

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Р. Ю. В И П П Е Р

РИМ  
И РАННЕЕ  
ХРИСТИАНСТВО



ИЗДАТЕЛЬСТВО

НАУЧНОЙ ДУМЫ

Новая всемирная религия, христианство, уже возникла незаметно из смеси обобщенного восточного, в особенности еврейского, богословия и из вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии.

*Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах*

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

### КРИТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ И КОНСТРУКТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Научное изучение истории возникновения христианства всегда находилось в тесной связи с социальным устройством и мировоззрением того общества, где приходилось работать ученым. В Западной Европе, как и в Америке, до сих пор сохраняется традиционная схема происхождения христианства в том виде, как ее построила и закрепила церковь, выработавшая во II в. н. э. кодекс «священных книг», именуемый Новым заветом. Хотя Новый завет возник в обстановке рабовладельческого общества античного мира, он продолжает служить идейным оружием в руках господствующих классов капиталистического общества.

Интересно проследить попытки подвергнуть Новый завет критике, неизменно кончавшиеся неудачей свободной исследовательской мысли, капитуляцией науки перед теологией.

Первым проявлением критицизма в отношении новозаветной схемы является выступление скептиков и атеистов первой половины XVIII в.: наиболее выдающиеся из них — Свифт («Сказка о бочке»), Бейль («Исторический и критический словарь»), Мелье («Завещание») и Реймарус (известный по изданном Лессингом «Wolfenbütteleischen Fragmente»).

Эти деятели выступали разрозненно, без связи друг с другом, но мы, отдаленные потомки смелых мыслителей, соединяем их в одну общую школу. Общий смысл их деятельности состоял в разоблачении «тайны» христианства, в признании «основных фактов» его возникновения искусственной конструкцией, изобретением теологов первых веков нашей эры, людей невежественных и недобросовестных; христианство в целом они объявляли созданием *rae fraudis*, благочестивого обмана.

Эта первая по времени в истории европейской науки критика основных положений христианской церкви отличалась резкостью и беспощадностью. Она была показателем

развития атеизма в обществе, но в собственно ученых кру<sup>гах</sup> она не нашла отражения.

После революции 1789 г., с развитием свободы печати, можно было ожидать открытого продолжения критики в том направлении, котороч дали ей скептики и мыслители первой половины XVIII в., однако на самом деле водворились система и метод, которые можно назвать лишь относительно критическими, допускающими критику лишь в ограниченном смысле. Эта система, которую я предлагаю называть «рационалистической», соответствовала господствовавшему в XIX в. направлениям идеалистической философии. Устраняя из Нового завета элемент чудесного, она оставляла неприкосновенными основные данные традиционной конструкции: реальность «основателей» христианской церкви — Иисуса Христа и апостола Павла, а вместе с тем представление о первоначальном «чистом» христианстве, о первой иерусалимской общине, якобы заключавшей в себе идеальное устройство, данное на все последующие века.

В XIX в. это толкование Нового завета удовлетворяло вкусам обширных кругов образованного общества, поскольку консервативная и умеренно либеральная часть интеллигенции находила в нем средство примирения веры и знания. Система, выработанная «рационалистами», процветала на теологических факультетах германских университетов.

Литературным выражением этой схоластики нового времени явились многочисленные *Leben Jesu*<sup>1</sup>.

Нетрудно заметить социальную и политическую тенденцию произведений «рационалистов». Тот Иисус, которого они рисовали, был очень скромным, крайне умеренным, светски приличным проповедником, который отнюдь не заявлял никакого протеста против существующего строя, не требовал никакой социальной реформы, а только призывал к индивидуальному внутреннему перерождению, к раскаянию в грехах и молитве о пощаде, обращенной к всевышнему.

В свою очередь отрицать реальность, историчность Иисуса Христа было совершенно недопустимо, так как это значило бы подвергнуть сомнению основной догмат церковной традиции. Насколько чувствительна была церковь в вопросе об историчности Иисуса Христа, показывает судьба Бруно Бауэра, который за определение в своем сочинении о синоптических евангелиях образа Христа как теологической конструкции лишился доцентуры и был отстранен от преподавания в университете.

<sup>1</sup> Наиболее известны: «*Leben Jesu*» Давида Штрауса (1864 г.), одновременная с нею «*Vie de Jesus*» Эрнста Роньяна, а также ряд сочинений под заглавием «*Neutestamentliche Zeitgeschichte*».

В конце XIX в. поднялась новая волна критики новозаветной схемы, причем в этом подъеме скептицизма и отрицания традиции принимают участие опять, как и в начале XVIII в., ученые и писатели весьма различных направлений: англичанин Робертсон, бывший секретарем члена парламента — атеиста Бредло, обративший свое внимание на разоблачение фальсификаций и хронологических подстановок в ранней христианской литературе; голландец пуританин Ломан, высказавший предположение о принадлежности «Посланий апостола Павла» II веку н. э. и этим косвенно подвергнувший сомнению историчность «апостола язычников», которого традиционная схема относила к середине I в. п. э., делая его современником Клавдия, Нерона и Сенеки; польский ученый А. Немоевский, в сочинении «Бог-Иисус» вскрывший в образе евангельского Иисуса соединение всех признаков культа солнечного божества; американец, профессор математики, пуританин по вероисповеданию Уильям Бенжамен Смит, в работах «Дохристианский Иисус» (1906 г.) и «Ессе Deus» (1910 г.) показавший, что Иисус почитался издавна в кругах иудейских сектантов, что это — мифологический герой, второстепенное божество.

Описанное только что выступление скептиков против традиционной схемы лишь в слабой мере задело, но никоим образом не поколебало консервативной позиции, занятой рационалистической школой германских университетов. В сочинении А. Швейцера «Von Reimarus bis Wrede. Geschichte des Leben Jesu Forschung» (1906 г.) дается высокомерная отповедь «кучке дилетантов», не являющихся специалистами в теологических вопросах, пообещавших обильный ужин, а ограничившихся скудной холодной закуской.

В 1909 г. глава протестантской теологии А. Гарнак опубликовал ряд статей, в которых ставил вопрос «Hat Jesus gelebt?». После обычной пренебрежительной оценки «дилетантов», не имеющих-де понятия о документах раннего христианства, автор приводит в пользу историчности Иисуса ряд доводов, поражающих своей наивностью. Один из них гласит: в евангелиях упоминаются братья и сестры Иисуса; как же можно сомневаться в реальности существования его самого?

Мы не должны быть введены в заблуждение той, на первый взгляд, решительной критикой христианской традиции, которую находим в работах Б. Смита, Немоевского и других. Эта критика ни в коей мере не была направлена против христианской религии в целом. Задача, которую ставили перед собой буржуазные «критики» христианства конца XIX и начала XX столетия, состояла лишь в «очищении» христианства.

Современная буржуазная историография полностью отказывается от радикальных традиций скептицизма. Французский

клерикал. историк Пьер Лабриоль прямо называет «безумными» гипотезы о неисторичности Христа. Консервативный профессор Иерусалимского университета И. Клаузнер в книге «От Иисуса до Павла» выступает не только против радикального скептицизма (Бр. Бауэр, Робертсон, Смит), но даже и против тех «рационалистов», которые, признавая самый факт реального существования Христа, все же отрицали возможность узнать что-либо определенное о его жизни и личности. «После двух столетий Высшего Критицизма.— торжественно провозглашает реакционный американский историк Уилл Дюрант.— основные контуры жизни, характера и учения Христа остаются достаточно чистыми и создают наиболее очаровательный образ в истории западного человека». Даже сообщения евангелий о чудесах, якобы совершенных Христом, признаются современными буржуазными историками за достоверные. Дюрант прямо говорит о Христе: «Исключительность его силы представляется доказанной совершенными им чудесами». Еще дальше Дюранта идет в этом отношении известный американский востоковед Олмстэд, автор книги «Иисус в свете истории»; он готов даже считать реальным явление Христа после распятия. По мнению Олмстэда, совершенно необходимо признать действительным явление Христа в Эммаусе, ибо без этого нельзя-де объяснить поразительное изменение в настроении учеников Христа, которые внезапно от слез и горя перешли к великой радости.

Таким образом, современные буржуазные историки в Западной Европе и Америке отказываются не только от скептицизма конца XIX и начала XX в., но даже и от «рационализма», принимая чуть ли не в полной мере евангельскую версию возникновения христианства. В этих условиях критическое изучение истории раннего христианства приобретает особенно важное значение.



Основы для научного изучения истории раннего христианства были заложены классиками марксизма-ленинизма. Ф. Энгельс посвятил этому вопросу две специальные работы: «Бруно Бауэр и раннее христианство» (т. XV Сочинений Маркса и Энгельса) и «К истории раннего христианства» (т. XVI, ч. II). В этих работах Ф. Энгельс рассматривает общественные перемены, которые подготовили возникновение христианства. Изменение прежнего политического порядка и экономических условий жизни средиземноморских стран, вошедших в состав Римской империи,— вот в чем, по мнению Энгельса, нужно искать корни христианства.

Воззрения классиков марксизма на христианство были положены в основу работ всех советских историков. Моно-

графии А. Б. Рановича, В. И. Недельского, Н. В. Румянцева, популярные статьи и брошюры Я. А. Ленцмана, П. К. Амосова, общие пособия по истории Рима В. С. Сергеева, С. И. Ковалева, П. А. Машкина, А. Г. Бокщанина, В. П. Дьякова коренным образом отличаются от работ буржуазных авторов. В трудах советских исследователей мы находим не только критическое изучение истории христианства, не только критическое рассмотрение новозаветной традиции.— основной задачей этих исследований является выяснение социально-экономических и идеологических корней христианства.

Однако эта задача в настоящее время только еще поставлена. Специалистам по истории христианства предстоит много трудная и чрезвычайно сложная работа. Ведь если рассеять густой туман, скрывавший от нас историю первых веков нашей эры, убрать из поля зрения всю массу мифотворческих конструкций, теологической догматики, подстановок и фальсификаций, то перед историком откроется совершенно неизведанный край, полный загадок социальный и культурный мир.

До последнего времени область эта была ничьей, *res nullius*. Никто из представителей смежных специальностей, ни один из историков, изучавших общее развитие Римской империи или судьбы отдельных провинций, ни один из историков греческой и римской литературы, ни один из историков философии и права никогда не интересовался вопросом о том, откуда взялись последователи Христа, которые объявили непримиримую войну всей античной культуре.

Мне хотелось бы в самых беглых чертах наметить несколько проблем, которые встанут перед историком, изучающим вопросы возникновения христианства. Эти проблемы можно разделить на две категории — критические и конструктивные.

Критические вопросы специалист по истории христианства поставит в первую очередь. Необходимо уничтожить все остатки традиционной схемы, истребить все следы мифотворческой и догматической работы составителей Нового завета, для того чтобы можно было приступить к настоящей, научной реконструкции истории веков, память о которых заглушена, искажена церковной традицией. Такого рода критика необходима подобно тому, как в начале земледельческой работы нужно выкорчевать пни, очистить пашню от дикой заросли, устранить сорные травы, прежде чем приниматься распахивать поле.

В области критики традиции перед исследователем встанут три главнейшие задачи.

Первая из них состоит в разоблачении фальсификаций, внесенных христианскими богословами III и IV вв. Тут действовал с полной беззастенчивостью благочестивый обман:

составители христианской догмы поставили себе целью опровергнуть невыгодное для авторитета церкви молчание современников (*saeculi silentium*) и произвели вставки в сочинения античных авторов, писавших в период 70—120 гг., заставив их высказать несколько замечаний о появлении Иисуса Христа и о существовании христианских общин уже в I в. н. э.

Такие интерполяции мы находим у четырех авторов: у Иосифа Флавия («Древности», XVIII, 3,4), у Тацита («Анналы», XV, 44), у Светония [в биографиях Клавдия (25), Нерона (16)], у Плиния Младшего в переписке с императором Траяном (X, 96, 97).

Интерполяции эти нельзя разбирать изолированно, по отдельным писателям, ограничиваясь только сличением подозреваемых абзацев и фраз с текстом всего произведения. Вопрос об интерполяциях есть общий вопрос: придуманные христианами богословами вставки представляют собой продолжение работы редакторов Нового завета. Уже там была сделана попытка приурочить созданного легендой Христа ко времени, когда действовали исторически засвидетельствованные личности — прокуратор Понтий Пилат и Ирод Антипа. Это совершенно произвольное соединение мифа с историей указало путь к интерполяциям.

Далее, основной догмат новой религии, состоявший в признании факта земного странствования, страданий, смерти и воскресения Иисуса Христа, в последующем развитии христианства сделался Предметом полемики, и притом двойкой: христиан с язычниками и ортодоксальных христиан, последователей Нового завета, с еретиками, отрицавшими реальность Христа (гностиками, докетами). Христологические споры достигли высшего напряжения в эпоху Никейского собора (325 г.). К этому времени относятся три интерполяции: у Иосифа Флавия, Тацита и Светония; их тенденция — закрепить докumentально историчность возведенных в канон евангельских символических образов.

Следующей за критическим анализом фальсификаций проблемой является вопрос о происхождении самого Нового завета, образования центральной его легенды, создании мифа о Христе — основателе христианской церкви. Коренная ошибка рационалистической школы состояла в том, что рассказы новозаветных книг о Христе и апостолах, приводимые в них проповеди и изречения принимались за исторические свидетельства; их считали записью — с преувеличениями, фантастическими добавлениями — каких-то устных преданий о появлении пророка, уроженца Галилеи, казненного затем в Иерусалиме, причем предполагалось, что этот необыкновенный человек так поразил воображение учеников, что они признали его боже-



ством, сыном божьим, чему охотно поверили услышавшие весть о нем дальнейшие последователи его учения, никогда его не выдавшие. Упорство «рационалистов» в повторении этой неправдоподобной версии объясняется тем, что они оставались верны теологической схоластике. Критический анализ Нового завета показал бы им, что книги, вошедшие в канон, далеко не представляют собой первоначального источника сведений о Христе и апостолах.

Сборник «священных книг» есть сложная компиляция, соединение в одно целое нескольких работ. Юстин в своей «Апологии», написанной в 150 г., когда евангелия еще не были окончательно оформлены, упоминает три важнейших их источника: «Воспоминания апостолов», «Изречения Иисуса», «Акты Пилата» (в последнем содержится протокол суда над Христом). Эти произведения носили на себе печать литературного, ученого и поэтического изобретения. Авторы и редакторы новозаветных книг старались установить компромисс различных толкований, возникших на почве ученых и литературных исканий. Они строили догадки и старались доказать их правильность, достоверность. Они вовсе не были изолированы от окружающего литературного мира, и притом не только греко-римского, но и внеимперского, в частности иранского и индийского.

Критическая задача, возникающая перед советским историком, состоит в том, чтобы вскрыть пути и приемы христологического литературного творчества, установить правильную хронологию новозаветной литературы, выявить параллели ее с литературой языческой и показать, как с течением времени видоизменялась легенда о Христе.

Третьей критической проблемой, как мне кажется, следует признать разоблачение мифа о первоначальном «чистом» христианстве. Эта проблема тесно связана с предшествующей. Организаторы канона, редакторы Нового завета, работали рука об руку с апологетами, проповедниками новой религии: целью тех и других было представить выработанное теологами учение как единственно правильное, ортодоксальное, не имеющее предшественников и подготовителей.

Такова концепция сочинения «Против ересей» Лугдунского (Лионского) епископа Иреня, современника составителей Нового завета. Ироней жил в одно время с организаторами канона, он вдохновлялся той же самой целью согласования различных теологических направлений. Методы этих ревнителей единства своеобразны или, если можно так выразиться, своенравны: сделав свой выбор из тезисов и объяснений различных групп и толков (αἰρέσει? — в русском произношении ереси), загородив свою пеструю композицию неприступной стеной обязательной для всех верующих догмы, они объявляют

\*

самый факт раздельности, дробления на ереси великим грехом,, худшим, чем язычество или неверие. Их ортодоксия, их исповедание явилось в результате догадок и примирения противоположностей, но раз достигнутое единение они рассматривают как исходную, первоначальную истину: все, что не вошло в только что выстроенную ими крепость, они признают за вредное отклонение. Они изменяют картину современной им идеологической борьбы. На самом деле движение исходило не от одной точки, не от одной линии получились отклонения, а было сначала много исходных точек, много линий, был разброд направлений, которые искусными маневрами организаторов канона были сведены к известному единству, с отстранением целого ряда таких ересей, которые не прилаживались к данному компромиссу. Говоря коротко, ереси существовали раньше канона, а не канон раньше ересей.

