного творчества и литературного изобретения. Никакими преданиями о Галилее, о Назарете авторы евангелий не

располагали: они сами, камень за камнем, возвели все здание той части мистической биографии Иисуса, которую последующая теологическая наука назвала «галилейским периодом» деятельности пророка. Почему и каким образом Галилея вступила в круг зрения составителей мистической биографии, это — другой вопрос, на котором стоит отдельно остановиться; но он уже перестает быть исторической проблемой.

2. Проблема возникновения раннехристианской литературы

Наиболее выдающиеся из новейших критиков, продолжавших дело, начатое Давидом Штраусом, суть следующие: английский публицист Дж. Робертсон, американский пуританин, профессор математики Уильям Бенжамен Смит, польский археолог-коллекционер Андрей Немоевский, голландский ученый, представитель радикальной секты, Абрахам Дирк Ломан, германский историк культуры М. Фридлиндер, германский неохристианский философ Артур Дреус. К ним можно присоединить английского этнолога и фольклориста Джемса Фрэзера и германского ассириолога П. Иензена, которые выяснили аналогичные христианству идеи нисхождения бога на землю, искупительной жертвы и т. п. у языческих народов и во времена, предшествующие христианству.

Названные ученые подвергли новому, более широкому анализу центральные легенды христианства. В то время как их предшественники, рационалисты, занимались толкованием тех дат, которые заключены в новозаветных сочинениях, представители новой школы перенесли центр тяжести исследования на вопрос о составлении самих сочинений; они пришли к тому заключению, что «Евангелия» и «Послания» — происхождения позднего. Они показали всю неправильность представления о моментальном, молниеподобном возникновении христианства, о том, что сразу образовалось какое-то основное зерно чистого христианского учения, которое потом стало обрастать легендарными, «апокрифическими» дополнениями и искажаться под влиянием всякого рода отклонений. Они показали, что христианское учение выросло постепенно в виде наслоений из иудейской реформации и иудейского сектантства, под влиянием греческой, персидской и индийской религиозной философии. Хотя между последователями новой школы наблюдаются большие расхождения во взглядах и толкованиях, они все-таки сходятся в одном общем заключении, что христианство Нового завета не есть народная религия, а, напротив, создание ученого творчества. В частности, Фридлиндер и Дреус считают, что главной лабораторией, где вырабатывалась религиозная философия христианства, были круги **иудейского и греческого гностицизма**, который дал таких выдающихся мыслителей, как Филон в I в., Василид, Валентин, Маркион во II в. По мнению этих исследователей, на гностицизм надо смотреть не как на отклонение от более раннего чистого христианства, а как на настоящую колыбель христианского учения, где формировалось представление о боге или сыне божием, нисходящем с небес для спасения рода человеческого.

При всем моем уважении к замечательным работам названных исследователей мне приходится отметить у них все же некоторые недостатки, незаконченность их критики: в упрек представителям новой школы можно поставить прежде всего то, что они все еще находятся в кругу теологического способа рассуждения. Им не приходит в голову перенести новозаветные книги в рамки одновременной светской литературы, поставить евангелия и послания в параллель с такими писателями II в., как Плутарх, Арриан, Апулей, Марк Аврелий. Еще по отношению к книгам апокрифическим вроде евангелия Петра или «Деяний Фомы» допускается влияние греческой тератологии, сказаний о фантастических странствованиях, чудесных видениях и превращениях. Но к сочинениям, принятым в канон, до сих пор не решались применять методы литературоведения: в такой мере они кажутся отгороженными от внецерковных, светских мотивов, застрахованными

от каких-либо романических оборотов. Надо, однако, заметить, что, как ни сурова была цензура составителей канона, как ни много было выброшено красочных эпизодов и деталей, все же остались картины, сравнения и т. п., которые носят характерные черты чисто литературного происхождения. Особенно интересны те места, которые оказываются униками того или другого евангелия: например, сцены с рыбаками у Генисаретского озера (у Марка), встреча воскресшего Иисуса с не узнающими его учениками в Эммаусе (у Луки), брак в Кане Галилейской и беседа у колодца Иисуса и самарянки (у Иоанна). Это ли не признаки тонкого литературного мастерства!

Другой недостаток теологов и философов новой школы состоит в том, что они оперируют слишком общими, иногда абстрактными данными, не обращают внимания на те индивидуальные черты и моменты, которые присущи рассказам евангелия и наставлениям посланий. Теология в этом отношении из одной крайности перекинулась в другую. Старая школа настаивала на единственности, исключительном характере личностей основателей христианской церкви, на независимости их учения, их деятельности от окружающей среды — от предшествующей подготовки. Новая школа стала выдвигать, напротив, общечеловеческие, общенациональные черты и мотивы в христианстве, показав, что идея явления спасителя мира, идея искупительной жертвы, идея приближения конца мира и суда божия на земле очень стары и принадлежат чуть ли не всем народам и эпохам. Мы обязаны ученым новой школы целым рядом открытий, очень важных для понимания эволюции религии. Мы знаем теперь, что религиозная фантазия вращается в пределах немногих, всюду повторяющихся образов и мотивов, мы могли убедиться, что религиозная психология вызывала во все времена одинаковые видения и ожидания, религиозная фантазия оперировала всюду одними и теми же методами и приемами. Не сказано ли этим все для объяснения факта возникновения христианства, как церкви и как системы учения? Новейшие критики объяснили нам, из каких элементов сложилась христианская доктрина и построилась христианская организация; но по-прежнему остается неясным, в какой момент и почему эти элементы соединились в одно целое. Исследователи показали, что образ Христа есть символический миф, находящий себе аналогию в сказаниях многих других культурных и некультурных народов и коренящийся в очень старинных представлениях. Но они не решили загадки о том, благодаря чему общераспространенный символ вдруг сделался столь активной силой, вопрос о том, как могло случиться, что религиозный образ, зародившийся в иудейской среде, выйдя из нее и вступив в среду греко-римскую, зажег могущественное религиозное движение. Не решили они, далее, того вопроса, при каких обстоятельствах появилась в обработке неизвестных авторов та своеобразная форма основного мифа, которая обеспечила ему существование почти на два тысячелетия. Для того чтобы не оставалось действительно ничего чудесного в истории, надо проникнуть в туман, окутывающий происхождение новозаветных сочинений, выяснить особенности исторического момента, с которым связано непосредственно их возникновение.

Пусть в новозаветных образах много общечеловеческого, пусть это общее, одинаковое для различных времен и народов, преобладает над местным, преходящим, индивидуальным! Но если для этнолога и социолога важны аналогии, черты сходства, то историк по преимуществу интересуется различиями, конкретностями. Перед нами — три создания религиозной фантазии азиатско-европейского мира: Будда, Христос и Митра. Как характерны различия в их судьбе! Митра вообще недолго прожил — не более трех — четырех веков. Будда и Христос живы до сих пор, но каждый из них остался в своей области, не смог проникнуть в круг господства другого. Они даже и не соперничали друг с другом; каждый расположился в своем культурно-географическом районе и не пошел за его пределы, потому что каждый отвечал своему народному гению, над образом каждого

из них работала своя особая интеллигенция, своя особая литературная и философская школа.

Допустим, что идея божественного посредника, спасителя мира, заступника перед богом за людей, идея бога-страдальца — очень древнего происхождения и охватывает весь земной шар. Но, для того чтобы стать христианской, эта идея должна была фиксироваться в пространстве и времени. **Христианство** в том виде, как оно выступило во II в., **начинается с историзации Христа**, с признания его исторической личностью, с фиксации географической и хронологической даты его появления: в Палестине, в правление Тиберия, во время прокуратуры Понтия Пилата. Не даром эти даты поставлены были потом в символ веры. Историзация мифа о Христе стала основой христианства. Но спрашивается: кто совершил этот шаг, кто были авторы историзации?

Ни Смит, ни Немоевский, ни Дреус этого вопроса не ставят. Был только один теолог, в моих глазах проницательнейший из всех, теперь почти забытый, — Бруно Бауэр (1804—1882), который поставил вопрос на реальную историческую и историко-литературную почву. Я разумею его последнюю работу «Christus und die Casaren», вышедшую в 1877 г. Тогда еще не были известны многие документы переходной эпохи от иудейства к христианству, которые принадлежат I в. н. э. (как то: апокалипсы Еноха и Моисея, учение 12 апостолов, апокрифические евангелия и деяния апостольские, оды Соломона и т. п.) и косвенно свидетельствуют о позднем происхождении новозаветных сочинений. Поэтому Бруно Бауэр еще не мог решиться оторвать совсем евангелия и послания от I в. н. э. Он искал влияния на составление новозаветных сочинений таких писателей, как Сенека и Лукан, не обращаясь к Плутарху, Апулею. Несмотря на это, он все же сделал чрезвычайно важные открытия и дал методологические указания для изучения раннего христианства.

Бруно Бауэр первый оказал большое внимание вопросу о литературных заимствованиях, произведенных авторами евангелий и посланий, показал, как широко пользовались они сочинениями греческих и римских писателей. Некоторые из его наблюдений прямо поразительны. Так например, слова Христа в обращении к хлопотливой Марфе и в пользу безмолвно внимающей учителю Марии: *ενοχ δέ εστι χρεία* (Лк. X, 42), — буквальное повторение выражения Сенеки. Или еще: слова апостола Петра перед судом иерусалимской иерархии: *λειθάρχειν θεω μαλλον η ανθρωποις* («Деяния», IV, 19), — заимствование из Платоновой «Апологии Сократа». Очень интересно замечание Бр. Бауэра о том, что способ исцеления слепых, применяемый Иисусом, согласно рассказу Маркова евангелия, вполне совпадает с приемами чудотворных действий Веспасиана во время его пребывания на Востоке. Далее важно указание Бауэра на то, что выражение *σωτηρ της οκουμένης* (спаситель мира) есть изобретение Нерона, который под этим титулом фигурирует на монетах. Я привожу лишь немногие примеры из многочисленных сближений, сделанных Бауэром, но их достаточно, чтобы показать важность применяемого им метода (в этом направлении работу Бр. Бауэра продолжал Deissmann, *Licht vom Osten*, 1908, к сожалению, далеко не располагавший широтой кругозора Бауэра).

Общее заключение, к которому приходит Бр. Бауэр, состоит в том, что евангелия и послания не имеют ничего общего с Палестиной, что они возникли в греко-римской среде, что авторами их были лица, вращавшиеся в литературных кругах Рима и Александрии. Новейшие исследователи, Робертсон, Смит, Дреус, как бы забыли об этом важнейшем указании Бауэра. По моему мнению, надо вернуться к его методу, надо отыскать место новозаветных книг в ряду сочинений мировой литературы, рассмотреть их в кругу чтения греко-римского общества.

Надо отказаться от истории современности евангельского Иисуса. Вместо этой призрачной цели следует поставить себе реальную задачу, следует заняться историей того века, когда возникли евангелия, и характеристикой той обстановки, той культурной и литературной среды, где возникли эти произведения; только из исследования этого окружения можно будет понять образы, в них нарисованные. Для такой истории могло бы остаться прежнее название «новозаветная современность». Но это будет характеристика не той эпохи, которая жила в воображении авторов, а той эпохи и того мировоззрения, которые были современными самим авторам.

Критический анализ новозаветных книг с точки зрения исторической достоверности заключенного в них материала показывает, что они не могут дать никаких подлинных известий о религиозном движении I в. Из молчания одних источников (Иосиф Флавий, Филон, античные авторы), из ошибок других («Евангелий», «Деяний») мы вправе заключить, что в I в. не было налицо тех учений, которые впоследствии составляли сущность христианства; в Палестине во всяком случае не происходило подготовки последующей организации христианской церкви. Исторический фон в евангелиях и деяниях — обманчивое видение: это — конструкции авторов, живших во II в. К этой мысли, конечно, очень трудно привыкнуть, трудно освободиться от наваждения традиционной истории, но это необходимо сделать с полной решительностью, раз навсегда. Что же мы поставим на место условной палестинской истории христианства? Где мы будем искать корни христианства? И как мы объясним происхождение самой фикции о палестинском возникновении христианства?

Американский исследователь Уильям Бенжамен Смит, пуританин, профессор математики и в то же самое время тонкий, остроумный, критически мыслящий теолог, пытался извлечь из новозаветных книг все, что возможно, для реконструкции раннего периода развития христианства. В первой своей работе, вышедшей с предисловием P. W. Schmiedel («Der vorchristliche Jesus», 1906), он развил оригинальную теорию, основной тезис которой виден уже из заглавия его книги. Приемы анализа этого писателя, работавшего совершенно независимо от германской и вообще европейской науки, очень интересны.

Смит заметил прежде всего то противоречие, которое у автора «Деяний» постоянно обнаруживается между общей тенденцией и приводимыми им отдельными фактами. Составителю «Деяний апостолов» хочется показать, что пропаганда христианства шла из одного центра — Иерусалима, а между тем у него все время появляются данные, указывающие на то, что эта пропаганда исходила из нескольких фокусов. Апостолы и проповедники — Филипп, Павел, Варнава, куда ни придут — в Самарию, на о. Кипр, в Эфес, — везде встречают или сочувствующих, которые знают уже о господе Иисусе Христе, или соперников, которые излагают то же самое учение, но в форме, несколько отступающей от апостольской. Среди этих предшественников апостольской проповеди особенно замечателен Аполлос («Деяния», XVIII, 24—28), иудей родом из Александрии, приезжающий в Эфес. Ему дана превосходная аттестация: он красноречив и очень сведущ в писании, горит одушевлением и рвется к преподаванию и пророчеству; он и учит правильно об Иисусе, но не знает еще всего полного вероучения; его знания в этой области останавливаются на крещении иоанновом. По счастью, в эфесской синагоге находятся два лица, Акилас и Прискилла, которые знакомы с истинным учением во всей его полноте; они сообщают Аполлосу нужные сведения, и он так быстро усваивает правильную доктрину, что эфесская братия находит возможным командировать его для пропаганды в Ахайю. Замечательно заключение этого эпизода. Аполлос, вооруженный новыми решительными аргументами, обличает иудеев, доказывая из писания, что Иисус есть Христос (ἐπιδεικνύς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν).