Составители Нового завета, апологеты, автор сочинения «Против ересей» создали миф о первоначальном «чистом» христианстве,— миф, который подобно легенде о Христе сложился на литературной почве. Историк наших дней предстоит разрушить это построение догматологов II в., показать, что так же, как не было «основателей христианства», не было такого момента, когда бы сразу выступил готовый комплекс вероучения, объявившего миру неведомую до тех пор истину. Необходимо раз навсегда расстаться со всеми остатками мифотворчества, принадлежащего мировоззрению II в. н. э., которое полагало в основу возникновения христианства чудо, внезапное вмешательство сверхъестественных небесных сил. Необходимо исполнить эту критическую работу для того, чтобы приступить к изучению реальных факторов возникновения новой религии, которая была в известной мере продолжением и развитием более ранних верований и в то же время явлением определенной эпохи культурной жизни, совершившимся в определенной социально-экономической и политической обстановке.

Так например, ставился ли когда-нибудь по-настоящему вопрос об экономической основе христианских общин? Что означает постоянное и настойчивое восхваление койнонии, т. е. товарищеского коллективного начала в жизни общин, в силу которого сочлены таковых не должны различать «моего» и «твоего»? Означает ли эта формула, что общины образовывали в своей среде коллективное производство или по крайней мере коллективное потребление? Что означает восклицание, вкладываемое в уста Иисуса — «блаженны нищие»? Как примирить требование Иисуса, обращенное к богатому юноше, чтобы он продал свое имущество и роздал деньги бедным, и непосредственно следующее за этой встречей благословение Иисусом дома архибогатого ростовщика-филантропа?

5 Не изучен в должной мере и вопрос об отношении христианства к рабству, хотя еще Маркс писал, что «социальные принципы христианства оправдывали античное рабство...»<sup>1</sup> Христианство возникло в среде рабовладельческого общества, поэтому очень важно понять, как относилось оно к рабовладельческому праву. Нужно также объяснить совмещение в Новом завете таких противоположностей, как объявление равенства во Христе свободных и рабов и жестокие, рабоненавистнические евангелистские притчи.

К числу *конструктивных* проблем, которыми предстоит заняться специалисту, относится вопрос о происхождении церкви — как растущего организма, так и общей организации, претендующей на авторитет всемирного господства, поднимающей над государствами и народами.

В Новом завете по этому поводу имеются формулы и картины, в которых возникновение церкви объясняется чудом. Таково изречение Христа, что церковь можно уподобить самому малому из семян — горчичному зерну, из которого вырастет большое ветвистое дерево. Далее, в «Деяниях апостольских» сообщается об основании апостолами Петром и Иоанном первой общины в Иерусалиме, послужившей образцом для всех последующих. Наконец, имеется рассказ «Деяний» о миссионерской деятельности апостола Павла, перенесшего проповедь в среду язычников и в течение двадцати лет (от начала 40-х до начала 60-х годов I в. н. э.) успевшего основать христианские общины — «церкви» в крупнейших городах империи — Риме, Коринфе, Эфесе, Филиппах, Фессалониках, вдобавок в глухой провинциальной Галатии, причем апостол умел преодолевать в самый короткий срок громадные расстояния частью морскими переездами, частью сухопутными странствованиями.

Так верили — лучше сказать, так сочиняли и доказывали происхождение церкви теологи II в. н. э. Поразительно, что еще в начале XX столетия А. Гарнак принимал целиком эту концепцию, соответствующую мировоззрению авторов Нового завета: к его «Mission und Ausbreitung des Christentums», (1906 г.) приложена даже карта в красках, наглядно изображающая «странствования» апостола.

Но если историку наших дней нетрудно рассеять мифотворческую композицию II в., то в дальнейшем перед ним встает задача гораздо более сложная: что же было в действительности в первые два века нашей эры? Откуда взялись упоминаемые в «Посланиях апостола Павла» церковные общины, выступавшие с такими отчетливыми обрядами, верованиями и устройством, откуда эта идея «великой всемирной церкви»? Откуда

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. V, стр. 173.

эта уверенность в противопоставлении себя как общины, обладающей истинной верой, морально безукоризненной, погруженному в мрак невежества и порочности языческому миру? Все это такие черты, свойства и притязания, которые не рождаются внезапно в одну ночь, а составляют результат продолжительного развития, воспитались на традициях, идущих из давних времен.

Мне кажется поэтому, что проблемы реконструкции реальной истории христианства не могут быть разрешены иначе, как с помощью изучения социально-экономической и культурной истории времени, предшествовавшего появлению Нового завета с его догматическими формулами и мифологическими образами. Обряды, бытовые формы, социальное устройство, мировоззрение христиан — современников Марка Аврелия и Лукиана составляют результат и завершение сложной многовековой работы.

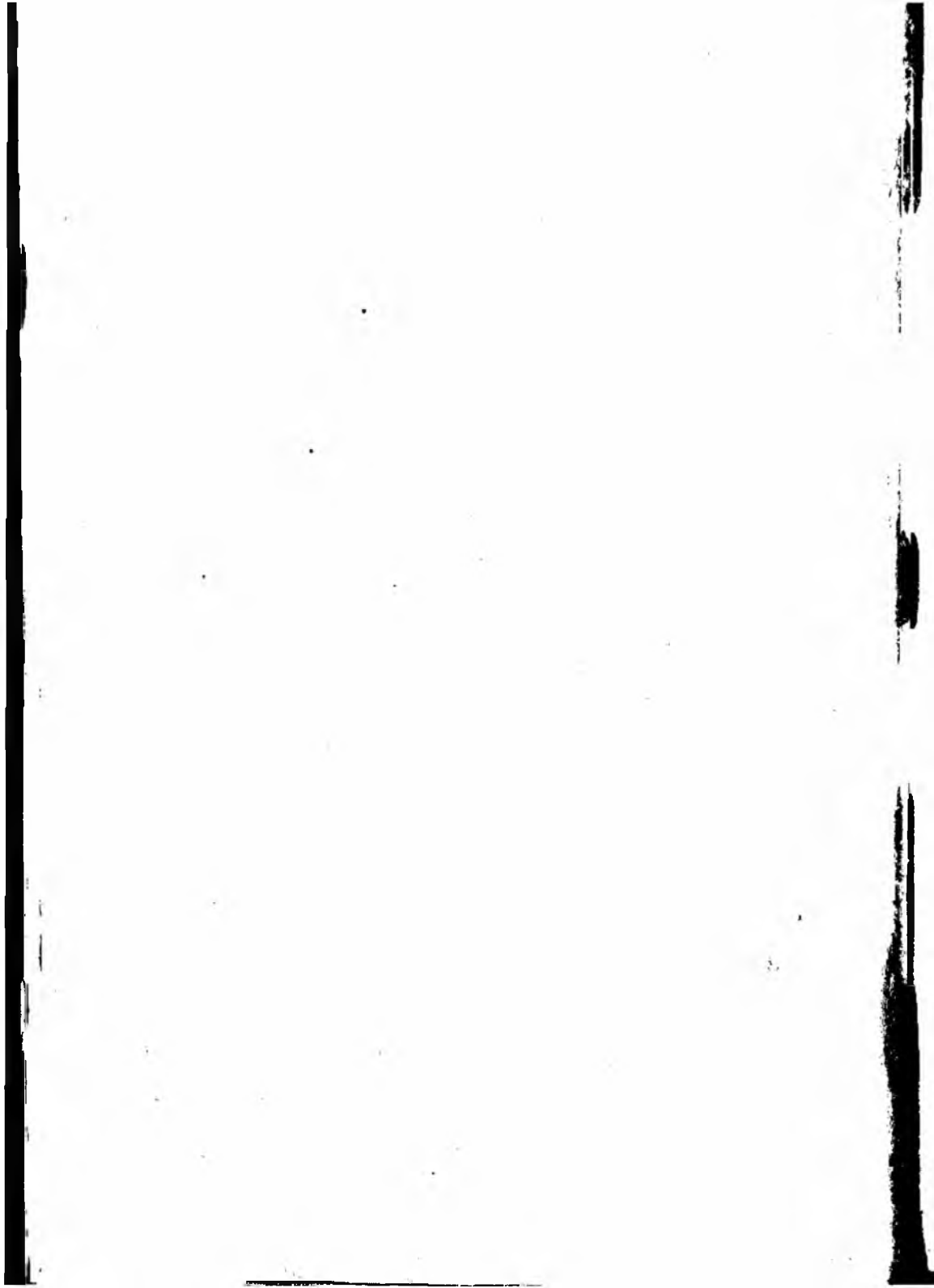


Поставив в заголовке моей работы слова «Рим и раннее христианство», я должен оговориться, что в мою задачу не входило рассмотрение всех источников и всех предшественников христианства в античном мире: я оставил пока в стороне влияние на раннее христианство старинных восточных религий и ограничился изучением его корней в греко-римской идеологии и в иудейском сектантском движении. Такой подход оправдывается в известной мере тем обстоятельством, что мое исследование не идет далее времени образования Нового завета и христианских сочинений II в. н. э.: в эту пору христианство, отделившееся от иудейского сектантства, едва только вступало на путь синкретизма, т. е. усвоения языческих верований, идей и образов, принадлежащих старинным восточным культурам.

В данной работе мне важно прежде всего показать необходимость устранения загромождающей историческое изучение христианства традиционной легенды об Иисусе Христе и «апостоле Павле». Далее, я считаю существенно важным синхронистическое изучение фактов возникновения христианской идеологии и социально-экономической, а также культурной истории Римской империи. Параллельное изучение этих процессов >и установление правильной хронологии произведений христианской литературы дадут возможность разрушить легенду о Христе, созданную церковной традицией. Таким образом, в настоящей работе я считаю нужным обратить особое внимание на критику источников и определение социального характера раннего христианства.

*Часть первая,*





ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ  
В АНТИЧНОМ МИРЕ1. Государство и религия в эллинистических  
монархиях

Христианских писателей II и III вв. н. э. весьма занимала тема противопоставления церкви, как «царства божия» (*regnum dei*), государству, как царству кесаря (*regnum caesaris*). Наиболее крайние из них утверждали, что церковь существует от века, более умеренные ограничивались признанием параллелизма, одновременности возникновения двух всемирных общечеловеческих организаций.

Первые очертания церкви мы можем отметить в эпоху господства в Передней Азии персидской монархии Ахеменидов, выступавшей с притязанием на всемирное владычество. Политика Ахеменидов в религиозном вопросе отличалась относительной мягкостью и умеренностью. Однако персидские цари нашли нужным войти в соглашение с наиболее зажиточными, интеллигентными и влиятельными слоями подчиненного их державе трудового и производительного населения.

Под видом великодушного жеста царской милости персидские властители с тонким расчетом проводили меру обеспечения политической безопасности правящего класса своей державы, предоставляя иудейской жреческой аристократии хранить у себя золотые запасы, собирать подать с единоверцев и управлять, вместе с тем, их духовной жизнью. Открывая центр для массовых богомолий, правительство надеялось, что эта второразрядная администрация будет служить для удержания в повиновении обширной рассеянной паствы иноверных обывателей.

Веротерпимость персов объясняется, может быть, отчасти тем, что сирийско-иудейская денежная аристократия служила крайне необходимым орудием в финансовом управлении империи. Связь персидского государства с иудейской общественностью не оставалась только внешней и деловой: две культуры — иранская и семито-levantинская — сближались друг с другом; в позднем иудействе заметно сильное влияние *иранского*

*дуализма*: иудейский Ягве принял черты бога света Ахурмазды; воспринято было представление о суде божьем, о рае и аде, о воскресении мертвых, о переселении душ в небесный светлый мир.

Иные приемы религиозной политики появляются в Передней Азии и Египте после завоеваний Александра, с водворением здесь македонских и греческих военных и торгово-ремесленных элементов. Тогда как персы управляли массой инородческих и иноверных обывателей из своей горной твердыни, основатели эллинистических государств засели среди самого покоренного населения, выстроили множество военных колоний и ремесленных поселков с формами управления греческих полисов.

Отношение к религии со стороны Птолемеев, Селевкидов, Атталидов нельзя назвать режимом веротерпимости: государи для укрепления своего авторитета хотели сами стать во главе культа. Религия была в их руках применяемым сознательно и систематически орудием управления, средством подчинения масс в финансовом и полицейском смысле; публичные празднества служили, с одной стороны, возвеличению особы государя, а с другой — давали повод к раздаче народу всякого рода щедрот, улажению толпы. Политический расчет проявился и в присвоении Птолемеем I титула Сотера (Спасителя).

Эллинистические цари передали римским цезарям все формы обдуманно выработанной государственной религии: апофеоз умершего государя, включение гения живого владыки в число небожителей, большие торжественные собрания с жертвоприношениями, играми и раздачами, крупный штат совершающего культовые действия.

Разумеется, при всем организаторском искусстве Птолемеи, Селевкиды и Атталиды не могли овладеть религиозными движениями, происходившими в широких массах разоруженного, угнетенного работой и налогами населения: там были свои учителя и толкователи, своя наука и литература, коренившаяся в старинных местных традициях, не уступавшая пришлой греческой; египетские, сирийские, иудейские, малоазийские писатели, ораторы, проповедники, комментаторы старинных законов усвоили греческий язык как официально обязательный и литературно гибкий, но выработали свои особые философские, историографические, юридические приемы и системы; такими писателями были Манефон, воссоздавший старинные египетские летописи, Беросс, восстановитель истории Вавилона. Их современниками являются редакторы грандиозного законодательного и исторического сборника, который потом, в руках христианских богословов, получил «авторитетное» имя Ветхого завета. Эта «священная» книга, постоянно пополняемая новыми предсказаниями, открывала угнетенному, страдающему



народу перспективу отмщения, расправы над «сатанинским государством» — «чудовищным зверем», возвещала близкое явление чудесного, сияющего вождя-избавителя.

В этих пророчествах отражались факты реальной действительности. Уже в 60-х годах II в. до н. э. как раз самому ревностному насадителю государственной религии, Антиоху IV Эпифану, пришлось встретиться с восстанием иудейских Маккавеев, которое поднялось в свою очередь под знаменем религии, в виде священной войны — во имя «божьей правды».

После завоевания Сирии Помпеем (63 г. до н. э.) и Египта Августом (в 30 г. до н. э.) к Риму перешло владение Селевкидов и Птолемеев со всеми их богатствами, но и со всеми затруднениями, со всей опасностью, которую порождали крайне обостренные социальные противоречия древних культурных областей Передней Азии и северо-восточной Африки.

При Августе еще не было произнесено слово «мессия» (по иудейскому произношению «машиах»), переведенное потом по-гречески «Христос» («помазанник божий»), но были налицо все черты, вся программа мессианизма; в 16 г. н. э. Иуда Гавлонитский (или Галилеянин) поднял восстание во имя «божьей правды» в ожидании непосредственного появления вождя: в представлении борцов за «истинную веру» все признаки сатанинской, враждебной богу силы были перенесены на Рим. *Regnum caesaris* оказалось *regnum diaboli*.

## 2. Кружки и товарищества в Греции в последние три века до нашей эры

В последние века до нашей эры Греция становится классической страной кружков, товариществ, братств, мелких замкнутых союзов, группировок частных лиц, уходящих в свою углубленную внутреннюю жизнь, сторонящихся войны, политики, администрации, шумных общих собраний.

Когда начинают возникать эти кружки и товарищества? Мы вправе, может быть, сказать, что прообразом подобного дружеского кружка или братства, стоявшего вне политики, была группа друзей — учеников Сократа, собиравшаяся во время Пелопонесской войны. В политическом процессе против Сократа ему ставили в вину развращение юношества и пренебрежение к богам, которых чтит весь город; этим обвинители хотели сказать, что философ отвлекает молодежь от служения государству и вселяет презрение к охраняющим государство богам.