Смит делает из этого и подобных ему рассказов и выражений очень важные выводы. Τα περί Ἰησοῦ или τα περί χριστοῦ, по его мнению, не что иное, как учение о Иисусе, духовном главе религиозных общин, лице небесном или божественном, учение, которое существовало еще до появления христианской пропаганды (отсюда новый термин, предложенный Смитом, — «дохристианский Иисус»). Иисус и Христос — два разных образа и понятия: вера в Иисуса старше веры в Христа; Христос присоединен к первоначальному Иисусу, отождествлен с ним. Под именем Иисуса, по мнению Смита, с самого начала разумелся не человек, а божество. Подтверждение своей мысли Смит находит в некоторых случайно сохранившихся обрывочных памятниках. Таков, например, гимн наассенов, сирийской секты, приводимый богословом III в. Ипполитом, но относящийся к старинным, дохристианским временам; согласно гимну, Иисус просит своего божественного отца послать его на землю для спасения людей: «Я хочу проложить путь через зоны, открыть все мистерии, открыть все, что было утаено из твоего священного пути, все это я хочу открыть именем познания». Смит ссылается еще на так наз. парижский папирус, относящийся к IV в. н. э., где содержится формула заклинания именем «бога евреев Иисуса» (κατα του θεου των Ἑβραίων Ἰησου).

Свое общее заключение Смит выражает в следующих словах: «ни одна аргументация, на какой бы высокой философский авторитет она ни опиралась, ни одна конструкция, как бы она ни была продумана и логически обоснована, как бы ни были прекрасны воодушевляющие ее чувства и намерения, раз только это будет попытка вывести христианство из деятельности **человека**, не выдержит испытания; она неизбежно потерпит поражение». Для Смита, человека верующего, не сходящего с почвы христианства, Иисус есть божество, которое никогда не принимало человеческого образа. Несколько лет спустя после выхода в свет первого своего сочинения Смит, отвечая своим противникам, написал новую работу, которой придал демонстративно заглавие «Ессе Deus» (в противоположность евангелическому «ессе homo»). Смит предполагает, что христианству, религии почитания Христа, предшествовал **иисусизм**, религия почитания Иисуса; это вероучение он в свою очередь возводит к эпохе Хасмонеев (за 100 лет до н. э.). Помимо этой гипотезы, которую можно, конечно, оспаривать, но которая во всяком случае открывает глубокую перспективу в искании предшественников христианства, важны еще следующие положения, развитые в первом исследовании Смита: 1) что христианство исходит не от одного центра и не от одной определенной личности, жившей в момент, обозначенный евангелиями, что было несколько фокусов, где параллельно развивались христианские идеи; 2) что христианство развивалось постепенно из ряда последовательных наслоений. Для историка очень важна уверенность Смита в том, что никакого **палестинского христианства не было**, что рассказ первых глав «Деяний» о Первоначальной иерусалимской общине и об основании христианских общин других стран разбежавшимися в разные концы света иерусалимитами есть искусственная конструкция автора «Деяний».

Смит показал себя очень смелым, свободным от предрассудков теологом, но он все-таки не пошел дальше чисто теологического исследования. Он не проявил вовсе исторического интереса к вопросу о времени и обстоятельствах возникновения новозаветных сочинений. То же самое можно сказать об А. Дреусе. Оба они выяснили тот факт в развитии религиозной мысли, что раньше и независимо от представления о Христе-человеке появилось учение о божественности его. Но они не дали объяснения того, как христианство перешло в новую, окончательную стадию своего развития, как возникло представление о земной жизни Иисуса Христа, когда и под влиянием каких обстоятельств абстрактное понятие приняло реальные исторические очертания. Иначе говоря, они оставили нерешенным вопрос о том, когда и почему появился христианский мессианизм, идея воплощения сына божия, его страдания, смерти и воскресения.

Для ответа на этот вопрос постараемся разыскать предшественников новозаветного христианства.

3. «Учение 12 апостолов»

Согласно терминологии, которая выработалась в теологической науке, период от ап. Павла до Юстина (60—150 гг. н. э.) принято называть веком «мужей апостольских», *patrum apostolicorum*. К этой эпохе относят следующие сочинения: «Послание ап. Варнавы», 2 «Послания» Климента Римского, «Пастырь» Гермы, «Учение 12 апостолов» и «Письмо к Диогнету» (находящееся среди сочинений Юстина, но явно ему не принадлежащее). Теологи видят в авторах этих работ **преемников** тех апостолов, которые были непосредственными учениками Христа (со включением в число последних Павла). Представителей теологической науки, однако, всегда смущало то обстоятельство, что у этих наследников апостольской поры так мало евангельского и апостольского, совершенно отсутствует какое-либо упоминание о земной жизни Иисуса Христа, забыты все догматологические и моралистические уроки Павла. Для историков, относящих послания и евангелия ко II в. н. э., молчание мужей апостольских, их незнакомство с новозаветными книгами вполне понятно, и сами предполагаемые преемники апостолов представляются в совершенно иной перспективе: они — не наследники великих основоположников христианства, не исполнители заветов, изложенных в евангелиях и посланиях», а **предшественники**, подготовители новозаветного христианства.

Очень характерна судьба, которую испытали сочинения мужей апостольских в последующие периоды церковной истории. После образования канона они были забыты, больше того — подверглись опале. Евсевий, писавший в первой половине IV в. и приводивший в порядок церковную традицию, противопоставляет их каноническим книгам в качестве *αντιλεγομενα νόθα*, т. е. сочинений, вызывающих возражения, как бы незаконных детей в церковной семье; ортодоксальным историкам они представлялись неудачными, поскольку отражали такую стадию религиозного развития, в которой не было христологии, не было догматов, положенных в основу Нового завета. Сочинения мужей апостольских были признаны «незаконнорожденными детьми», тогда как на самом деле они были законными родителями новозаветного христианства, родителями, все несчастье которых состояло в том, что дети от них отвернулись. Тем большую ценность представляют они для исторического исследования.

В 1883 г. архиепископ никомидийский Вриенний опубликовал найденный им в библиотеке иерусалимитского монастыря в Константинополе текст, носивший заглавие: *Διδαχη των δώδεκα ἀποστόλων*. Для теологической науки это было событием первостепенной важности. Об этом небольшом сочинении старинной церковной литературы знали лишь по цитатам Климента александрийского (начала III в.), по кратким замечаниям историка Евсевия и епископа александрийского Афанасия, деятелей IV в.; знали еще то, что «Учение 12 апостолов» применялось в качестве катехизиса в церковных школах восточных, особенно в Египте. Заманчиво и многообещающе звучало само заглавие. Но никто из ученых конца XIX в. не подозревал, каково по-настоящему содержание этого произведения; никто не мог ожидать, что открытие прольет столь яркий свет на бытовые порядки и религиозное настроение ранних христианских общин.