Противники Сократа, которые могли сослаться на измену Афинам как раз самых даровитых учеников Сократа — Алкивиада, Крития, Ксенофонта, были по-своему нравы: они почуяли трещину в политическом здании, испугались *аполитизма*.

Да, возникновение подобного содружества было наглядным доказательством того, что от служения государству начинают ускользать наиболее активные члены общества. Последующих за Сократом философов уже не преследовали, потому что к тому времени город-государство, греческий полис, совсем распался, потерял свой авторитет: школы Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура строились по типу содружеств, или братств, совершенно беспрепятственно.

Так же как ученые, преподаватели, риторы стали объединяться в содружества, или братства, представители других профессий — ремесленники, художники, музыканты, моряки, виноградари и т. д. Общая черта, свойственная им всем, — стремление *уйти от политики*, от гражданских тревог и столкновений, от партийных интриг, от соперничества честолюбий, отдалиться заботам о взаимной помощи и умственному общению исключительно в своей дружеской, товарищеской профессиональной среде. В Греции такие содружества, кружки и частные союзы назывались *κλαοί* и *φρανοί*. Их было бесконечное множество, и мотивы для образования их были самые разнообразные. Были содружества торговцев. Особенно крупные соединения их имелись в больших торговых центрах — Афинах, Делосе, Родосе, Александрии; они были связаны между собой общими коммерческими операциями. Были союзы рудокопов, которых сближала их тяжелая работа. Были союзы скульпторов и гончаров. Люди объединялись для общих праздничных развлечений в дни празднеств. Соединялись также в похоронные товарищества, для того чтобы обеспечить себе покойную могилу и этим самым приготовить себе лучшее место в будущей, загробной жизни. Такого рода союзы были особенно популярны среди бедноты, среди трудового люда, среди рабов.

Всем кружкам, содружествам, товариществам в той или иной мере присущ был религиозный элемент, и это вполне понятно: ведь если они отказались от подчинения и доверия к богам государственным, сочленам кружка или содружества необходимо было найти себе защиту в лице особого высшего покровителя, выбрать себе особо близкого гения-хранителя. Таковых они находили в божествах второстепенных и в героях, по мнению греков — «сверхчеловеках, обретших бессмертие». Наибольшую популярность в кружковой жизни Греции приобрели Дионис, Гермес, Геракл, Орфей, Асклепий. Поначалу эти герои были покровителями определенных профессий: Дионис — виноградарей, Асклепий — врачей, Орфей — певцов и музыкантов, но с течением времени они получили более широкую популярность; в то же время первоначальному мифу, грубому и чувственному, стали придавать более возвышенное, морализирующее истолкование. Так, Дионис, растерзанный

менадами и воскрешенный Зевсом, становится *символическим образом страдальца, возрождающегося для новой блаженной жизни*; Орфей, нисходивший в ад и очаровавший самого царя подземного мира, становится гением побеждающего смерть вдохновения, вырывающейся из мрака к свету бессмертной души; Гермес становится хранителем человеческого стада, спасителем заблудших овец. Пройдет некоторое время — и статуя Гермеса, несущего на плечах ягненка, совершенно определенно станет прообразом Христа, доброго пастыря.

В закрытых собраниях, где сходились члены кружка, возносились молитвы к божественному патрону; особые дни посвящались памяти рождения и смерти своих драгоценных, нежно любимых покровителей. В полной таинственности ночной тишине разыгрывались драматические действия — *мистерии*, где изображалась судьба умирающего и возрождающегося гения-покровителя; верующие, участники таинства, считали себя таким способом приобщенными к его живительной силе, приготовленными к воскресению, к будущей вечной жизни.

Появление кружков, мелких сектантских групп усиливается особенно тогда, когда политически ослабленная Греция делается добычей сначала Македонии, а потом Рима. Все эти условия создавали благоприятную почву для вторжения новой религии, которая в свою очередь способна была объединить раздробленность своей общей тенденцией. Как было почитателям Диониса, Гермеса, Орфея, Геракла устоять против соблазна поверить, что именно их любимый, драгоценный единственный гений-хранитель и есть вместе с тем спаситель мира! Великое множество мелких ячеек, из которых потом составилась вселенская церковь, уже задолго до начала нашей эры существовало в политически обескровленном греческом мире. Принятие христианства было концом их раздробленности.

Форма кружков и товариществ, существовавших в Греции, была воспринята христианскими общинами Египта, Сирии, Малой Азии. В 70-х годах II в. н. э. Лукиан называет христианские общины  $\text{Κααοί}$ , их руководителей  $\text{\&iota;\alpha\alpha\rho\&omicron;}$ ; Цельс около того же времени называет членов христианских общин  $\text{\text{H}\alpha\sigma\tau\text{O}\sigma\iota}$  ясно, что в глазах языческих писателей, в понятиях римских властей, христианские еkkлeсии (общины, церкви) по своей организации ничем не отличались от греческих  $\text{S-i'aaoi}$  и  $\text{\text{p}\alpha\upsilon\sigma\iota}$ .

### 3. Религиозные движения в эпоху наибольшего развития рабовладения

В рабовладельческом обществе II—I вв. до н. э. черта разделения между господствующими классами и трудящимися проходит необычайно резко: по взгляду господ, на вольноот-

пушенике, как бы высоко ни поднималось его материальное благополучие, оставалось неизгладимое пятно его рабского происхождения. Презрение «благородных» к «черни», оппозиция низших слоев населения, всех отстраненных от участия в политике или устранившихся от нее, носит исключительный, непримиримый характер. Безгранична ненависть бедноты, угнетенных и рабов к угнетателям, ко всем тем, кто обогатился военной добычей: возведенные ими красивые храмы, триумфальные ворота, статуи богов и царей — предмет отвращения для трудящихся. Отсюда крайность в моральных суждениях, распространенных в среде бедноты; аскеты — пророки, выразители чувств и понятий угнетенных масс. — проклинают все виды богатства, довольства, материального благополучия, эстетической красоты, возводят бедность в идеал, объявляют ее святым состоянием, добродетелью и заслугой перед богом.

В результате продолжительных войн в центре торжествующей римской державы — Италии скопились массы рабов. Начался период крупнейших восстаний рабов против господ. Таков был для Рима период от 146 до 30 г. до н. э., когда римляне, владевшие до тех пор только Италией и Испанией, создали великую державу — *imperium populi Romani*, захватив Африку и Нумидию, Галлию, Грецию, Македонию, Малую Азию, Сирию, Египет, Кирену.

Помимо бурных столкновений, непрерывно держалась глухая неотступная вражда народных масс к существующему строю. Пассивный протест находил себе выражение в необозримом множестве сект, в практике аскетических и полуаскетических обществ. В дальнейшем одна общая черта будет характеризовать мировоззрение борющихся между собою группировок: каждая из них станет сражаться под знаменем своей религии. Глава государства провозгласит себя посредником между высшим богом и людьми — спасителем (*owtrjр*). Но в глазах протестующих масс он — «лжеспаситель».

#### **4. Основные социально-религиозные направления в греко-римском и иудейском мире**

В I веке между богоискательством греко-римских мыслителей и иудейско-эллинистическим сектантством не было соприкосновения: Сенека едва ли знал что-нибудь о египетских или сирийских сектантах; палестинские эссены (*Jaavjvol*), вероятно, мало интересовались культурной жизнью Рима и Карфагена.

Стихийный материализм и атеизм были лишь непродолжительным явлением в мировоззрении высших слоев римского

общества. Безрелигиозность, отрицание бессмертия души, спокойно-ясное научное восприятие «природы вещей» вслед за Лукрецием в I в. н. э. продолжается, правда, у таких писателей, как Веллей Патеркул, Валерий Максим, Плиний Старший. Но скоро это направление начинает замирать. Уже в поколении, непосредственно следующем за Лукрецием, во времена Августа, появляется в римском обществе религиозная струя, особенно ярко сказавшаяся в мессианизме Вергилия. В I в. н. э. увлечение религиозными вопросами усиливается, принимает у Сенеки форму богоискательства и мечтаний о бессмертии души.

Римские императоры, по образцу эллинистических монархов, применяют религию как политико-административное оружие для воспитания верноподданничества, стремятся внушить рабски покорным подданным мысль о том, что императоры — спасители всего рода людского. Однако религиозная политика императоров вызывает в народных массах отвращение к государству, толкает их к уходу в иной, воображаемый мир, где никакой земной власти уже не достать до глубины человеческой души, до самых сокровенных желаний и чаяний личности. Слагается мечта о потусторонней, блаженной жизни.

У Сенеки эта антиполитическая, религиозная идея очень отчетливо выражена в виде противопоставления *respublica maior*, общины вечной, обнимающей все человечество, *respublica minor*, общине преходящей, представляющей соединение мелких интересов.

Если мы имеем тут дело с зарождающейся в высших образованных слоях общества теософией, то одновременно с нею замечается огромный успех новых для Рима восточных религий, захвативших широкие слои населения. Наплыву восточных культов, обрядов и верований в большой мере содействовало завоевание Римом эллинистических монархий Египта, Сирии, Малой Азии.

Среди иноземных религий, распространившихся в Риме и на западе империи, выделяются египетские культы. Тацит описывает нам увлечение высшего римского общества культом Исиды. Но кроме этого блестящего внешнего успеха египетского богослужения, надо отметить влияние египетской магии, египетской некромантии, которая явилась одним из источников позднейшего поклонения мощам святых, религии катакомб, захватившей широкие слои населения.

В середине I в., во времена Клавдия и Нерона, большое влияние в столице и при дворе приобретает иудейская религия. В иудействе этого времени, насколько мы его знаем по описаниям Иосифа Флавия и александрийца Филона, чрезвычайно сильно было развито сектантское движение. Иосиф подробно описывает монашеские общины эссенов в Палестине, Филон

говорит о весьма похожих на эссенов терапевтах. Мы слышим еще о сектах назореев, эбионитов.

Для всех этих сект характерны уход от городской жизни, аскетизм, отказ от семейного быта и личного хозяйства, объединение в тесные товарищества, возвеличение бедности как состояния, угодного богу. Верования, обряды и быт сектантов пользовались в иудейском мире широкой популярностью. Иосиф Флавий и Филон, люди, зажиточные и высокообразованные, относятся к отшельническим общинам эссенов и терапевтов с величайшим сочувствием и уважением. Очень важно указание Иосифа на то, что к строгим подвижникам примыкают широкие круги сочувствующих, которые, сохраняя семью и личное хозяйство, выполняют молитвы и обряды аскетов и ведут жизнь умеренную, воздержную, далекую от роскоши и мирской суеты.

Иудейские секты представляют собою лишь крайнюю форму общего для всего Средиземноморья течения, которое можно назвать *новой фазой в развитии религиозного сознания и религиозной практики*. Сущность его состоит в уклонении обширных слоев общества от богатой, публичной, красочной обрядности и переходе к религии тихой и уединенной, заполняющей жизнь замкнутых кружков, тесных товарищеских общин: таковы иудейские *синагоги*, греческие *эраны* и *фиасы*, римские *коллегии*.

Религиозная мысль работает с особым усердием и воодушевлением именно в этих обособленных общинах, укрывающихся от официальности и мирской суеты. Здесь именно открывается необозримое поле для религиозных исканий. При всей раздробленности, при всем разнообразии общин, у них можно отметить общие черты верований и обрядов. Характерно для всех общин почитание гения-покровителя, далее — практика священных трапез, где, по их верованию, как бы присутствует духовный патрон; община имеет свою усыпальницу: у более состоятельных это — часовня с подземельем (схола), у бедных — участок в катакомбах. Товарищеский кружок ведет свое особое хозяйство, заботится о взаимной помощи и страховании имущества, о призрении бедных. Этот вид коллективизма по-гречески называется *хоiвvтa*; верховное моральное правило требует, чтобы между товарищами по вере не было различия «моего» и «твоего».

Наиболее ревностные общины, служащие образцом для других, выказывают тяготение к аскетизму, понимая крайнюю воздержность, бедность как подвиг, как осуществление чистой, святой жизни.

Наконец, для этих кружков характерны пренебрежение к светской, преподаваемой в школах, аристократически окрашенной науке, осуждение рассудочной философии, склонность

к мистике. В роли руководителей учения и посредников между общинами выступают странствующие учителя и проповедники, именуемые *пророками* и *апостолами*.

Этот религиозный раскол, который, с социально-политической точки зрения, может быть обозначен как уход обширных слоев общества от политической жизни, — совершившийся факт в странах эллинистического Востока в последние два века до нашей эры; в пределах римского влияния он начинает определяться позже — в I в. н. э.

В кругах интеллигенции того времени можно заметить интерес и сочувствие к движению аскетическому и мистическому, известное преклонение перед подвижничеством таких «святых» людей, которых евангелисты будут потом звать «нищими духом» или просто «нищими».

Этот культ бедности, опрощения, самоотречения можно отметить у трех писателей середины I в., работавших независимо друг от друга: римлянина Сенеки, египетского иудея Филона и палестинского иудея Иосифа Флавия. Сенека и Иосиф Флавий с благоговением вспоминают об учителях своих — людях, которые вели жизнь аскетов. Филон и Иосиф Флавий оставили нам знаменитые характеристики монашеских общин, первый — египетских терапевтов, второй — палестинских эссенов; в глазах обоих писателей, принадлежавших к зажиточным слоям городского общества, людей высокообразованных, пустынноики были образцом чистой, возвышенной мысли.



## ВЫСШИЕ СЛОИ РИМСКОГО РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА I в. н. э.

(По данным Сенеки, Тацита, Светония, Валерия Максима  
и Веллея Патеркула)

### 1. Господа и рабы

Основанная Суллой, Помпеем, Цезарем и Августом империя соединила под властью римлян величайшие богатства античного мира. Каков был характер этих богатств, кто были их обладатели и как пользовались они доставшимся им сказочным по своему обилию и блеску наследством?

У Тацита Тиберий в качестве блюстителя нравов, осуждающего роскошь и расточительность высших слоев римского общества, называет три разряда богатств, принадлежавших магнатам: *villae, fenus, servi*. *Villae* — это дворцы, городские и загородные, *fenus* — деньги, золото и серебро, *servi* — рабы, как домашние, так и работающие в латифундиях.

У Сенеки к этим рубрикам есть свои характерные добавления. В сочинении «*De tranquillitate animi*» он говорит, что господствующий класс империи располагает тремя величайшими благами земными: это *mancipia, possessiones, dignitates* (рабы, имения, почетные должности), причем замечательно, что в глазах автора рабы стоят на первом месте, как драгоценнейшее из сокровищ. Дальше у Сенеки имеются еще своеобразно оттененные определения колоссальных недвижимых и движимых имуществ, находящихся во владении магнатов: *praedia, horti* (земельные угодья, парки), *alieno colono rura pretiosa* (доходные поля, обрабатываемые иноплеменными земледельцами, т. е. имения в провинциях), *grande in foro fenus* (огромные суммы на денежном рынке). О размерах possessions Сенека говорит, что иные владельцы хвастались господством над целыми бассейнами рек — от верховьев до выхода их в море.

Это денежное богатство нельзя назвать капиталом в современном смысле этого слова: *fenus* — либо сундук Гарпагона, мертвая груда драгоценных металлов, либо залог и предмет выдачи займа с целью наживы. Хотя закон воспрещал членам высшего сенаторского сословия заниматься ссудным делом и



спекуляциями, они легко обходили этот запрет, поручая своим вольноотпущенникам осуществлять ростовщические операции.

Обладатели величайших богатств империи составляли ничтожный процент всего населения. Они поднимались над массой простого гражданства, как два привилегированных сословия, или звания (*ordines*): сенаторское и всадническое.

В составе первого (*senatorius ordo*) осталось уже немного представителей старых родов, блиставших когда-то Корнелиев, Эмилиев, Домициев и др.; большинство сенаторов были вновь пожалованные, привлеченные из муниципальной знати италийских городов и возвысившиеся на императорской службе. Только представителям этого звания принадлежало право занимать высшие должности в государстве (консулов, преторов, легатов, наместников провинций, начальников легионов, префектов) и право заседать в сенате. Почет был теснейше связан с богатством: звание сохранялось за носителем имени только при условии соблюдения им сословной чести и при материальном благосостоянии: сенатор должен был иметь имущество в размере не менее чем в 1 миллион сестерциев: он терял свое звание в случае обеднения и если женился на вольноотпущенной, что считалось бесчестьем для высокого рода.

Второе — всадническое — звание (*equester ordo*) было закреплено за теми родами, которые разбогатели во время римских завоеваний на откупах по управлению провинциями и на денежных операциях. Всадники должны были иметь меньший сравнительно с сенаторами ценз — в 400 тыс. сестерциев: им были открыты в имперской администрации должности второго разряда, главным образом связанные с финансовым управлением; особенно типична для них должность прокураторов, управлявших частями провинций (так например, прокуратором Иудеи от 26 до 36 гг. н. э. был Понтий Пилат, известный из Иосифа Флавия и упоминаемый в евангелиях).

Как сенаторы, так и всадники носили особо почетную одежду: сенаторы — белую тогу с широкой пурпурной каймой, между тем как у всадников тога была с узкой каймой (*laticlava, angusticlava praetexta*). В театре тем и другим были предоставлены особо почетные места близ императорской ложи.

Свое исключительное положение господствующий класс должен был оплачивать вечным страхом за существование. В какой мере висело на волоске все благополучие высших слоев рабовладельческого общества и возглавлявшего их сонм принцепса, показывает история смелой попытки раба Клементы, который после смерти Августа задумал составить заговор для низвержения императора Тиберия, причем присвоил себе имя

Агриппы, внука Августа. Надо напомнить, что Тиберий был пасынком Августа: он и его мать, Ливия, преследовали своими интригами последнего из прямых потомков Августа, молодого Агриппу Постума, добились ссылки его на пустынный остров Планазию: извещенный матерью о смерти Августа, Тиберий немедленно послал тайный приказ убить Агриппу<sup>1</sup>.

Замечателен самый рассказ об этих событиях у Тацита, который, при всем моральном осуждении развратной тиранической династии Юлиев-Клавдиев, не скрывает своих суровых рабовладельческих принципов. Историк, однако, невольно любит героической фигурой самозванца, который своей очаровательной наружностью, светским обращением и ловко распространяемыми слухами сумел привлечь на свою сторону множество людей всякого звания, начиная с самых высокопоставленных. Его замысел, как говорит Тацит, «поражал совсем не рабским духом». Тиберию удалось обманом заполучить Клементу в свой дворец. Со злорадством передает Тацит воображаемый разговор между «владыкой мира» и дерзким рабом. Тиберий спросил: «Как же это ты мог бы сделаться Агриппой?», на что получил ответ: «Так же как ты стал Цезарем» (т. е. мы оба равны как самозванцы, ты ведь не из рода Юлия Цезаря, а из Клавдиев). Тиберий умертвил его, приказал тайно выбросить его труп и решил замять дело, не осмелившись поднять процесс против подозреваемых в заговоре сенаторов и всадников, чтобы не обнаружилось, как велика его непопулярность и какую память по себе оставил мужественный и умный раб Клемент.

Выражение «хотя и раб по рождению, да не рабского духа человек» встречается еще раз у Тацита в характеристике, которой он увековечил вольноотпущенницу Энихариду, одну из участниц заговора Пизона против Нерона в 65 г. Здесь героическая женщина простого звания, стойко выдержавшая жесточайшие пытки, не выдавшая ни одного из соучастников, прямо противопоставлена ничтожным, растерявшимся при Допросе «чистокровным» аристократам. Еще раз стоит напомнить: Тацит — не сторонник не только реформы, но даже простого смягчения рабовладельческого права; он вообще консервативен в своих социальных убеждениях. Он делит народную массу на *populus integer* («чистый народ»), который примыкает к большим домам, куда входят и «лучшие из рабов», и на *plebs sordida* («грязная чернь»), живущая подачками свыше, с которой заодно «худшие из рабов». Том более ценны для нас его

---

<sup>1</sup> Вопрос о том, кто именно послал приказ об убийстве Агриппы Постума, является спорным. Мнение, что это сделал Тиберий, не может быть точно подтверждено источниками. — *Ред.*

•социальные картины, где, как бы против желания своего. Тацит вынужден признать элемент сознательности и моральную •силу рабов и вообще людей «низкого звания».

Не прошло и восьми лет после заговора Клементы, как в Италии появилась угроза восстания рабов (*belli servilissemina*) в тех самых местах, где собирал свои силы Спартак. На этот раз во главе движения стоял бывший преторианец Куртизий, человек, видимо знакомый с военным искусством, во всяком случае умелый агитатор и организатор, набиравший самых «сви-репых» рабов (*ferocia servitia*) по далеко раскинутым лесным виллам и пастбищам Апулии; он призывал их к свободе сначала на тайных ночных собраниях, а потом путем открытых воззваний (*libella*). В Брундизии они захватили два торговых корабля и готовились основать морскую базу. Только спешные действия властей и отправка больших военных сил предотвратили взрыв восстания. Победитель, военный трибун Стай, захватил в плен Куртизия с его штабом и привел большую партию вновь закабаленных рабов в Рим, который и без того уже трепетал от непомерного количества домашних рабов, тогда как свободнорожденное плебейство с каждым днем все более редело и сокращалось (Тас. *Ann.*, IV, 27). Опасность восстания рабов еще увеличивалась из-за того, что простой народ, «свободнорожденное плебейство», держал сплошь да рядом сторону рабов.

Тацит дает описание волнений, происходивших при Нероне в 62 г. в связи с убийством префекта города Рима, сенатора Педания Секунда. Этот крупнейший сановник и богатейший рабовладелец был убит в собственном дворце одним из своих рабов; предполагалось, что мотивом убийства были или месть раба за отказ господина отпустить его на волю, или столкновение раба с господином на эротической почве. Делу этому сразу придали государственное значение. В сенате испуганные происшествием магнаты-рабовладельцы поставили на очередь, в качестве отместки за убийство коллеги и в виде кары на гол-посты неверных рабов, применение террористического закона— постановления сената, подтвержденного при Августе, которое требовало пытки и казни всей «фамилии», т. е. всех рабов, бывших в доме в момент убийства господина. Челядинцев у префекта было четыреста: предстояло во имя сенатского решения, повести их на форум для публичного суда. Но это оказалось вовсе не легким делом: плебс горячо принял сторону рабов, собралась огромная толпа, загородившая дорогу процессии и осадившая сенат с требованием прекратить дело. Объятый смертельным страхом сенат был вынужден обратиться к помощи принцепса. Нерон прислал отряд солдат, и только под угрозой военной расправы, сдерживаемая расставленными по всему

пути легионерами народная масса должна была допустить шестие рабов, принадлежавших Педанию Секунду, на пытку и казнь.

Необыкновенно интересно все то, что рассказывает Тацит о прениях, происходивших в сенате по делу об убийстве Педания Секунда. Выступали сначала сторонники смягчения этого жестокого закона, но верх взяли рабовладельцы, стоявшие за применение мер крайней строгости. Тацит приводит речь их представителя, сенатора Гая Кассия. Перед нами не протокольная запись, сохраненная в архивах сената, а риторическое сочинение историка, но мы можем оценить каждое его слово, поскольку оно в яркой, сжатой форме отражает мировоззрение рабовладельцев той эпохи.

Кассий требует беспощадной пытки, жестокого отмщения всей многочисленной дворне убитого префекта на том основании, что подобное преступление не могло совершиться без ведома, соучастия и помощи множества других рабов: следовательно, он настаивает на *солидарности* рабов. По его мнению, суровый закон об ответственности всей рабской фамилии недаром издан: в нем последняя гарантия безопасности, охраны жизни господ. Оратор предлагает сравнить положение дел в старину и сейчас. И в прежние времена господа не очень-то доверяли рабам (*suspecta ingenia servorum*), но тогда рабов было мало, рабы были местного происхождения, вырастали на полях, в доме господина, при скромных условиях жизни, непосредственно приобретали расположение господ. Ничего похожего нет теперь, когда наши «фамилии» состоят из иноплеменников (*nationes*; это слово означало народности, чуждые Риму), и притом людей, у которых обряды совершенно не похожи на наши, посторонние нашим религиозные верования или и вовсе никаких нет. Этим сбродом (*colluvies*) нельзя управлять иначе, чем наводя на него страх.

Оратор слышит высказанный в сенате протест во имя гуманности, ему говорят, что ведь при всеобщей пытке пострадают совершенно невинные люди. Это возражение не смущает Кассия: он приравнивает обстоятельства жизни господ к условиям военного положения. Как при расправе с солдатами, давшими себя разбить и нарушившими свой долг, казнят указанного жребием каждого десятого, причем погибают часто самые храбрые, так всегда есть элемент несправедливости в отношении отдельных людей во всяком примерном наказании, принимаемом *ради общественной пользы* (*utilitate publica*).

Вот какие высокие ноты берет досмерти перепуганный рабовладелец, и вот для какого ограниченного круга лиц, стоящих на верху общества, приберегается понятие «общественной пользы»!

Тема об опасном положении ничтожной горсти богатейших магнатов среди моря инородческой массы рабов, так драматично разработанная Тацитом, писавшим полвека спустя после изображаемых событий, не сходит со страниц сочинений Сенеки, современника Нерона.

Сенека вышел из кругов умеренно зажиточных, провел большую часть жизни в труде адвоката, но под конец, став воспитателем Нерона, придворным фаворитом, был осыпан милостями неограниченного властителя и награжден всеми богатствами высшей знати — villae, fenus, servi. Он попал в обстановку чванной роскоши и бессмысленно суетливых услуг огромной дворни. С присущей ему чуткостью наблюдателя быта он вполне способен был определить настроения крупнейших рабовладельцев Рима.

Сенека приводит ходячую среди рабовладельцев поговорку: «сколько у тебя рабов, столько врагов!» Он рассказывает, как обсуждалось однажды в сенате предложение дать рабам особую одежду, чтобы можно было отличить их от свободных, и как во-время сообразили бросить эту опасную затею, которая грозила обнаружить воочию ничтожное количество свободных римских граждан в океане рабов.

Бичуя жестокость тиранов, восточных деспотов, римских неограниченных властителей — Суллы, Калигулы, Сенека не может удержаться, чтобы не напомнить, что *больше погибло людей от ярости рабов, чем от неистовства царей* («поп раис-||ores servorum ira cecidisse quam regium»). Он говорит, что в гражданских войнах конца республики, исключительных по своему истребительному характеру, погибло не так много свободных граждан, как жертв ненависти рабов. В одном из откровенных писем к своему другу Луцилию Сенека обстоятельно перебирает все случаи и способы, когда и как рабы проявляли свою ненависть к господам: «Ты жалуешься, что рабы тебя покинули, убежали из дому. Что ж! Бывает и похуже. А вот другого кого они разграбили, на кого сделали донос, кого убили, кого предали, кого задушили, кого отравили, кого извели клеветой». Едва ли найдется у какого-нибудь писателя древности картина такой беспощадной борьбы классов!

## 2. Быт и нравы высшего римского общества

Сенека рассказывает нам, как в бестолковом чванстве растрчивались огромные суммы денег, как прокучивали их расслабленные эпигоны создателей империи. Он постоянно возвращается к одной и той же картине: в огромных залах недавно сооруженных в Риме дворцов, под раззолоченными крышами и куполами, на приемах, на пиршествах — выставка

золотой и серебряной посуды, потолки, обтянутые цветными коврами, тканями «более дорогими, чем само золото» (здесь понимаются шелковые ткани, получаемые путем сложного транзита из Китая), парад многочисленной дворни, целые шеренги красивых молодых рабов в раззолоченных одеждах, чудеса гидротехники в виде искусственного дождя для освежения атрия в летнюю жару — все это на службе пустого бахвальства и спеси.

Обладатели роскошных дворцов стараются перешеголять друг друга новинками моды, убранством парадных покоев, чудесами кулинарного искусства, привозимыми из Аравии, Индии и Китая игрушками и диковинками. Между прочим, среди дорогих безделушек, какими хвастались архибогатые люди в Риме, Сенека упоминает о помещаемых в нишах и простенках пиршественных залов книжных шкафах из ценного кедрового дерева с отделкой из слоновой кости, наполненных роскошными изданиями в великолепных переплетах. Выставки этих книг, по мнению Сенеки, свидетельствуют о начитанности и образованности владельцев; но это — пустое чванство невежд, потому что собрана тут литературная дребедень, сочинения бездарных писак, тогда как произведения великих писателей, мудрецов и художников слова совершенно отсутствуют.

Безделье с утра до вечера, бесконечные приемы и приветствия так называемых «друзей», т. е. клиентов, прихлебателей, гаеров и шутов, — все это в конце концов надоедает, и пресыщенные наслаждениями господина становятся падкими на всякого рода извращения. Вот Байи, блестящий приморский курорт для сановитой аристократии, превращается в шумную ярмарку, в притон утонченного разврата. Вот компании пьяниц из представителей высшего общества, систематически, точно по правилу совершающих свои оргии. А вот еще особая мода — обращать ночь в день, а день в ночь; Сенека говорит о таких затейниках, которые *retro vivunt*, т. е. живут навыворот. Он сообщает о времяпрепровождении известного в Риме великосветского чудака Спурия Папиния со слов его соседа: «Просыпаюсь в третьем часу ночи и слышу свист бичей. Спрашиваю, что это такое? Говорят: Папиний принимает отчет по хозяйству и расправляется с рабами. Опять в шестом часу слышу громкие возгласы; спрашиваю: что такое? Говорят: сам господин пробует голос. В восьмом часу (это по римскому счету времени — еще темная ночь) новые звуки — скрип колес; говорят: это господин готовится к выезду. Чуть забрезжил свет, в доме страшная суета, рабы снуют взад и вперед, появляются ключники и повара; весь шум из-за того, что хозяину ужинать захотелось: он потребовал каши и вина с медом» (ер. СXXII).

Если Сенека приходил в ужас от повадок, пошлости, идиотских чудачеств, нелепого издевательства, утонченного разврата, вообще от бессмысленного прожигания жизни представителями упадочной аристократии, то Тацит вскрывает трагическую сторону ее настроений, дает нам почувствовать отчаяние, в которое впадали морально не испорченные представители аристократии. Со свойственным ему драматизмом Тацит изображает гибель блистательных по именам римских нобилей — Эмилиев Лепидов, Скрибониев Либонов, Кальпурниев Пизонов и др. В его картинах умирания старинной аристократии поражает более всего полнейшая пассивность, безволие, обреченность, с какой представители высшего аристократического слоя встречали свою судьбу. Они падают под ударами тирании, не способные ни на какой активный протест, ни на какое изменение в строе и образе жизни. Только один выход находят наиболее мужественные из них — самоубийство. К самоубийству прибегают те, кто, опасаясь политического обвинения, надеются еще по крайней мере спасти свое имущество для детей, для близких родственников и друзей; иным это удается сделать во-время, другие опаздывают, не успевают предупредить смертный приговор. Самоубийства в аристократической среде принимают характер эпидемии.

Есть самоубийства, не вызываемые никакими видимыми мотивами, поразительные для самого повествующего о них историка. Таков жуткий по своим обстоятельствам конец Кокцея Нервы при Тиберии. Этот выдающийся по уму, высокообразованный юрист не только не был противником императора, но принадлежал к числу близких и постоянных советников Тиберия. Он принял решение умереть голодной смертью — способ особенно медленный и мучительный. «будучи,— как говорит Тацит,— вполне здоров телесно и находясь в прекрасном материальном положении». Тиберий, узнав о том, что творится в доме Нервы, бросился к нему, стал усиленно добиваться выяснения причин и побуждений, умолял Нерву прекратить голодовку, указывая на то, что добровольная смерть одного из ближайших друзей императора должна повредить репутации римского государя. Нерва остался непреклонен. Люди, хорошо его знавшие, говорили, что самоубийство это совершилось на политической почве, что Нерва ясно сознавал грозящее разложение римского государства, что, охваченный чувством гнева и ужаса, он поспешил уйти из мира, пока еще не был сам затронут ядом гниения, пока можно было умереть с незапятнанной честью.