Говоря правду, новооткрытая «Дидахе» была бы способна опрокинуть все здание истории первоначального христианства, возведенное усилиями рационалистической теологии; таким *quasi*-историческим творениям XIX в., как «Жизнь Иисуса» и «Новозаветная современность», она наносила удар еще более сильный, чем было разоблачение

христианской мифологии, произведенное Штраусом и его продолжателями. Ведь «Дидахе» как нельзя более ясно показывает, что учение об Иисусе Христе, сыне божием, о его нисхождении на землю, смерти на кресте и воскресении из мертвых было чуждо ранней церкви, что вначале был период, который можно назвать **христианством без Христа**. На самом деле, однако, никакой катастрофы в науке не произошло. Традиционные теории, сложившиеся под внушением канонических евангелий и посланий, т. е. конструкций христианства позднейшего, оказались сильнее самых подлинных фактов и свидетельств христианской старины. Вместо того, чтобы поставить «Дидахе» на почетное место в начале эволюции христианских идей и соответственно передвинуть, перегруппировать сочинения, которые до тех пор считались первоначальными документами христианства, теологи втиснули «Учение 12 апостолов» в середину традиционной схемы, поместили где-то между Павлом и Юстином и таким образом осушили его на существование темное и незначительное.

Через три года после опубликования Вриеннием «Дидахе» появилось обработанное Гарнаком издание греческого текста с немецким переводом, обширным введением и подробными комментариями (в «*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, II, 1—2, 1886). Это типичная работа необычайно основательного и добросовестного автора, не имевшего себе равного по учености в Германии. Гарнак исследовал документ до последних мелочей, отыскивал всевозможные параллели в новозаветных книгах и у отцов церкви, отметил сходство и различия с источниками предшествующими, современными и последующими. Но основной смысл «Учения 12 апостолов» остался ему непонятным. Чутье подсказывало ему все время, что он имеет дело с документом очень старинным; иной обычай, иное выражение молитвы ему кажутся глубоко древними (*uralt*), вызывают в нем восторг и умиление, заставляют ставить восклицательный знак. Но теория отводит его от этих впечатлений, извращает картину, которую он видит собственными глазами. Будучи связан традиционным представлением об Иисусе Христе и ап. Павле, он объясняет все черты сходства «Дидахе» с евангелиями тем, что автор «Учения» **сделал заимствования** из новозаветных книг; очень серьезно обсуждает он вопрос, взята ли такая-то цитата из Матфея или Луки. Его только удивляет, почему же автор «Дидахе» ни единым словом не обмолвился о крестной смерти Иисуса Христа, почему нет в «Учении» никаких следов проповеди и учения ап. Павла. Не чувствуя себя с силах разрешить эту загадку, Гарнак колеблется и в определении хронологической даты «Дидахе»: то ему кажется, что, ввиду архаичности упомянутых в ней обычаев, ее надо отнести к I в., к годам 85—100, то он склоняется к датированию значительно более позднему, к эпохе 140—165 гг. И в конце концов, не умея приютить документ, отдавая его на волю ветров, Гарнак обесценивает произведение старины.

Нам надо попытаться взглянуть на «Дидахе» независимо от теологических предпосылок и предвзятостей, как бы мы отнесли к любому «светскому» произведению, постараться вывести из самого содержания заключение о времени его выхода в свет и о его положении среди других произведений ранне-христианской литературы.

Прежде всего поражает заголовок, где обозначен круг читателей или слушателей, к которым обращается автор: «Учение господне, чрез 12 апостолов преподанное народам (*εθνέσιν*)». Замечательно, что Иисус Христос не упомянут, как установитель или возвеститель правильного учения; оно возвещается от лица господя, а под этим именем (*χύριος*) разумеется ни кто иной, как сам бог всевышний. Отсюда ясно, что под апостолами, служащими в качестве посредников в объявлении воли божией, разумеются не апостолы христовы, Христом нарочито избранные, а апостолы вообще, вестники божии, как бы его ангелы на земле. Двухтысячелетняя традиция приучила нас ставить «апостолов» в зависимость от Христа, который избрал вестников и обозначил их миссию.

«Дидахе» показывает нам, что старинной церкви это представление чуждо, что было время, когда апостолами назывались не чьи-либо посланцы или ученики, а самостоятельные пророки и проповедники, сами авторы и инициаторы излагаемого учения. Выражение εθνεςι, стоящее в заголовке, Гарнак объясняет так: автор обращается к верным, истинным христианам (vollburtige Christen), «народы» же надо понимать в духовном смысле, в значении «племени божия». Мне кажется, что германский ученый заблуждается: нет никакого основания давать такое ухищренное толкование, мы вправе брать слово εθνεςι в прямом, буквальном смысле. По всему дальнейшему изложению видно, что составитель руководства сразу выходит за пределы национальности и государства, как бы объявляет во всеуслышание манифест, обращенный ко всему человечеству.

Автор «Дидахе» остается все время верен идее, выраженной в заглавии. Он излагает наставления и правила, высказанные и предписанные самим господом, небесным властителем; он знает только χυριου ευαγγελιον, χυριου εντολας εκκλησιαν. Приведя изречение «не давайте святыни псам», он прибавляет: «так сказал сам господь». Последовательно проводит он свою внациональную, космополитическую точку зрения. Нигде не упомянуто о противоположности между иудеями и язычниками. Иудейство, Ветхий завет вообще ни разу не названы, хотя в «Дидахе» воспроизводятся многие учреждения и обычаи староиудейские. Там, где автору приходится отметить отступления от прежнего обычая, он опять не упоминает имени иудейства, а применяет к старообрядцам условный термин — «лицемеры».

Ни по содержанию, ни по форме «Дидахе» не похожа на новозаветные послания: ее темы и способы их изложения гораздо более примитивны. В «Учении» нет никаких догматологических рассуждений, нет толкований старинных пророчеств; автор идет прямо к делу, говорит языком простым и отчетливым, всякому понятным, по временам наивно-практическим; тон его задушевный, он любит обращаться к читателю или слушателю со словами «дитя мое».