Таков был конец одного из крупнейших представителей вырождавшейся старинной римской знати. В окружавшей Нерву практике, в строении и характере политической и социальной

жизни его времени он видел только груду несообразностей и несправедливостей. В традициях своего сословия — римского нобилитета — он не находил никаких указаний на возможность устранения зол, угнетающих государство: там было огненными знаками отмечено только одно индивидуальное средство спасения — умереть с честью на поле битвы. Узость кругозора Нервы, слепота его социального мировоззрения были узостью и слепотой господствующего класса рабовладельческого общества раннего принципата. Нерва был по рукам и ногам связан предрассудками своего сословия. Он не сознавал основной причины глубоко ему противного раболепства, которое царило на поверхности римского общества и которое происходило из основных условий строения этого общества, из факта эксплуатации римлянами других народов и эксплуатации количественно ничтожной группой богатейших рабовладельцев громадной массы рабов и свободного населения.

### 3. Мировоззрение римского высшего общества в эпоху раннего принципата

Почти одновременно (в 30 и 31 гг. н. э.) вышли в свет два сочинения: Валерия Максима «Factorum dictorumque memorabilium libri IX» («Собрание достопамятных деяний и изречений в 9 книгах») и Веллея Патеркула «Historia Romana» («Римская история»). Эти две книги дают нам представление о том, что читали, чем интересовались представители высшего правящего класса в Риме первых десятилетий I в. н. э. То обстоятельство, что оба писателя мало талантливы, не оригинальны, ограничены по своему кругозору, не мешает наблюдению историка, скорее, напротив: нам интересно в данном случае ознакомиться с воззрениями именно средних, заурядных людей, с общераспространенными принципами, закоренелыми понятиями и предрассудками аристократической среды.

Валерия Максима и Веллея Патеркула ни в какой мере нельзя равнять с корифеями предшествующего, I в. до н. э. — Лукрецием, Цицероном, Саллюстием, Ливием, которые приходятся дедами и отцами двум писателям, бесконечно превосходят их изяществом стиля, глубиной мысли, тонкостью суждений, широтой кругозора.

У обоих писателей много общего прежде всего уже с внешней стороны: оба они военные, оба выросли и сделали свою карьеру на службе у Тиберия. И тот и другой ничем не обязаны республике, народу, общественному мнению, голосу масс: они знали только личность государя, внимание и улыбку властелина; они всепокорные подданные, вернейшие слуги начинающейся монархии. Карьера дает им правила поведения в настоящем,



указывает их долг, их программу в будущем. По и только. Что же касается их школьных воспоминаний, их домашних традиций, области их воображения, они полны образов славного республиканского прошлого. Оба автора не замечают резкого противоречия между поставленной целью и избранными для ее достижения средствами, но постороннему наблюдателю это бросается в глаза. Достаточно немногих примеров, чтобы увидеть, в чем дело. У наших писателей появляется новый, до тех пор неслыханный при дворе льстивый язык. Веллей Патеркул называет все поступки Тиберия, все слова, сказанные им, «небесными» (*caelesles*). Все деяния императора, все перемены в его личной судьбе переживает вместе с ним весь мир, малейшие моменты его жизни суть события вселенной. Появление Тиберия у власти изображено, как чудо внезапного водворения справедливости и порядка.

«Восстановлена верность обязательствам, изгнан с форума мятеж, с Марсова поля — подкуп голосов, из курии — рознь, возвращены государству погребенные и покрывшиеся ржавчиной правда, справедливость и трудолюбие, должностные лица получили значение, сенат — величие, судьи — авторитет; укрощены бесчинства в театрах; к добрым делам у всех возбуждена охота или наложена необходимость: добродетель теперь в почете, преступление наказывается; низкорожденный (*humilis*,) смотрит теперь на могущественного с уважением, но не боится; могущественный превосходит низкорожденного, но не смотрит на него с презрением. Когда хлеб бывал дешевле? Когда мир был приятнее?» (*Veil. Pat.*, II, 66). Движимый монархическим чувством Веллей Патеркул видит в рождении Октавиана Августа (63 г. до н. э.) факт, которым было прославлено вовеки приходящее на этот год консульство Цицерона.

Валерий Максим в качестве придворного льстеца не отстает от своего коллеги: усердствуя в обрисовке образа Августа, он подбирает такие новые, необычные для слуха прежнего республиканского общества термины, как «*gravis*», «*sanctus*», «*immosens*», «*divus*» (почетный, святой, безупречный, божественный).

Так могли говорить только глубоко почтительные, смиренные чиновники о своем государе. Такова была картина окружавшего их настоящего, подлинной римской действительности. Но оба писателя оказываются в забавном противоречии с самими собою, когда им приходится обратиться за примерами доблести к прославленной старине Рима и Греции: тут вовсе нет образцов «сияющей небесным светом» неограниченной монархии. Все герои великого прошлого как на подбор — независимые, гордые характеры, одушевленные смелыми замыслами — Сципионы, Регулы, Катоны. За полководцами идут

гениальные ораторы, мастера свободного слова — Цицероны, Демосфены, наконец, точно из бронзы вылитые образцы твердости духа, суровой моральной дисциплины, трудолюбия, презрения к богатству — Цинцинаты, Солоны, Сократы.

Следует обратить внимание на заголовки книг и краткие философские вступления к ним в сочинениях Валерия Максима, которые придают его сборнику анекдотов как бы форму моралистического трактата.

Книга четвертая посвящена примерам *moderationis animi* (способности умерять дух). Умение сдерживать себя Валерий Максим называет наиболее здоровым качеством человеческого ума. В этой книге речь идет о воздержанности, о сдержанности, о бедности, о супружеской любви, о дружбе. Книга пятая носит общий заголовок «*De humanitate*» («О гуманности»). Здесь приводятся, между прочим, примеры широкой терпимости и мягкости приговоров соната. Книга шестая озаглавлена «*De pudicitia*» («О целомудрии»), которое здесь понимается в широком смысле. Частностью этого понятия является *iustitia* (справедливость). Начинается глава торжественным вступлением: «Пора нам теперь войти в святые тайны правосудия, где господствуют справедливость и честность совместно с религиозным благочестием, где царит моральная сдержанность, где страсть уступает место разуму, где нельзя пользоваться тем, в чем хотя бы малейше задета честь. Первенствующим и вернейшим примером правосудия является наше государство, идущее впереди других народов».

В параллель восхвалению мужественных добродетелей и героических личностей у Валерия Максима можно привести характерную страницу из «Римской истории» Веллея Патеркула, где этот автор изображает счастливейшую участь и наилучшую смерть одного из выдающихся деятелей прошлого. «Не найти на свете человека счастливее Метелла, если принять во внимание знатность его предков, достигнутый им возраст, заслуженный им почет. Помимо замечательных триумфов, высочайших должностей и первенствующего по блеску положения, занятого им в республике, продолжительного срока жизни, ожесточенных бескорыстных боев с врагами республики, он вырастил четырех сыновей, дожил до их полной зрелости, увидел всех в наиболее почетных должностях. Когда он умер, останки его принесли на публичную трибуну эти четыре сына: один — консуляр и цензорий, другой — консуляр, третий — консул, четвертый — кандидат на консульство. Таково было почетное окружение тела умершего: не скажешь ли, что он не столько умер, сколько наисчастливейше покинул жизнь?»

Представим себе великосветскую публику, читавшую эти историко-моралистические страницы, представим себе самых

образованных и сознательных читателей и спросим: какое место могли занимать подобные воспоминания о славной римской старине в их идейных и жизненных переживаниях? И «Римскую историю», и «Собрание достопамятных деяний» и изречений» они могли смаковать, как хорошее крепкое вино, устоявшееся в погребке, могли, отдыхая в одном из прохладных покоев своего дворца, слушать их в произнесении искусного чтеца-раба с мелодическим голосом и риторическими манерами — но не больше. Тут не было никаких подходящих советов, поучений, вдохновений или утешений ни для взрослых, ни для молодежи. Это были досужие рассказы о нескладной, беспокойной, неуютной жизни, о суровых, неотесанных, иногда просто чудачковатых предках, — мифология, но не педагогика, архив, но не литература текущей жизни, не перспективы или призыв к будущему.

О восстановлении этой старины не могло быть и речи. Да как бы отнесся к малейшей попытке в этом направлении столь «обожаемый» обоими авторами неограниченный властелин Рима? Спрашивалось, однако, какими же правилами дальше жить, чем вдохновляться, искать ли новых путей мысли, ставить ли новые социально-культурные цели? Оба автора слишком мало оригинальны и слишком сильно проникнуты консервативными чувствами и привычками, чтобы ставить какие-либо новые задачи.

Очень характерны для этой эпохи культурного застоя взгляды Веллея Патеркула и Валерия Максима на религию. У них как представителей поколения первой половины I в. н. э. не было ни смелости подняться до атеизма и материализма Лукреция, ни философского увлечения, направлявшего рационализм Цицерона, ни подъема религиозного энтузиазма Вергилия. У Валерия Максима и Веллея Патеркула мы не найдем ни богоискательства, ни вольнодумства: у них какая-то смесь индифферентизма и легкой иронии с мистикой и грубыми суевериями.

В последней, заключительной главе «Римской истории» Веллей Патеркул говорит: «Я сознаю свой долг закончить это сочинение молитвой (voto). Ты, Юпитер Капитолийский, создатель и хранитель (auctor ac stator) Римской империи, ты, Марс Градив, ты, Веста, оберегательница неугасимых огней, и вы, другие боги, благословением которых воздвигнута крепкозданная величественная империя! Оберегайте, охраняйте, защищайте это государство и мирное его бытие. Когда оно исполнит свое назначение и настанет срок, наиболее отдаленный, какой положен роду смертных, дайте ему достойнейших, какие только могут быть, наследников: умы всех граждан направьте на благочестивые помыслы о его спасении».

В этой молитве высочайше одобренного писателя отразился чисто политический взгляд аристократических кругов римского общества на религию; обращение к богам — дело публичности, вера относится только к судьбе целого — великой империи; индивидуальные чувства, горе и радости отдельных людей для этих недостижимых имперских мировых богов не существуют.

В полном согласии с этими формулами Веллея Патеркула находится терминология Валерия Максима. Первые главы I книги «Собрания достопамятных деяний и изречений» носят названия: «De culta deorum» («О служении богам») и «De neglecta religione» («О пренебрежении к религии»). Речь идет тут об отечественных богах римско-городских и римско-имперских; под пренебрежением к богам разумеются ошибки в соблюдении обрядов, невнимание к приметам и гаданиям, нарушение религиозного этикета, упущения, за которыми следует месть оскорбленных богов: государственное преступление не может остаться безнаказным.

У Валерия Максима есть замечательное различие: *publica religio* (публично совершаемые обряды) и *privata caritas*. Последний термин трудно перевести — индивидуальная жертва, благотворительность, милосердие, сострадание, но суть тут в квалификации действия как частного акта благочестия, в противоположность публичной, единственно правомерной религии.

Валерий Максим в своем нехитром рассуждении дал как бы предвосхищение будущего антагонизма религиозных партий, наметил их названия: вторгавшиеся в Римскую империю чужие религии и секты, в том числе христианство и митраизм, подпали затем под понятие «*privata caritas*»: когда-то презираемые, разрозненные проявления личного благочестия, молитвы в одиночестве или в замкнутых общинах, затем, во II в. н. э., подчинили своему обаянию широчайшие круги общества.

Наряду с официальным благочестием, которое есть не что иное, как выполнение служебного долга, Валерий Максим отдает дань вольнодумству, распространенному среди римской аристократии времени Тиберия и Клавдия. Он позволяет себе посмеяться над наивной верой в бессмертие души в таком шутиливом сопоставлении: в книге II, содержащей обзор учреждений и обрядов разных галльских племен, рассказывается, что у них есть обычай класть с покойником деньги в виде займа, который будет выплачен в преисподней: «Я бы назвал их дураками, если бы только варвары не оказались одной веры с образованным Пифагором». Веллей Патеркул, несомненно, также отрицал бессмертие души, что ясно видно из примера прославления счастливейшего из римлян великого деятеля Метелла: «Его дух исчез вместе с дыханием жизни, осталась

бессмертная слава его деяний, вечная память о нем». В этом взгляде чувствуется еще уверенность мировоззрения Лукреция.

У обоих писателей не видно интереса к Востоку, к египетской, иудейской, иранской идеологии. Вне границ Рима и Греции их внимание привлекает только северный иноплеменный мир — фракийцы, кимвры, галлы, кельтиберы, германцы. В суждении об этих народах, об их правах и понятиях два автора значительно расходятся.

На Веллея Патеркула произвела крайне невыгодное впечатление непосредственная встреча с германцами в период известных событий 9 г. н. э. — гибели Вара с тремя легионами в Тевтобургском лесу. Рассказывая об этой катастрофе, в свое время тяжело поразившей римское общество, Веллей, с одной стороны, упрекает Вара как честолюбивого человека, вмешавшегося в споры между германцами, с другой — изображает самих германцев как народ хотя и дикий, но в высшей степени хитрый, от природы лживый, чему трудно поверить, но в чем убеждаешься на опыте. Этот характер обнаруживается в ряде тяжб, затеваемых ими под различными предлогами: то они бросают друг другу оскорбительные вызовы, то окружают лестью римлян, которые пытаются смягчить их свирепость, подчиняя их непривычной дисциплине права. Таким образом, Веллей Патеркул далек от какой-либо идеализации «варваров», противопоставляя им римлян как водворителей культуры, морали и права, как образцовых администраторов: он еще не отрешился от той римской *superbia*, которой проникнуты были поколения завоевателей.

Иной характер носят замечания о «варварах» Валерия Максима, который не имел прямого соприкосновения с кругом северных народностей и судил о них по данным литературных источников, по описаниям и характеристикам путешественников и историков. Сам Валерий Максим склонен к моралистическим сравнениям, он не прочь противопоставить современному поколению примеры страстей дикарей, в которых кипит необузданная энергия. Тут еще нет идеализации «варваров», но есть попытки в этом направлении. Мы читаем под заголовком «О кимврах и кельтиберах»: «Мировоззрение кельтиберов и кимвров веселое и уверенное: в бой они вступают с восторженной радостью, готовясь принять славную и счастливую смерть; напротив того, на одре болезни они стонут и жалобно голосят, что приходится умирать жалкой и позорной смертью». К кельтиберам Валерий Максим чувствует особое расположение: кельтиберы считают грехом (*nefas*) остаться в живых после битвы, в которой погиб тот, за спасение кого они дали обет положить душу. У кельтиберов, как и у кимвров, заслуживает похвалы их забота о неприкосновенности

отечества, их настойчивость в защите его, а также сохранение крепкой дружбы между сотоварищами.

Приводя примеры мужества и ума «варваров», Валерий Максим отражает перешедшее в Рим учение позднего греческого стоицизма, который признавал природу-мать великой наставницей жизни, а культуру — лишь внешней шлифовкой. В этом смысле интересны его ссылки на обычаи фракийцев и скифов, сопровождаемые своеобразными комментариями и попытками дать свои философские формулы. В параграфе «De Thracia» («О Фракии») непосредственно после восхваления высоких моральных качеств кимвров и кельтиберов говорится: «А вот фракийцы по праву заслуживают славу мудрости за то, что день рождения человека у них встречают плачем и рыданиями, а погребение умершего превращают в веселый праздник. Они вовсе не руководствуются указаниями каких-либо ученых и таким способом заранее предусматривают оценку всего направления нашей жизни. Зачем предаваться свойственному всем животным наслаждению жизнью, которая заставляет нас совершать и терпеть столько гнусностей, если она находит себе столь счастливый, столь блаженный конец?».

Мысль о том, что природа учит лучше, чем школа, появляется у Валерия Максима в еще более отчетливой форме в связи с рассказом о гордом ответе скифов высокомерному завоевателю Дарию. Параграф «De scythis» («О скифах») находится в книге V, где собраны примеры для иллюстрации человечности (*humanitas*). «Я хочу воздать должное скифам и засвидетельствовать их влечение к свободе. Они сказали, что будут до смерти биться, если царь нападет на могилы их предков». Но что же? Разве не ясно, что ученость делает людей более изысканными в обращении, но не лучшими по существу. Это потому, что подлинная добродетель дается от рождения, а не прививается искусственно».