«Дидахе» начинается сразу с моралистических предписаний: «1,1. Есть два пути, один путь жизни, другой путь смерти, и разница между двумя путями велика». Затем, в качестве пути жизни излагаются новые заповеди господни, которые должны заступить место Декалога, скрижалей завета, данных в свое время избранному народу божию. В некоторых выражениях «Дидахе» мы находим большую близость к моральным заветам Иисуса Христа, особенно тем, которые изложены в нагорной проповеди. Я приведу несколько параграфов (1, 2—6), подчеркнув те варианты, которых нет в евангелии: **Путь жизни состоит в следующем:** во-первых, ты должен любить бога, сотворившего тебя, во-вторых, любить ближнего, как самого себя; не делай другому того, что не хотел бы, чтобы делали тебе. **А о том, с какою речью обращаться к другим людям, учение (διδαχη) говорит следующее:** благословляйте тех, кто обижает вас, молитесь за врагов своих, поститесь за тех, кто преследует вас; ибо что за заслуга любить только те, кто вас любит, так ведь и язычники поступают, вы же любите тех, кто вас ненавидит, **тогда у вас и врагов не будет. Воздерживайся от телесных и плотских вожелений.** Если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему другую, и будь совершенен; если кто пригласит тебя пройти с ним одну милю, пройди с ним две; если кто возьмет у тебя что-нибудь твое, не требуй назад, **да ведь ты и не сможешь получить.** Всякому просящему давай и не требуй назад; **ибо всем отец хочет подать из тех благ, что кому приходится.** Блажен тот, кто дает **согласно завету (εντολη);** на нем нет вины; **если кто берет по нужде, он без вины; но у кого нет нужды, тот должен дать ответ, почему он взял и для какой цели.** Взятый под стражу, **он должен будет объяснить, что сделал,** и не выйдет он на свободу, пока не

заплатит до последнего кодранта. **Но есть и такое изречение: пусть увлажнится потом милостыня в руке твоей, пока не узнаешь, кому даешь».**

Если Гарнак считает изложение заповедей в «Дидахе» заимствованием из евангелия (главным образом матфеева), то для меня, напротив, нет сомнения в том, что евангельская формулировка — позднейшая, что она представляет сокращение и обработку правил и выражений, заимствованных из «Дидахе» или какого-либо источника, одновременного и параллельного с «Дидахе». Нельзя не видеть большей примитивности, непосредственности в моральном мировоззрении автора «Дидахе». Какой, например, житейской наивностью звучит прибавка к заповеди «любить ненавидящих тебя»: **«тогда ведь у вас и врагов не будет!»** — или еще прибавка к заповеди «не требовать назад то, что у тебя взято»: «потому что ведь все равно не получишь!» В сравнении с такой бытовой откровенностью евангелист показал себя автором более искусным, с более строгим морально-эстетическим вкусом и выбором: он нашел подобного рода соображения недостаточно возвышенными и не поместил их в своем изложении. В решении вопроса о том, считать ли правила и предписания «Дидахе» заимствованиями из евангелий или наоборот, сталкиваются два метода — теологический и светско-исторический. В евангелиях заветы любви и смирения вложены в уста Иисуса Христа, они составляют то новое слово, ради возвещения которого он воплотился и появился среди людей. Составитель «Дидахе» излагает моральное учение в той уверенности, что он сам правильно усвоил *χριστου εντολη*, завет господина. Теолог заранее считает формулы евангелия, как книги, принятой в канон, более авторитетными, чем объяснения неизвестного автора «Учения 12 апостолов»; поэтому он признает евангелие первоначальным источником, а «Дидахе» — составленным из заимствований. Историк по этому поводу спросит: неужели мыслимо, чтобы новые заповеди были высказаны великим учителем (в большой ли проповеди перед народом, или в частных беседах с ближайшими учениками) приблизительно в 30—33 г., затем сохранялись в памяти двух-трех поколений и, наконец, спустя 50—100 лет снова появились в жизни религиозных общин, причем, несмотря на то, что они воспроизводились почти дословно, все же было забыто имя той исключительной личности, которая была их творцом? И далее: каким обходным путем, каким таинственным способом евангелист добрался до подлинника, воспроизвел оригинал в его неиспорченном виде? Не будет ли проще и более естественно принять, что перед нами две литературные обработки одного и того же моралистического сюжета: в одной из них заповеди излагаются как предписания божий, переданные апостолами путем вдохновения (*πνευμα*), в другой является личность великого учителя, посредника между богом и людьми, который излагает божественную премудрость от своего имени, как новое слово, принесенное миру. Для всякого постороннего наблюдателя, не связанного теологической предвзятостью, ясно, какой из двух концепций следует отдать предпочтение в смысле старшинства, большей примитивности.

Продолжим анализ «Дидахе»; мы увидим, что наши впечатления, полученные от первой главы, подтвердятся и в дальнейшем. За теми предписаниями, которые вытекают из первой заповеди — любви к господу, следуют моральные правила, которые исходят от второй заповеди — любви к ближнему. Здесь, помимо старинных запретов — «не убий», «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй», — есть множество новых, более тонких и сложных предписаний, сопровождаемых своеобразной мотивировкой. «II, 4. Не будь двоедушным или двуязычным; двуязычие — ловушка, ведущая к смерти». «III, 1. Дитя мое, избегай всего дурного и всего, что дурному подобно. 2. Не будь гневлив, потому что гнев ведет к убийству; не разгорячайся, не будь спорщиком, не поддавайся раздражению, потому что из всего этого рождаются убийства. 3. Дитя мое, не допускай в себе вожделений, потому что вожделение ведет к разврату; не сквернословь, не поглядывай сверху вниз, потому что из всего этого рождается прелюбодеяние. 4. Дитя мое, не будь

птицегадателем, ибо это ведет к идолослужению. Не будь ни заклинателем, ни астрологом (μαθηματικός), не совершай очистительных обрядов и не смотри на подобные действия, потому что из всего этого родится идолослужение. 5. Дитя мое, не будь лжецом; потому что лживость ведет к воровству; не жадничай до денег, не расточайся на гостей, потому что из этого получается похищение чужого имущества. 6. Дитя мое, не ропщи, потому что ропот ведет к богохульству. 9. Не возомни о себе, не сделайся дерзким; твоя душа да будет исполнена не горделивых чувств, а мысли о справедливости и заботы об удрученных. 10. Причиняемые тебе обиды принимай за благо, зная, что без бога ничего не совершается». «IV, 1. Дитя мое, помни о том, кто вещает тебе слово божие, днем и ночью, почитай его, как самого господя; ибо где возвещается господня воля, там и есть господь (ὁθεν γὰρ ἡχυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ χυριός ἐστιν). 2. Каждодневно ищи лицезрения святых, чтобы внимать их речам. 3. Не вноси раздора, но примирай дерущихся; суди справедливо, не показывай презрения к погрешившим. 5. Протягивай руку не для того, чтобы брать, а для того, чтобы давать».

Последний параграф переносит нас из круга правил, относящихся к индивидуальной нравственности, в область общественной морали; предписания, которые мы здесь находим, открывают нам социальное мировоззрение ранних христианских общин. Верующие приглашаются к широкой благотворительности, щедрым раздачам, причем в мотивации ясно выражены «следы общности имущества». «IV, 7. Не уставай давать, но, подавая, не возомни о себе и не отстраняй нуждающегося; во всех делах соединишься в тесное сообщество (συκοινωνήσεις) с братом твоим и не спрашивай, что кому в отдельности принадлежит. Если вы — сотоварищи (κοινωνοί) в области вечного, то насколько же более вы должны быть таковыми в делах человеческих».

Своеобразно мотивировано внушение быть мягким с младшими домочадцами и рабами. «IV, 2. Не отнимай руки от сына своего, или ты смолоду внушишь ему страх перед богом. 10. Пусть в твоих приказаниях рабу или рабыне, которые возлагают свои упования на того же самого бога, не будет горечи раздражения ради того, чтобы они после не перестали бояться бога, который ведь стоит над вами обоими, ибо он не взирает на личность, а избирает тех, кого приготовил дух (святой)». В свою очередь наставник обращается к подчиненным: «11. Вы же, рабы, повинуйтесь господам своим (τοῖς χυριοῖς), как подобию бога (ὡς τῷ θεῷ), в почтительном страхе». Здесь у автора как бы не хватает слов, чтобы выразить воодушевляющую его мысль: он применяет одно и то же слово φόβος в двух разных смыслах; он хочет сказать, что страх перед богом должен быть только выражением благоговейной почтительности, а не ужаса; на небе нет грозного властителя, и старшие в семье должны быть подобием благого бога.

В заключение моральных правил автор говорит: «IV, 12. Ты должен ненавидеть лицемерие и все, что не угодно господу. 13. Ни в чем ты не должен забывать о предписаниях (ἐντολάς) божьих; ты должен их соблюдать, ничего не прибавляя и ничего не опуская. 14. В собрании церкви (ἐν ἐκκλησίᾳ) ты должен исповедываться в грехах своих и к молитве не должен приступать с нечистой совестью».

Затем автор предостерегает в отношении пути смерти. «V, 1. Прежде всего этот путь порочен и исполнен проклятия». Следует перечисление преступлений и пороков: «убийство, прелюбодеяние, вожделение, воровство, идолослужение, волшебство (μαγεία), отравление (φαρμακία), грабительство, лжесвидетельство, притворство, двоедушие, хитрость, высокомерие, подлость, гордость, корыстолюбие, сквернословие, зависть, дерзость, хвастовство». По сравнению со старыми моисеевыми заповедями мы находим в моральных предписаниях «Дидахе» известного рода новизну: выделена и отмечена своеобразная группа проступков, которых должны по преимуществу избегать верующие:

это — гордость, превознесение себя, самоуверенность; этот порок с большой настойчивостью обозначен в списке тремя терминами — υπερηφανία, αυθάδεια, υψος. Соответственно этому выдвигается и новая добродетель, которую должны отличаться истинно верующие среди окружающего их мира тьмы и моральной испорченности; в их общественном поведении на первом месте должно стоять **смирение**.

Далее (V, 2) следует перечисление категорий порочных людей, идущих путем смерти. Здесь обращает на себя внимание прежде всего общая манера автора в характеристике порочности. Дурные люди суть те, которые преследуют добрых, ненавидят истину, любят лживость, не понимая цены правды, которых не влечет к себе добро, у которых на уме только зло, суетность, мстительность. В этом списке опять можно отметить социалистический мотив: автор относит к числу порочных людей тех, кто не жалеет бедных, не работает на пользу обремененных трудом; он осуждает адвокатов, защищающих богачей (πλουσίων παράκλητοι), судей несправедливых в отношении к бедным.

У составителя «Дидахе» вовсе нет нетерпимости. Описав оба пути — путь добродетели и путь порока, он заканчивает свою моральную проповедь такими словами: «Если ты можешь нести на себе всю тяжесть ига господня, ты будешь совершенен; если же не можешь, исполняй то, что ты в состоянии сделать» (VI, 2).

В изложенных только что главах «Дидахе», составляющих около одной трети катехизиса, нет ни одного догматологического термина. Имени Иисуса Христа в этой части вовсе нет. В отделе морали автор строго монотеистичен на ветхозаветный иудейский лад: он говорит только о господе боге (χύριος θεός), о его воле и предписаниях. Лишь во втором отделе «Дидахе», посвященном обрядам и молитвам (VI, 3-X, 6), встречаемся мы с зачатками христологии, впрочем, весьма слабыми и неопределенными. В той же части катехизиса обрисовывается отношение христианской секты к иудейству.

Первое предписание (VI, 3) касается пищи, допущенной для верующих. Здесь мы встречаем только одно ограничение: следует воздерживаться от идоложертвенного мяса, потому что «оно служит почитанию мертвых богов (λατρεία γάρ εστι θεων νεκρων)». Этот запрет дает понятие о той обстановке, среди которой живет секта: она окружена язычеством. В самом предписании нет, впрочем, ничего нового сравнительно с теми религиозными ограничениями, которые были обязательны для иудеев, поселявшихся среди язычников; ничем не выделяясь от иудейства, секта повторяет одно из прежних условий соблюдения религиозной чистоты. Далее устанавливаются правила для новых обрядов, в иудейском мире до тех пор не применявшихся, — крещения и евхаристии — и новых постных и праздничных дней, определенно отступающих от иудейских обычаев. Здесь все термины, все частности представляют для нас глубокий интерес и значение. Прежде всего мы встречаем здесь молитву господню, столь известную по начальным словам «Отче наш» (VIII, 2). Гарнак в своем комментарии отмечает, что автор «Дидахе» близко держался текста евангелий Матфея и Луки с небольшими только вариантами. Для нас, раз мы переставили порядок следования «Дидахе» и евангелий, дело обстоит как раз наоборот: или текст «Дидахе» послужил источником евангельской передачи молитвы, или, если допустить, что сама «Дидахе» воспроизводит еще более раннюю версию, то во всяком случае ее текст представляет наиболее старинную из дошедших до нас форм молитвы господней.

Молитва господня, правда, строго монотеистична, но в ней есть характерная для сектантства новизна, выраженная в самом обращении к богу как «отцу нашему». Эту перемену сравнительно со старинным иудейством глубоко сознавали сектанты, и автор

катехизиса отметил отличие от традиционного обращения к богу, как грозному властелину, в таких словах: «молитесь не так, как лицемеры, но так, как повелел господь в своем евангелии» (здесь термин евангелие нельзя понимать в его позднейшем смысле священной книги, а в первоначальном — «благой вести», «высшей воли»). Выражение «лицемеры» встречается в «Дидахе» еще один раз по поводу определения постных дней (VIII, 1): «да не будут у вас посты в те дни, что у лицемеров, т. е. на второй и на третий день после субботы, а вы поститесь на четвертый день и в канун (т. е. по средам и пятницам)». Отмежевываясь от традиционных обычаев в двух названных случаях, сектанты не хотят заявлять себя новаторами: нет, их обращение к богу, их смирение перед богом правильно; напротив, те формы, которые ими отвергаются, они приписывают ложному благочестию — «лицемерию». Таким образом в «Дидахе» открытой вражды к иудейству нет, в этом отношении «Учение 12 апостолов» сильно отличается от посланий и евангелий. В целом сектанты еще вполне примыкают к иудейским традициям, что видно из следующего места молитвы, которая читается в заключение общей евхаристии: «да близится благодать, да прейдет мир сей. Осанна богу Давидову; кто достиг святости, иди вперед; кто не достиг, пусть ищет раскаяния».