Следует остерегаться, чтобы не преувеличить значения подобного рода взлетов на философские высоты у Валерия Максима. Римские трезвые, прозаические умы легко усваивали теории и формулы греческих рационалистов, в свою очередь очень умело распространяемые искусными популяризаторами стоицизма. Но приобретаемая таким образом светская изящная внешность не мешала поверхностно образованному римлянину\* сохранить весь запас старых, прародительских суеверий, веру в приметы, чудеса и гадания по внутренностям жертвенных животных. В книге I, где собраны примеры исполнения и неисполнения обрядов и гаданий, под заголовком «De auspiciis, de ominibus, de prodigiis, de somniis» («О гаданиях, предзнаменованиях, сновидениях, чудесах») рассказываются случаи пренебрежения полководцев и должностных лиц к предосте-

у регавшим их знамениям и получившиеся отсюда роковые, гибельные последствия.

1 j В этой смеси безверия с колдовством, светской фривольности г со старушечьими причитаниями Валерий Максим — типичный представитель своего времени. Его патрон, император Тиберий, целиком воспроизводит в своем умонастроении то же самое своеобразное сочетание ясной мысли и диких суеверий. Историку не так легко разобратся в этом клубке противоречий. Надо вспомнить, что первые принцепсы, начиная с Августа, настойчиво проводили свою религиозную политику, требуя от обывателей безусловной покорности государственным богам, в том числе — и даже по преимуществу — новому богу, обоготворенному государю. Но эта строгость в соблюдении обрядов была необходима лишь для подавления «черни» — рабов и вольноотпущенников. В своем домашнем быту, может быть в общении с придворной аристократией, Тиберий, как говорит в его биографии Светоний, относился к богам и религиям довольно пренебрежительно, т. е. он не усердствовал в почитании их и не очень-то в них верил. Чтобы читатель не подумал, что Тиберий был настоящим атеистом, Светоний сейчас же прибавляет, что император увлекался математикой, т. е. астрогией и был совершенно убежденным фаталистом. Мы узнаем дальше, что Тиберий доходил до самых примитивных суеверий: он страшно боялся грозы, приходил в великое беспокойство, когда на небе сгушались тучи, сбрасывал с головы лавровый венод из страха, как бы его листья не притянули молнии.

Веллей Патеркул и Валерий Максим, как уже было сказано, не принадлежали к старинной аристократии, а находились на службе правящей династии. Различие этих группировок создавало расхождение только в оттенках политических убеждений. Но во всех других отношениях, в вопросах социальных, культурных, религиозных между староаристократической и придворно-монархической группами различия взглядов не было: вся верхушка Римской империи состояла из привилегированных граждан Рима, воображавших себя центром вселенной.

С середины I в н. э. возвышается италийская муниципальная и провинциальная знать, которая приходит к власти после гражданской войны 68—69 гг. н. э., когда вместе с династией Флавиев (Веспасиан был уроженцем сабинской Реаты) в сенате и на руководящих постах военной и гражданской администрации империи оказались представители провинциальной, главным образом испанской и галльской, рабовладельческой аристократии.



**ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЕ И БОГОИСКАТЕЛЬСТВО  
В СОЧИНЕНИЯХ СЕНЕКИ****1. Мораль римского стоицизма**

Моральные идеи Сенеки можно признать новыми только по отношению к римскому обществу: они уже давно разрабатывались на почве Греции и эллинистического Востока. В лице Сенеки греческий стоицизм вступает в новую, римскую фазу, греческая гуманность применяется к более суровой римской действительности, где с образованием Римской империи водворилось беспощадное военное право: послышался первый, пока еще робкий, призыв к реформе, к смягчению рабовладельческого права.

Сенека лишь под конец своей жизни вошел в круг высшей аристократии, стал одним из крупнейших посессоров империи. По происхождению своему он был из всадрического сословия, второго разряда служебной аристократии, сохранявшей более деловой, практический характер, больше бережливости и расчета сравнительно с безграничностью прихотей, расточительностью, ленью и барской спесью высшей сенаторской знати. Сенека был провинциалом, уроженцем испанской Кордубы (Кордова). У него не было знаменитых предков, прославленных, отмеченных в летописях и фастах республики консулов, преторов, цензоров. Отец Сенеки был ритором, учителем красноречия и приобрел громкую известность как адвокат.

От вырождающегося нобилитета этих римлян отличала складка рассудительности, порядка и строгости в бытовой жизни, но им отнюдь не было свойственно отречение от материальных благ, у них не было ни малейшей склонности к аскетизму. К понятиям и вкусам этого общественного слоя зажиточных людей наиболее подходила практическая философия стоицизма, далеко отстоявшая от учения и проповеди киников, этих апостолов нищеты и пророков бедности.

Сенека критикует нравы современного ему общества, но у него нет ни отрицания богатства, ни отрицания рабовладения. Сенека не возвещает ничего принципиально нового по сравнению



с учителями своими, греческими стоиками, но только как бы направляет прожектор философского освещения на римскую действительность.

Сенеку глубоко удручает пустота и пошлость окружающей жизни, этот вечный праздник, толчея и безделье, соединенные с жадностью, корыстолюбием, чванством и жестокостью людей, осчастливленных всеми материальными благами. Богачи живут, отдаваясь низким похотям, преходящим минутным влечениям, заглушая заложенные в человеке склонности к добру и к истине, руководясь лишь чувствами зависти и страха, подкапываясь друг под друга. От имени стоической философии Сенека напоминает основной принцип, которому должны были бы следовать люди: «Высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах. Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами. Итак, разум в его совершенстве есть благо, присущее человеку, тогда как все остальные чувства — общие с животными» (Ad Luc., ep. 76). Та же мысль в другой формулировке: «В борьбе за существование животные, вооруженные зубами и когтями, кажутся сильнее человека, но природа одарила человека двумя свойствами, которые делают это слабое существо сильнейшим на свете: разумом и обществом (*rationem et societatem*)» («De beneficiis», IV, 18). Из этого принципа делается ряд практических выводов. Содержание моральных взглядов Сенеки можно прочитать в заглавиях его работ: «De brevitate vitae» («О краткости жизни»), «De ira» («О гневе»), «De vita beata» («О блаженной жизни»), «De otio aut de secessu sapientis» («О досуге или уединении мудреца»), «De beneficiis» («О благодеяниях»).

Что же предлагает Сенека взамен той bestolковой суеты, которая его окружает? Что должны делать *viri boni et sapientes* (мужи честные и мудрые) в противоположность *vulgo turbae* (толпе), в противоположность *stultis vitiosis* (глупцам, распутникам)? Заметим прежде всего, что Сенека не помышляет ни о какой широкой социальной реформе. Империя как государство, как система владычества страшит его воображение. У него нет воинственного патриотизма, нет увлечения блеском римских завоеваний. Говорить прямо о бесполезности побед Цезаря и Августа он не решает, но косвенно этим покорителям мира жестоко достается, когда он осуждает Александра Македонского, который в его изображении — не кто иной, как ненасытный, высокомерный, пустозвонный хвостун. Сенека — последовательный пацифист: под влиянием страха войны, столкновений, кровопролития, с чувством отвращения к звону мечей, к триумфам, пишет он трактат «De ira».

Не только о завоеваниях, но и о каких-либо переменах внутри империи, в строении государства Сенека не хочет

и думать. Больше того, он настойчиво внушает своему другу Луцилию сторониться всяких общественных дел. Нет ничего хуже, как бегать по учреждениям, писать прошения, вести процессы, тягаться на суде, принимать участие в интригах, клеветничать, сплетничать и т. п.: надо уйти подальше. У Сенеки только один путь, одна линия поведения — уйти в самого себя, отдаться самоусовершенствованию, вести жизнь по преимуществу тихую, созерцательную, найти досуг и простор для чистых возвышенных мыслей.

Моральная проповедь Сенеки донельзя индивидуалистична, она ограничена кругом его дома, его близких друзей. Практические меры, которые он предлагает, — умеренность в еде и питье, отмена парадных приемов и обедов, простота и скромность обстановки, ограничение числа рабов. Но у него нигде нет осуждения богатства в самом принципе, в существе. Сенека вовсе не хочет отказываться от своих владений, от своих денег. Он только настаивает на том, что имущество должно быть приобретено честным путем.

Правда, у Сенеки можно найти прославление бедности как состояния, в котором человек свободен от излишних забот, далек от всяких соблазнов, не обуреваем похотями корысти и наслаждения, но мы сразу видим, что это — декламации издали, мечты и вздохи о блаженстве нищих, красивые фразы человека, который поглядывает на толпу с балкона своего великолепного дворца.

В одном из писем (49-м) к Луцилию Сенека называет следующие основные добродетели, которые должен воспитывать в себе *vir sapiens* (мудрец): это — *iustitia* (справедливость), *pietas* (благочестие), *frugalitas* (воздержанность, простота), *prudentia* (благоразумие). Все эти житейские советы и правила домашнего поведения не поднимаются над уровнем рассудительного и честно задуманного домостроя. В них нет ничего нового, оригинального, ничего такого, что могло бы дать Сенеке славу моралиста-реформатора.

В трактате «*De beneficiis*» Сенека пишет, что целью мудреца является выручать друзей из беды, оказывать им материальную и моральную поддержку и т. д. Разрабатывая эту тему, он вопреки своей воле приходит к выводу, что под таким углом зрения все люди представляются равными, одинаково ценными. «Все люди одинаковы по существу, все одинаковы по рождению, знатнее тот, кто честен по природе. У всех нас общий родитель-мир: к нему восходит род каждого из нас, прошел ли он по блестящим или по грязным ступеням общественной лестницы. Природа велит нам приносить пользу всем людям — все равно, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники, получена ли свобода официальным путем, или она

дарована в кругу друзей.— какое это имеет значение? Где ты встретил человека, там твори добро» («De vita beata», 24).

В трактате «De beneficiis» Сенека ставит такой вопрос: «Может ли раб быть благодетелем господина?» И отвечает: «Да, может, как человек помогает человеку». Этот тезис он старается обстоятельно доказать и осветить примерами. Он предвидит такое возражение: «Ведь раб в силу своего подчиненного положения должен совершать не иное, как только то, что приносит пользу или добро господину; если раб не выполняет своих обязанностей, он — неверный раб, а если он верен господину, то где же тут место благодарности? Нет здесь места и добродетели!». На это Сенека отвечает: «Да, такова внешняя, официальная сторона дела; но могут быть такие случаи, где раб выходит за пределы этой своей принудительной повинности, и есть такие рабы, которые поднимаются выше своей повседневной службы, например, когда раб жертвует своим достоянием, своей жизнью для спасения нуждающегося или гибнущего господина. Это и есть те случаи, когда в натуре раба пробуждаются свойства человека, качества и склонности благородного духа человеческого».

Весь ход рассуждения Сенеки направлен к тому, чтобы доказать основное положение: «Раб есть человек, равный по натуре другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, какие дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение». Оценить в достаточной мере новизну для римского общества этих утверждений Сенеки можно только при сравнении их с господствовавшей в то время моралью рабовладельцев, считавших, что есть три вида орудий: немые (*muta*) — плуги, мотыги, заступы; полугласные (*semivocalia*) — рабочий скот, лошади и волы; обладающие голосом (*vocalia*) — рабы. В противоположность этому Сенека приветствует мягкое обращение с рабами своего друга Луцилия (ср. 47). «Приятно мне было узнать от посетивших тебя друзей, что ты запросто обращаешься со своими рабами, в этом сказываются твое благоразумие и твоя образованность. Тебе скажут: ведь это рабы? Да, но и люди—человеки. Ведь они — рабы? Да, но они живут под одной кровлей с тобой (*contubernales*). Ведь они — рабы? Да, но также и друзья смиренные. Ведь они — рабы? Да, но они твои сотоварищи по рабству, если подумать, что и они и мы одинаково находимся во власти судьбы».

Напоминая поговорку «сколько рабов, столько врагов», Сенека с возмущением восклицает: «Так ведь это мы же и делаем рабов врагами своими... господа обходятся с челядью не как с людьми, а как со скотиной... такие господа считают оскорблением достоинства своей особы сесть за стол вместе

со своими рабами. А не хочешь ли ты, спесивец, подумать, что раб одного с тобой происхождения, ходит под тем же небом, дышит тем же воздухом, равен тебе в жизни и смерти. Судьба может опрокинуть участь каждого из нас, его сделать свободным, а тебя—его рабом: бывало, что человека знатнейшего рода с расчетами на блестящую карьеру она сбрасывала, а потом его видели пастухом или ночным сторожем... Зачем же презирать обиженного судьбой человека, в положение которого ты сам можешь легко попасть... Не хочу сейчас поднимать великий спор о пользовании трудом рабов, скажу только, что мы доводим до крайности высокомерие, жестокость, корыстолюбие и издевательство». «А я напому мудрость наших предков, которая не давала рабам проникаться ненавистью к господам, а господам оскорблять рабов. Они придавали главе дома почетное имя отца семьи (*pater families*), а рабов называли, как это до сих пор осталось в комедиях, домашними (*familiares*). Они установили особый праздничный день, когда не только обедали вместе с рабами, но также позволяли им облекаться в почетное звание, творить суд в своей среде, воспроизводить, таким образом, нечто вроде малого государства (*pusilla respublica*).

«Мне скажут: да ведь они рабы. Да, но вот этот раб обладает свободным духом. А покажите мне, кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия; я назову тебе консуляра, пресмыкающегося у ног любовницы, богача под башмаком своей служанки, знатнейших юношей, подлизывающихся к паяцам. Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное. Пускай же не мешают тебе крикуны обходиться с твоими рабами приветливо вместо того, чтобы показывать им высокомерно надутый вид; пускай лучше почитают тебя, чем боятся».

## 2. Теософия и богоискательство Сенеки

Стоическая школа переживала в начале Римской империи своеобразную фазу своего развития: в примыкавших к ней кружках появилось направление, которому была присуща тяга к религии, стремление к выработке теософской системы. Самые кружки, в которых живо обсуждались философские вопросы, приобрели характер сектантских группировок. Сенека так и называет своих единомышленников сектой стоиков, как будто речь идет о членах религиозной общины определенного направления.

Свою философскую школу Сенека глубоко почитает: основателя стоицизма — Зенона он называет великим мужем — создателем мощной и святой секты (*Ad Luc.*, ep. 33). У этой

секты, от имени которой он проповедует новую мораль и новое богопонимание, есть свои мученики, которым воздается вечная память в молитвенных собраниях: Сократ, Катон, "Рут依ий, Гай Юлиан (одна из жертв безумства Калигулы); есть свои святые мужи — образец высшей непоколебимой добродетели; есть провидение, правящее миром, благотворительное к людям, воспитывающее их, есть священнодействие в смысле обязывающих человека таинств. У Сенеки они появляются в такой связи: мудрец, как бы связанный священной клятвой, видит в жизни своей исполнение служебного долга (Ad Luc., ep. 65).

Стоическая теософия относится к народным верованиям очень бережно, не осмеивает, не критикует их, но старается внести в них принципы высшего разума. Сенека почтительно говорит о *dii immortales*, но понимает под этим традиционным обозначением божественные силы вообще. Гораздо важнее для стоика понятие о едином верховном боге. Унаследованное от старины наивное многобожие вполне покрывается монотеизмом философа.

Творческая, разумно организующая сила высшего божества — вот тема, к которой Сенека любит возвращаться по разным поводам. Отношение бога к материи определяется так: мир состоит из материи и бога; бог приводит в равновесие те разбросанные вокруг элементы, которые следуют за ним как за правителем и вождем; могущественнее тот, кто творит, он сильнее, чем материя, повинующаяся богу. В «*Naturales questiones*». II, находим теодицею в виде риторических вопросов. «Захочешь ли назвать (бога) судьбой? Не ошибешься; ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь ли назвать его провидением? Верно будет сказано: ведь его мудростью все направляется, чтобы не было в мире беспорядка и все получало разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься; ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой».