Какова христология «Дидахе»? При описании обряда крещения, который является актом вступления в среду истинно верующих, сказано так: «окунайте в текучую воду, холодную или теплую; если нет ни той, ни другой, выливайте на голову воду трижды, во имя отца и сына и св. духа» (VII, 1—3). Имени Иисуса Христа в связи с крещением нет; оно появляется лишь в молитве, произносимой при совершении евхаристии (IX, 1—4): «при совершении евхаристии благодарите (ευχαριστήσατε) так: 1) при вкушении чаши — мы благодарим тебя, отец наш, за святую лозу раба твоего (παλῶς σου), которой ты причастил нас через Иисуса, раба твоего; тебе слава вовеки; 2) при преломлении хлеба — мы благодарим тебя, отец наш, за дарование нам жизни и знания, которым ты нас причастил через Иисуса, раба твоего; тебе слава вовеки»; «как эти обрывки хлеба, рассеянные по холмам, будучи собраны вместе, составляют одно целое, так да соединится воедино церковь (ἡ ἐκκλησία) со всех концов земли, чтобы войти в царство твое, ибо тебе слава и сила через Иисуса Христа вовеки». «После принятия евхаристии благодарите так: воздаем тебе благодарность, святой отец, за святое имя твое, которое не замерло в сердцах наших, и за познание и за веру и бессмертие (ἀθανασία), которою ты нас причастил через Иисуса, раба твоего, тебе слава вовеки».

Вот и все, что мы узнаем из «Дидахе» об Иисусе Христе. Каково его участие в строении церкви, в направлении людей к святой жизни, каково его отношение к богу? Слова молитвы, что через него люди познали бога, что «через него открылась слава божия», — звучат глухо и неопределенно; во всяком случае его не мыслят как учителя, как заступника за людей. О его страдании, смерти нет ни звука; чаша евхаристии приводится в связь не с пролитием жертвенной крови, как это будут делать впоследствии, а с «виноградной лозой Давида» (Гарнак отказывается понять этот символ и найти к нему какую-либо параллель). Особенно поразительно то, что Иисус Христос назван в молитве рабом Божиим наравне с Давидом. Теологов это обстоятельство не смущает: они уверены, что в словах «во имя отца и сына и святого духа» под обозначением «сына» разумеется Иисус Христос. По этому поводу надо прежде всего заметить, что подлинность формулы троичности вызывает у исследователя сомнение, не есть ли она — позднейшая вставка в первоначальный текст «Дидахе», которая и гарантировала старинному документу сохранение жизни? Однако даже если принять ее принадлежность первоначальному тексту, все равно не получается желаемой тождественности «сына божия» и Иисуса Христа. Это — два разных лица; если мыслить себе Иисуса, как существо небесное, его ранг несравненно ниже, чем сына божия.

О том, чтобы автор «Дидахе» допускал нисхождение на землю и воплощение сына божия, не может быть и речи. Насколько чуждо ему такое представление, можно видеть из тех догматологических терминов, которые он вводит в изображение конца мира (XVI, 4—7): «когда будет расти беззаконие, люди начнут ненавидеть друг друга, преследовать и предавать один другого; тогда появится всемирный обманщик (κοσμοπλάνοϛ — слово, встречающееся единственно только здесь, в «Дидахе»); он выступит, **как сын божий**, и будет творить знамения и чудеса, и земля предана будет в его руки, и будет он творить беззакония такие, каких не было от века. Тогда-то для рода человеческого наступит испытание огненное; и многие опозорятся (σκανδαλισθήσονται) и погибнут; те же, кто останется твердым в своей вере, спасутся от этого проклятия. Тогда появятся знамения: истины первое знамение — разверстое небо, второе — громогласная труба и третье — воскресение мертвых (ανάστασιϛ νεκρῶν)». «Не всех, однако, — прибавляет автор «Дидахе», — но, как сказано, придет господь и все святые с ним; тогда мир увидит господя, грядущего над облаками небесными». В этой картине опять выдержан строгий монотеизм; нет сына божия, как действующего лица, есть только мнимый сын божий, обманная роль, в которой выступает великий демон-искуситель.

В третьей и последней части «Дидахе» (X, 7—XVI) мы находим предписания, касающиеся устройства христианских общин. Главные действующие лица в их среде — странствующие проповедники, апостолы и пророки (ἀπόστολοι, προφῆται). Надо представить себе, что сектанты образуют рассеянные среди язычников колонии; единственной связью между ними служат переходящие с места на место вдохновенные вестники евангелия господня. Их авторитет стоит необычайно высоко; их должно принимать, как самого господя, единственно при условии, если они пророчествуют и проповедают так, как указано в «Учении 12 апостолов». Однако верующие не могут судить о внутренней ценности пророчеств, которые автор «Дидахе» называет μυστήριον κοσμικῶν ἐκκλησίας. Здесь суд принадлежит только богу: «так было и со старыми пророками». «Когда пророк говорит в экстазе (ἐν πνεύματι), не должно подвергать его испытанию; всякий грех может быть прощен, но этот грех не простится» (XI, 7). У паствы, однако, есть другой критерий внешнего характера: это — возможность наблюдать за поведением странствующих учителей, за их образом жизни, который должен согласоваться с волей господней (τρόποι χυρίου). «Если пророк, будучи в экстазе, заказывает трапезу (для бедных) и не участвует в ней, он пророк истинный; если же он принимается за еду, он — лжепророк» (XI, 9). «Точно так же, если он попросит, находясь в экстазе, денег или чего-нибудь другого, не слушайте его; но если он попросит того же для других нуждающихся, пусть никто его не судит» (XI, 12).

Между апостолами и пророками есть известное различие. Апостолы — чисто странствующий элемент, апостол может оставаться на месте один день, если нужно — и два; если бы он захотел остаться на третий день, в нем надо признать лжепророка (XI, 5). Пророки могут останавливаться на более продолжительное время и даже могут стать постоянными руководителями общины. «Если появившийся у вас пророк остановился лишь в пути, помогите ему, сколько можете; он не останется у вас дольше двух, трех дней, если ему нужно» (XII, 3). Необходимым условием для поселения пророка на постоянное жительство в общине является трудовая повинность. В параграфах, сюда относящихся, мы встречаем ряд своеобразных выражений, которых потом не найти в канонических посланиях и евангелиях. «Если пророк хочет у вас поселиться в качестве рабочего мастера (τεχνίτης), пусть работает и ест (XII, 3). Если он не знает никакого ремесла, подумайте в уме своем (κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν), может ли в вашей среде жить христианин (χριστιανός) в праздности. Если он не хочет подчиниться такому условию, он — христородавец (χριστέμτορος); отстраняйтесь от таких людей» (4). «Всякий же истинный пророк, который желает у вас поселиться, достоин того, чтобы получать у вас пропитание» (XIII, 1). Из

последних слов видно, что учитель, проповедующий истину, приравнен работнику, добывающему себе трудом своим пропитание (ωσπερ εργάτης της τροφής αὐτοῦ, XIII, 2). «Для содержания пророков следует отдавать зачатки от сбора хлеба и шерсти, первенцев от быков и овец, ибо они — ваши верховные священники (αρχιερείς)». «От серебра, одежды и остального имущества отдавай известную часть, сколько найдешь нужным, отдавай согласно заповеди» (5, б, 7). «Если у вас нет пророка, отдавайте обозначенную долю бедным» (4).