В глазах Сенеки бог представляет собою абсолютно мудрое и доброе начало. Он есть воплощение разума: все в мире устроено целесообразно и ведет к общему благу всего, что есть в нем живого. Мудрое и благое начало царит безраздельно. Нет в мире противостоящего богу воплощения злого начала, нет ничего похожего на иудейского Сатану или иранского Анхра-Манью; нет никакой опоры для дуализма в мировой жизни. Отсюда нет понятия о греховности человека как результате внушений злой, враждебной богу силы. Пороки, злоба,

похоть, разврат и подлость составляют признаки и проявления умственной недоразвитости.

Неограниченно правящее миром божество не чуждо судьбам рода человеческого. Бог глубоко расположен к людям (De provid., 2). Он любит их, как отец детей, следит заботливо за их участью, направляет их к добру. Как, однако, объяснить несправедливость в распределении богатств, торжество насильников и злодеев, несчастья и обиды, испытываемые мудрыми и праведными людьми? Сенека подробно останавливается на этом возражении противников, отрицающих существование мудрого и благодетельного промысла божия. Он доказывает, что все те драгоценности, из-за которых люди дерутся и воюют, подличают и обманывают, грабят и убивают друг друга. — мнимые сокровища, пустые, разлетающиеся, как прах по ветру, унижающие благородную природу человека. Когда судьба наносит мудрецу удары, повергает его в бедственные условия жизни, заставляет терпеть обиды, оскорбления и страдания, это вовсе не означает, что его покинул бог, что о нем не печется провидение; напротив, бог посылает ему испытание, бог дает ему случай и возможность закалить свою добродетель, обнаружить мужество и бесстрашие: бог любит подвижников, гордится ими.

Бескорыстие, бесстрашие, порывы любви к человечеству — все эти моральные заветы, данные мудрецу, составляют вместе с тем его религиозные обязанности. Первый долг в почитании богов — верить в них; надо воздавать честь их величию, творить во имя их добро, так как в благодати и состоит их величие; надо чтить в них правителей мира.

В сочинении под характерным заглавием «De otio aut de secessu sapientis» Сенека говорит о том, каков религиозный долг мудреца и каков круг религиозной общины, в состав которой входят мудрецы как воспитатели человечества. Нужно внимательно вслушаться в эти речи римлянина, живущего грандиозным наследством, полученным от завоевателей, от создателей империи.

Сенека, представитель римской группы стоической школы, находит у греческих философов — как у Зенона, родоначальника этой секты, так и у противника стоицизма, Эпикура — одну общую черту: оба настойчиво советуют мудрецу уйти от политики, уклониться от участия в суетных общественных делах: борьба партий, столкновение честолюбий, порывы жадности — все это вредные условия, препятствующие выработке высоких душевных качеств. Это говорилось в Греции. — а в Риме? Да ведь тут прибавляется еще один мотив: общество находится в состоянии упадка и разложения; а если государство настолько испорчено, что ему невозможно в какой-либо мере помочь, если оно задавлено злыми пороками, мудрецу незачем истощать

свои силы в безнадежной борьбе, так же как безрассудно ввиду неминуемой бури пускаться в мореплавание.

Уход от политики Сенека никоим образом не хочет понимать в смысле приятного отдыха, бездельного досуга. Нет, у мудреца-праведника есть свой великий долг, своя многотрудная, многострадальная деятельность. Он должен примером своим воспитывать окружающих его людей для добродетельной жизни: это также как бы религиозная служба. Здесь Сенека прибегает к любопытной параллели: он сравнивает жизненный путь мудреца с самоотречением весталок, которые в первую половину своего служения учатся совершать жертвоприношения, а во вторую половину учат служить подрастающих жриц.

Сенека в своих сочинениях дает описание двух республик, двух государств — идеального и реального, в пределах которых вращается жизнь рода человеческого. «Мы должны представить в воображении своем два государства: одно, которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому и малому государству (*reipublice maiori et minori*), есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому».

Все эти определения Сенеки в высокой мере интересны и заслуживают внимания. О римском имперском патриотизме тут нет ни звука; есть упоминание о патриотизме местном, об отечестве узком, ограниченном, и к этой *respublica minor* — отношении холодное, пренебрежительное. Все симпатии философа к *respublica maior*, которую он также называет «*civitas nostra*» — государство святых, праведников, соединяющее в себе мир божий и человеческий. Ясно, что Сенека проповедует аполитизм, уход от политики. *Civitas nostra*, в понятиях Сенеки секта стойков, становится потом у христиан *civitas dei* (государство божье). Сенеку можно назвать римским предшественником идеи вселенской церкви. Он еще в другом отношении предвосхищает религиозное учение христианства — в определении характера и роли человеческого духа и понятия о его бессмертии. В глазах Сенеки тело — бремя и казнь духа, «Я рожден для высших устремлений, и я выше того, чтобы быть рабом моего тела; в теле своем я вижу не что иное, как цепь, сковывающие мою свободу» (*Ad Luc*^ ep. 65). В «*Consolatio ad Helviam*» (Утешение Гельвии) говорится более

определенно: «Ничтожное тело — это темница и оковы духа, дух же свят и вечен».

Эти утверждения Сенеки, вступающего на путь религиозных исканий и чаяний, составляют противоположность тому кругу воззрений на религию, которые отражены в материалистической поэме Лукреция, современника Цицерона и Цезаря.

У Лукреция, как он заявляет уже на первых страницах своего произведения, религия выступает в жизни человечества в роли отрицательной, противной разуму и морали. Воображение первобытного человека было подавлено мрачной религией. Гомеровским героям религия внушает преступные и нечестивые помыслы: так, в пример приводится умерщвление Агамемноном своей дочери, принесенной в жертву. *Religiones* (религии, в множественном числе) называет Лукреций нелепые рассказы, которые «пророки» вбивают в голову людям. Своей просветительской задачей Лукреций ставит освободить умы от страхов, вызываемых религией, от невежества, поддерживаемого суевериями, от предрассудка, будто все живое на свете произошло из ничего и сотворено божеством. Он показывает, какова творческая сила природы, старается показать, как произошли и развились все элементы жизни, все вещи и явления, без участия или помощи богов (*opera sine divom*). Лукреций приводит 22 доказательства в пользу научного вывода, что тело и дух неразрывно связаны, составляют одно жизненное целое, вместе зарождаются и умирают.

Самое главное различие между двумя мировоззрениями — между эпикуреизмом и стоицизмом I в. н. э. — Лукрецием и Сенекой, можно было бы так формулировать: Лукреций говорит мыслящему человеку: «Пойми закономерность явлений мира, пойми свое положение в системе мироздания, будь свободен от страхов перед непонятым, потому что нет ничего сверхъестественного». Сенека говорит: «Да, правда, в мире все разумно, все представляется в причинной связи, все подчиняется законам — и все мы ищем утешения; человеку нужна опора, поддержка со стороны высшей силы, человек боится остаться одиноким в мире». Различие состоит в том, что у эпикурейца-материалиста философия есть наука, и только наука; у стоика-идеалиста философия есть наука, осложненная богословием, она превращается в теософию.

Не случайно среди философских сочинений Сенеки мы встречаем три «Утешения» (*Consolationes ad Polybium, ad Helviam, ad Marciam*). Заглавия здесь характерны для самого оборота мысли: научно-философские разъяснения являются вместе с тем утешениями, которые произносит духовник, состоящий при умирающем или при оставшемся в живых родственнике или друге, тоскующем по умершему близкому человеку. Сенека



развивает в «Утешениях» мысли, которые звучали, по всей вероятности, в беседах киника Деметрия с приговоренным к смерти Тразеа Пэтом.

Сенека настойчиво советует своему другу Луцилию (ep. 14) *philosophandum est* (рассуждать философски). Как бы ни объяснить строение мира и положение в нем человека, пишет он, господствует ли судьба с ее неумолимым законом, или все устроено богом как верховным судьей, или дела человеческие зависят от случая.— все равно, философия должна служить нам защитой. Но из трех упомянутых возможностей он тотчас же выбирает вторую, богословски звучащую: «философия внушает нам, что богу мы должны охотно повиноваться, а судьбе подчиняться поневоле. Она научит тебя, как следовать во всем богу, как переносить превратности судьбы!». Таким образом, Сенека определенно отводит философии роль утешителя, задачу религиозного успокоения человека. Соответственно этой основной цели его философские рассуждения постоянно сбиваются на проповедь, принимают характер богословских поучений. «Мы рождены под единой властью: повиноваться богу — вот в чем свобода наша» (*De vita beata*, 15). Или еще: «Философия научила нас почитать божество, любить людей, верить, что у богов власть, а среди людей тесное общество» (*Ad. Luc.*, ep. 90). В письме 41 к Луцилию мы встречаем разъяснение, как надо молиться, всегда помня, что божество обитает в нас. «Не надо поднимать руки к небесам, не надо упрашивать служителя храма, чтобы он тебя допустил помолиться поближе к образу божества (*simulacrum*) в надежде, что так скорее дойдет твоя мольба. Вот что я тебе скажу, Луций, внутри нас находится дух святой, который следит за нами и направляет нас среди добра и зла; смотря по тому, как мы его лелеем, он блюдет и нас: без бога нельзя стать честным человеком (*bonus vir sine deo nemo est*)».

Все эти способы выражения соответствуют богоискательской цели философа: все его приемы и аналогии служат основной задаче — найти утешение для чистой души, для мудреца-праведника. Наибольшее внимание в этих «Утешениях», обращенных к себе и к другим, Сенека отдает вопросу о бессмертии духа, о его загробном, бестелесном существовании, и вступает на новый путь по сравнению со своими предшественниками, греческими стоиками.

Свои «Утешения» Сенека начинает со ссылки на краткость земного существования человека — результат брэнноелк его тела. Все в мире непрочно, все рождается на краткий срок, все предназначено к гибели. Такова участь человека. В данный ему короткий промежуток времени он должен развить все заложенные в нем прекрасные качества, счастливые дарования

и способности, не бояться смерти, умереть честно и достойно, как это совершил Катон. Этот «живой образец добродетели» заслужил в полной мере бессмертие. Но как понимать это бессмертие? «Он живет уже более ста лет и будет жить века в воображении потомства, в памяти его почитателей и подражателей, в умах лучших представителей человечества».

Такого рода вечность есть бессмертие славы, бессмертие героя, исключительной личности, бессмертие не реальное, а лишь мысленное. Это утешение Сенека не считает возможным применять к огромной массе обыкновенных, средних людей, какими бы добродетелями они ни обладали. Сенека и не думал подступаться с такой аргументацией бессмертия к матери, тоскующей по ушедшему в юных годах сыну. Он пытается утешить ее том, что мальчик умер еще чистым, непорочным, не испытав ни дурных страстей, ни страданий, не узнав ни злобы, ни подлости человеческой, но он чувствует, что и это утешение недостаточно. Поэтому в «Утешении Марции» Сенека решается на построение новой догадки: «Ты ведь не знала его истинного образа: тело, скелет, окутанный мускулами и закрытый кожей, лицо, движущиеся руки, все это давило, затемняло, отравляло жизнь духа, который все время бился и враждовал со своей плотью; он теперь устремился туда, откуда был отпущен; там его ждет вечное успокоение, там он испытает, вместо смуты и грубости, одни только чистые и святые видения... Не ходи плакать на могиле сына: тут остались кости и прах, такая же внешняя оболочка, какой была и одежда. А сам он, непорочный, ничего не оставив на земле, исчез целиком, вознесся, недолго побыв над нами, пока не совершилось полное очищение его от телесных пороков, поднялся в высшую сферу; его дух витает теперь среди блаженных, его принимает в свою среду священный сонм Сципионов и Катонов, которые презрели жизнь и смертью приобрели свободу... Там и отец твой, Марция, встречает внука, вводит его в тайны небесного мира, о которых мы здесь на земле только строим случайные домыслы».

Эти мечтания заставляют Сенеку вспомнить учение греческих стоиков о конце мира в катастрофе всеобщего пожара. Этот традиционный для стоиков образ он развивает в картину столкновения светил, разрушения и распада элементов старого мира и перерождения его в новый, светлый град. Новизной в этой картине является участие душ человеческих, вознесшихся на небо. «И мы, души счастливые, предназначенные к вечной жизни, в тот момент, когда богу угодно будет возобновить свое творение, мы также среди общего распада составим небольшую частицу массы перерождающихся элементов... А сын твой, Марция, уже посвящен в эту тайну».

В «De otio» (О досуге, 32) высказывается такая догадка: «Я спрашиваю: быть может, верно предположение, которое служит иным философам сильнейшим подтверждением божественности природы человека и которое состоит в том, что души суть искорки, оторвавшиеся от высших святых, упавшие и приставшие к чуждому им элементу». В письме к Луцилию Сенека признается, что в вопросе о сущности и судьбе души он еще не нашел ясного решения. «Разве я могу примириться с незнанием того, откуда я произошел? Суждено ли мне увидеть только одну жизнь или много раз родиться? Куда мне предстоит пойти дальше? Где найдет успокоение душа моя, освобожденная от закона рабского подчинения человеческого? Что такое смерть — конец всему или переход в иной мир?» (ср. 38).

Нельзя не поразиться тому противоречию, которое существует между оптимизмом Сенеки в вопросе о строении мира и пессимизмом в вопросе о судьбе человечества вообще и Римской империи в частности. В мире нет проявления злого начала, все направлено к благу живых существ. В социальной среде, окружающей мудреца-праведника, напротив, все исковеркано, противно рассудку и чести, нет предела разврату, насилию и обману. Отсюда мрачный вывод, что смерть является великой избавительницей: не только не надо ее бояться, но должно ее приветствовать, призывать всеми силами души. Пусть мудрец вдохновляется примером мучеников. Слава Сократу, осужденному принять отраву: он выпил лекарство бессмертия. Катону несколько мгновений лютой боли дали вечную славу» (De provid., 3).

Сенека идет еще дальше: он предлагает, как выход на свободу, добровольную смерть, он дает апологию самоубийства. В письме 77 к Луцилию он рассказывает со всеми подробностями о самоубийстве молодого Марцеллина, пораженного тягостной, хотя и не безнадежно неизлечимой болезнью. Дальше говорится о юноше спартанце, который, будучи захвачен в плен, крикнул на своем родном языке: «Не стану я рабом!». После чего, при первом же требовании от него рабской услуги, сопряженной с унижением, ударом об стену размозил себе голову. Приведя этот пример, Сенека спрашивает: «Если так близка возможность выйти на свободу, неужели найдется еще человек, который согласится пойти в рабство?». «Разве не пожелал бы я, чтобы сын твой погиб таким образом молодым, лучше, чем безвольно дожить до старости? Ведь жизнь-то сама будет не чем иным, как рабством, если нет у человека мужества встретить смерть». Советы свои Сенека заканчивает саркастической насмешкой: «О чем тебе жалеть, что оплакивать? Вкус вина, меда, устриц ты знаешь до пресыщения. Что еще? Жалко покидать

друзей, отечество? Да так ли они дороги тебе, чтобы из-за них стоило еще затягивать ужин?».

Религия у Сенеки не воспрещает самоубийства. В трактате «О проведении» (гл. 6) богу вложены в уста следующие слова: «Презрите бедность, презрите страдания, презрите смерть, которая либо приканчивает людей, либо переносит в иной мир. Прежде всего я позаботился о том, чтобы никого не удерживали против воли: выход открыт. Если вы не хотите сражаться, можете бежать. Из всего, что я считал нужным предоставить вам, ничто я не облегчил в такой степени, как возможность умереть».

Моральное и религиозное учение Сенеки теснейше связано с социальной средой, в которой оно сложилось. В его сочинениях в блестящей форме, в чеканных изречениях собраны и изложены мысли, возникшие в среде господствующего класса, в обществе людей, пресыщенных богатством и находившихся непрерывно в опасности, угрожавшей им от массы рабов. Проповедь воздержания, чистоты нравов и помыслов, гуманности возникает прежде всего под давлением принудительных мотивов — предохранить, спасти от гибели свою личность, свое достоинство. Внесенные Сенекой новые мотивы — прославление бедности, совет дружить с рабами — вовсе не составляли, однако, программы социальных реформ. Это были только темы бесед между друзьями; это была своеобразная форма проповеди самовоспитания, самоусовершенствования, без отказа от своего привилегированного положения.