В отдел, где определяется положение в общине апостолов и пророков, отнесено предписание о том, как должно проводить день господний (κυριακή κυρίου). «В общем собрании преломляйте хлеб и благодарите после того, как исповедуетесь в грехах, для того чтобы чиста была жертва ваша. Тот, кто состоит во вражде с собратом своим, пусть не приходит в собрание, пока не помирится, для того чтобы не осквернилась жертва ваша. Ибо господь сказал: жертву приносите мне во всяком месте и во всякое время чистую, я — царь великий, — так сказал господь, — имя мое поражает как чудо (θαυμαστόν) язычников» (XIV, 1—3).

Лишь после того как даны указания относительно почитания апостолов и пророков, переходит автор катехизиса к епископам и диаконам, явно стоящим на втором месте в жизни общин. Это должности местные, и заполняются они посредством выборов. «Выбирайте (χειροτονήσατε) епископов и диаконов, достойных господа, людей кротких и бескорыстных, правдивых и выдержавших испытание. Они вам служат (λειτουργοῦσι) и заботятся о пророках и учителях. Не презирайте их; должно их чтить вместе с пророками и учителями» (XV, 1—2).

Заключительная глава (XVI) говорит о достойном приготовлении верующих к последним дням (εσχάτος καιρός εσχάται ημέρα). «Бодрствуйте над жизнью своей; пусть не гаснут (μὴ σβέσθῆτωσαν) светильники ваши, пусть не ослабевают колени ваши, будьте готовы, ибо вы не знаете часа, когда придет господь» (1). Ответственность возрастает по мере приближения конца: «нет вам пользы от всего времени вашей веры, если к последнему сроку вы не достигнете совершенства» (2). Возрастают опасности и страхи: «в последние дни размножаются лжепророки и развратники; овцы обратятся в волков, любовь превратится в ненависть» (3). Последние параграфы XVI главы уже были приведены выше, и я повторю только одно замечательное выражение: «тогда род человеческий (κτίσις τῶν ἀνθρώπων) подвергнется огненному испытанию (πύρωσις της δοκιμασίας), и опозорятся многие и погибнут» (4).

Таково содержание оригинальной книжечки, которая в нынешней печати занимает не более 16 страниц, но в своих классических сжатых параграфах включает так много содержания. Прежде всего, необходимо задать себе вопрос о том, где и когда могла существовать секта с таким ритуалом, таким общинным устройством и верованиями, занимающими какую-то середину между иудейством и христианством? Трудно представить себе, чтобы подобного рода общины могли находиться на палестинской почве; в «Дидахе» ничего не говорится о иерусалимском храме, для автора он как бы не существует. С другой стороны, у сектантов остаются в силе иудейские традиции, сохранена суббота, сбор зачатков и первенцев для содержания духовных вождей, строгое единобожие, причем бог назван господом Давида, авторитет новых пророков подкрепляется ссылкой на пример старых иудейских пророков. Но в то же время Секта сознательно отделяет себя от иудейства новыми обрядами и праздниками; сектанты не хотят поститься в те дни, когда постятся «лицемеры»; они считают заповеди, данные в свое время на Синае, недостаточными, расширяют и углубляют кодекс морали, вводят практику взаимной исповеди, для совершения которой устанавливается новый праздник

— «день господний». Такая реформационная секта могла существовать лишь вдали от Иерусалима, среди иудейства диаспоры. Исследователи по большей части сходятся на том, что «Дидахе» возникла в Египте (иные относят ее к Сирии).

Как определить время возникновения и распространения «Дидахе»? Во всяком случае корней этого произведения следует искать во времена, предшествующие 66 г. — моменту иудейского восстания. С этой эпохи начиная, все направления, все секты, примыкавшие к иудейству, сохранившие связь с ним, не могли не всколыхнуться, не могли остаться равнодушными, не выразить либо сочувствия, либо осуждения восставшим. Между тем обстановка, которая окружает «Дидахе», дышит спокойствием, в этом произведении нет драматических моментов, нет готовности к жертвам, трагического пафоса; сектантские общины отдаются самоуглублению, моральному совершенствованию, слушают мистические пророчества, заботятся о распространении своей веры через посредство вдохновенных проповедников; не видно, чтобы их пропаганде ставили какие-либо препятствия, чтобы секта подвергалась какому-либо преследованию.

Если для меня совершенно ясно, что «Дидахе» несравненно старше новозаветных книг и гораздо более, чем евангелия и послания, заслуживает название документа первоначального или самого раннего христианства, то я в тоже время уверен, что встречу возражения многих, кто занимается вопросом о происхождении христианства. Пока наш спор о хронологическом порядке произведений христианской литературы не будет разрешен в пользу одной из двух сторон, нельзя приступать к социальной истории христианства. Поэтому я в данном исследовании воздержусь от обстоятельной социальной характеристики общин, принимавших «Дидахе» за руководство своей веры и жизни, и ограничусь лишь немногими замечаниями. Перед нами отчетливо выступает та социальная среда, которая держится морали и обрядов, описанных в «Дидахе»: это — организованные группы ремесленников (*τεχνίται*), по римской терминологии — *collegia tenuiorum*, плебеи, небогатые обыватели деревень и городских предместий, живущие исключительно личным заработком; если у них в хозяйстве имеются рабы, это не избавляет их от необходимости упорного труда для поддержания своей жизни; в их простом быту рабы — скорее домочадцы, отношение к ним более мягкое, чем в больших господских домах. Трудовая повинность здесь подчеркнута как одна из основ общинной жизни; звание учителя и проповедника не избавляет от необходимости знания и практикования того или другого ремесла; только переходящих апостолов, которые представляют высший разряд вестников слова божия, кормят на общественный счет. Если и нельзя предполагать в общинах коллективной организации труда и разделения прибылей, то во всяком случае есть общинный бюджет, состояющийся из взносов всех членов, есть выдачи на управление, на помощь бедным. В экономике общин сильно сказывается принцип товарищеского общения (*κοινωνία*), причем это тесное общение своеобразно мотивировано: «если вы сотоварищи в области вечного, то насколько же более вы должны быть таковыми в делах человеческих».

По сравнению с «Дидахе», в новозаветных сочинениях, отражающих понятия классов, более высоко стоящих в социальной иерархии, демократические ноты ослаблены. Только что приведенная принципиальная формула там не повторяется. Принцип трудовой повинности, так детально и с такой скрупулезностью разработанный в «Дидахе», в Новом завете не поставлен на видное место. Правда, широкой известностью до сих пор пользуется текст, находящийся во 2-м «Послании к фессалоникийцам» (III, 10), — «кто не хочет трудиться, тот да не ест», но нельзя не заметить, что в данном месте заповедь не вяжется с контекстом и производит слабое впечатление.

ВДИ, 1-1941, стр. 64-86.