Проповедь самоотречения и презрения к земным благам не препятствовала тому, что у самого Сенеки эти земные блага имелись в изобилии. Один из ближайших придворных императора Нерона, он был в то же время одним из самых богатых людей империи. «Этот стоик, — говорил о Сенеке Энгельс, — проповедывавший добродетель и воздержание, был первым интриганом при дворе Нерона, причемделонеобходилосьбезпресмыкательства; он добивался от Нерона подарков деньгами, имениями, садами, дворцами и, проповедуя бедность евангельского Лазаря, сам-то в действительности был богачом из той же притчи»<sup>1</sup>.

Для плебейства, для вольноотпущенников, для рабов моральные советы и теософские искания Сенеки едва ли могли иметь какую-нибудь притягательную силу; в речах рассудительного рабовладельца, каким был этот представитель стоической школы, простолюдины, бедняки, рабы не слышали ничего утешительного для себя.

Сенека — философ римской аристократии эпохи упадка. Но он вместе с тем возвеститель предстоящего раскола рабо-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 607.

владельческого общества Римской империи. Ведь он определенно призывал к отказу от политики, к отречению от имперских забот и интересов, к уходу в границы великой идеальной божьей общины, которую назвали потом вселенской церковью. Этой организации Сенека завещал новую для своего времени терминологию, дал аргументы для ее оправдания.

### 3. Сенека и христианство

У христианских писателей Сенека был в большом почете. Тертуллиан называет его «*saepe noster*» (часто наш). Сложилась легенда, что Сенека был знаком с сочинениями «апостола Павла», а позднее появилась даже фальсифицированная их переписка.

Для историка наших дней дело обстоит иначе. «Послания апостола Павла» отнесены в результате критических исследований к 30-м годам II в., т. е. на 70—80 лет позднее литературной деятельности Сенеки. Таким образом, сходство [идей «апостола Павла» с идеями Сенеки может быть объяснено влиянием римского теософа на иудео-греческого автора «Посланий» и начитанностью последнего в стоической литературе. Скорее, впрочем, сходство это является результатом аналогичного развития иудео-греческой и греко-римской теософии. Так или иначе, при изучении новозаветного христианства Сенеку необходимо принять во внимание в качестве одного из важнейших предшественников христианства. И в то же время роль стоицизма была двойственной. Стоицизм отчасти подготовил христианство, отчасти выступил противником христианства, защитником традиций античности.

Для историка, однако, важно отметить также и черты отличия стоицизма от христианства ввиду того, что выраженные у Сенеки теософские принципы сохраняют всю свою силу в последующей открытой борьбе религий, проявляются у представителей античной философско-религиозной мысли II в. особенно ярко, например, у Цельса (его «*Axiftris* Xc-oo» против христиан написан в 177 г.).

Попробуем, заходя вперед в изложении культурного развития Римской империи в первые два века нашей эры и пользуясь только что проведенным анализом теософских взглядов Сенеки, выделить черты сходства и различия между греко-римским стоицизмом и иудео-христианской теософией.

Черты *сходства* между стоицизмом и христианством можно свести к следующему:

1. У Сенеки мы встречаемся со строго выраженным монотеизмом, с пониманием бога как создателя мира, правителя и стража вселенной. Встречаемся и с настойчиво внушаемым представле-

нием о *providentia dei* — промысле божьем, от которого зависит как направление судеб мира, так и руководство поведением людей, воспитание в них добра и истины.

2. Стоицизм на римской почве в лице Сенеки выдвигает идею вселенской общины. В этом смысле «великое государство» (*respublica maior*) и «наша община» (*civitas nostra*), о которых говорит Сенека, представляют предвосхищение идеи вселенской церкви.

3. Различение природы тела и духа, представление о бренности, порочности тела и нетленности, бессмертии духа человеческого, представление о том, что тело есть темница, бремя и наказание духа, представление о том, что смерть есть освобождение, переход духа к вечному существованию.

4. Идея святости, присущей духу праведника, мысль о том, что в человеке обитает или посещает его «божественная сила», представление, аналогичное проповеди Христа о том, что «царство божье не вне, а внутри нас», что святой дух вдохновляет пророков и апостолов. Здесь поразительно совпадение терминов: *Πνεῦμα ἅγιον* Нового завета — буквальный перевод *spiritus sanctus* (святой дух).

5. Общий практический совет: уйти от политики, от мирской суеты, отдаться самоусовершенствованию, жизни созерцательной, мысли благочестивой, знать только свое идеальное сообщество, где все общее между друзьями (по-гречески *χοῖνοςοι*).

6. Понятие о равенстве людей от природы, признание за всеми людьми, независимо от звания и социального положения, одинакового человеческого достоинства. Впервые на римской почве высказывается мысль о том, что и раб — человек, что и рабу открыт путь к совершенствованию и к достижению величия духа. В современном Сенеке «Учении двенадцати апостолов» (*Αἰολα^vj*) напоминает: «Над тобой и над рабом твоим один бог»; в «Посланиях апостола Павла» говорится: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (К колосс., III. И).

Черты, отличающие стоицизм Сенеки от христианства, следующие:

1. Представление об абсолютном господстве в мире доброго и разумного начала. Богу, согласно стоической философии, не противостоит противник в виде иудейского Сатаны или иранского Анхра-Манью. Богу не приписывается роль грозно карающего судьи в отношении человека; его провидение содействует человеку в достижении совершенства, в преодолении зла.

Строго проведенный монизм стоиков как нельзя более заметно отличается от уступчивости христианства в отношении дуализма, так сильно выраженного в иранской теософии.

2. В стоицизме совершенно не сходное с христианством понятие о природе и назначении человека. У Сенеки нет ни малейшего намека на грехопадение или вообще на элемент греховности в человеке. Встречается глагол «рессаге», но он значит «делать ошибки». Нет понятия о грехе как нарушении законов божьих, как вине перед божеством. Поступки человеческие различаются как «honesta» и «turpia» (честные и подлые); моральный завет требует соблюдения чести, исполнения долга, совершения подвига; человеческая подлость, низость, рассматриваются как результат неразумия (stultitia), недостаточного развития ума и воли.

3. Стоицизму свойственно совершенно иное, чем христианству, понятие об отношении между человеком и богом. Согласно стоическому учению, не должно быть страха перед богом (timor dei). Это лишь признак неразвитости. Смирению, сознанию своего ничтожества нет места в мыслях мудреца; напротив, ему внушается подражание божеству, соревнование с божеством: человек должен стремиться к тому, чтобы стать «равным богу!».

У Сенеки это возвеличение духа человеческого доходит до того, что он считает возможным превознести подвиг мудреца выше морального состояния божества, ввиду того, что богу совершенство, чистота и бескорыстие даны сами собой, тогда как человек достигает их путем героической борьбы. «Юпитер не может быть дурным, мудрец не хочет быть таковым» (Ad Luc., ep. 73).

В этом прославлении человеческой воли, объявляющем мудреца равным богу, заключается наиболее резкое отличие стоицизма от христианства: последнее, напротив, главной добродетелью считает смирение, подчинение неисповедимой, всеподавляющей воле бога. К этому тезису расхождения естественно примыкает признание права человека располагать своей жизнью, право на самоубийство — нечто совершенно недопустимое с точки зрения христианства, которое объявляет самоубийство самым тяжким грехом, актом отчаяния и отказа от веры в бога и провидение.

Имеется различие и в социальном отношении: стоицизм остался мировоззрением привилегированных слоев общества — христианство нашло распространение среди самых широких масс трудящихся.



## НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ПЛИНИЯ СТАРШЕГО

59

### 1. Появление у власти провинциальной знати

Последние три императора династии Юлиев-Клавдиев — Калигула, Клавдий, Нерон — по своему быту, нравам, кругу занятий и развлечений вполне отвечали никчемности и распущенности упадочной римской аристократии, к которой они сами принадлежали. Казалось, еще немного лет «артистических» затей Нерона — и империя стала бы испытывать еще более тяжелые потрясения. В момент опаснейших восстаний на двух окраинах империи, галльского и иудейского, выдвинулась новая династия Флавиев (69—96 гг.) — Веспасиан, Тит, Домициан — и кадры военного командования и административной службы последующего времени. В 73 г. был проведен ценз сената, о котором Светоний писал: «Пересмотром списков сената и всаднического сословия Веспасиан очистил их и пополнил, причем лица недостойные были удалены, а самые лучшие элементы из италиков и провинциалов введены в их число...» (Suet., *Divi Vespasiani*, 9).

Светоний сумел ярко обрисовать отличие нового режима и личности нового правителя от расточительного, беспорядочного, нередко бестолкового быта Юлиев-Клавдиев. В биографии «*Divi Vespasiani*» (заметим, что из изображенных им двенадцати цезарей только пять были обожествлены, стали *divi*: Цезарь, Август, Клавдий, Веспасиан, Тит) резкими, доходящими почти до карикатуры красками очерчен новый тип мироправителя, поднявшегося из массы людей неродовитых. Тут не было и намека на блеск вельможных, прославленных предков: «Род безвестный, не имевший никаких изображений предков; однако, безусловно, крайне полезный *государству*». Веспасиан родился в Реате, в Умбрии, в семье откупщика по сбору налогов. Он не стыдился своего происхождения, вовсе не думал о том, чтобы замалчивать или приукрашивать свое прошлое; от услуг льстивых панегиристов и историографов он презрительно •отказывался.



В быту семьи, в занятиях всех профессий, в административной службе людей этого звания все вертелось вокруг денежных операций, обмена монеты и т. п. Требовались большая техническая сноровка, неутомимое внимание, точность выполнения, неотступный контроль над собой и над другими; существовала в этих кругах и высоко ценилась добросовестность, честность в расчетах — как бы специальные добродетели, обязательные для хорошего дельца и посредника.

Веспасиан мог сослаться, как на образец в этом смысле, на своего отца, который в качестве откупщика по сбору квадрогесимы (2 $\frac{1}{2}$ -процентного налога) в провинции Азии заслужил своей умеренностью и честностью благодарность местного населения, поставившего ему статую с надписью  $\chi\alpha\chi\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\alpha\upsilon\alpha\upsilon\iota$  («превосходно собиравшему налог»).

Светоний рассказывает, что Веспасиан, будучи в высоком чине наместника Африки, проявил вполне добропорядочность, унаследованную от отца. Управление его было безукоризненно, но то обстоятельство, что он не брал взяток и подарков, не грабил провинцию, стоило ему почти полного разорения: он потерял кредит на денежном рынке, должен был заложить все свои имения и попал в материальную зависимость от своего брата.

Ни на одну минуту не следует забывать, что дело идет здесь о честности в смысле узкокласовом, если можно так выразиться — римско-всадническом, о добросовестности в пределах сословия, о порядочности, умеренности и сдержанности уважающего себя ростовщика.

Светоний, принадлежавший к последующему поколению (род в 70 г., ум. в 125 г.), очень ясно сознает узость государственной морали, водворившейся вместе с династией Флавиев. Он отмечает коренной порок римской финансовой администрации, обрисовывая прорвавшиеся у Веспасиана под конец жизни жадность, корыстолюбие и жестокость в отношении подвластного населения. Он показывает, как император торговал должностями, как продавал за деньги судебные приговоры, наконец, как он поощрял грабительство наместников с тем, чтобы потом засудить и обобрать грабителей, которых он сравнивал с губкой для выжимания соков из народных масс.

Упреки в алчности, жестокости, которые делает Светоний Веспасиану, не мешают биографу дать в целом благоприятную оценку финансовой политике основателя новой династии. Веспасиан был выдающимся римским фенератором, деловитым банкиром и ростовщиком. На смену нехозяйственному, невыгодному для государства управлению высшей аристократии и возглавлявшей ее династии он принес принципы и практику расчетливости, бережливости и порядка; он положил конец

чванному и трескучему великолепию, сократил массу ненужных и вредных расходов, упорядочил путем более строгой отчетности финансовую администрацию империи.

С новым режимом, естественно, были связаны новые бытовые черты и другие настроения, насколько можно говорить о придворных и высших общественных кругах; сухость, трезвость, деловитость, прозаичность заменили ленивую косность, пустые развлечения, вытеснили порывы отчаяния, фантастические мечты 40—60-х годов. В литературе можно наблюдать аналогичную перемену. Если Сенека со своими колебаниями между отчаянием и верой в бессмертие души отвечал кризису высшего римского общества середины I в., то для новой эпохи, открывающейся с 70-х годов, показателен своим реалистическим, сурово-спокойным, рассудительным, далеким от фантазии научным мировоззрением Плиний Старший (род. в 23 или 24 г. н. э., погиб при извержении Везувия в 79 г.).

## 2. Плиний как философ и сатирик

Сенека, искавший «блаженной жизни», «досуга мудреца», «спокойствия духа» и т. п., так и не сумел выбраться из водоворота суетливой, истощающей ум столичной жизни Рима. Полной противоположностью Сенеке был Плиний Старший, родившийся в североиталийской глуши (у Комского озера), проходивший военную службу в Германии и Испании, близко связанный с Веспасианом, а потом и с Титом, бывший начальником флота в Мизене; за полвека своей исключительно деловой жизни, полной наблюдений над внешним миром, он проникся научным интересом к географии, этнографии и истории народов мира.

В монументальной «Naturalis historia» («Естественной истории»), поданной Титу в 77 г. н. э. и основанной на колоссальном материале выписок из прочитанных и изученных авторов, Плиний ставил себе научно-описательную задачу. Однако он не смог удержаться от того, чтобы не высказать несколько философских суждений о природе человека и судьбе человечества. Мы находим их в книге VII (все сочинение состоит из 37 книг). Произведение Плиния Старшего глубоко интересно для историка, поскольку ему присущ тот же строго научный стиль, характерный для произведения Лукреция «De rerum natura» («О природе вещей»). Отличает Плиния от Лукреция несколько пессимистический тон в суждении о характере и участи человека: здесь сказывается, помимо дара описания природы и разнообразных форм органической жизни, еще своеобразный талант Плиния как сатирика, и притом не юмориста, а мрачного и сурового обличителя.

Седьмая книга начинается введением, которое стоит привести целиком.

«В предыдущих книгах я дал описание мира и находящихся в нем — суши, народов (*gentes*), морей, островов и городов. Что касается судьбы населяющих его живых существ, насколько может охватить их массу ум человеческий, то они представляют собою зрелище, с которым ничто не может сравниться. Здесь по праву следует начать с описания человека, так как ради него, повидимому, природа создала все остальное. Как ни велики эти дары, но платиться за них она заставляет жестокой ценой, и можно сомневаться, является ли природа матерью, не есть ли она скорее хмурая мачеха (*tristior pater*) человеку. Он — единственное из живых существ на свете, которое природа одевает за счет других; всем остальным она дала самое разнообразное одеяние или покрытие: черепаший щит, скорлупу, раковину, шкуру, щетинистую кожу, чешую, шелковистый пуховой покров; даже древесные стволы защищены от стужи и от жары корой, по временам двойной. Только человека она создала голым и таковым выбросила на голую землю, предоставив ему кричать и жалобно плакать. Нет ни одного животного, которое проливало бы слезы, и притом с первого дня своего появления на свет. А ведь смех, ей-богу, самый первый смех, появляется у человека только на сороковой день его жизни! А с каким трудом приучается он к распознаванию глазом света, к движению своих членов, что так легко дается животным, хотя бы, например, прирученным к дому.

Нечего сказать, счастливое рождение. Вот он лежит, крепко спеленутый по рукам и ногам, плачущее животное, господин природы, он начинает жить с мучений незаслуженных, потому что он не совершил другого проступка, кроме того что родился. Какое безумие после такого начала считать себя рожденным для гордого превознесения! Первая проба своей силы приравнивает его к какому-то четвероногому. Когда-то еще пойдет он человеческой походкой! Когда-то заговорит? Когда челюсти начнут пережевывать пищу? Когда кончится качание его головы — признак его слабости по сравнению с животными? А сколько еще ждет его болезней и сколько придуманных лекарств, которые потом оказываются бессильными против новых бедствий! Животные располагают прирожденными умениями: одни быстро бегают, другие высоко летают, третьи плавают в воде; человек ничего не умеет, пока с трудом не выучится. — ни говорить, ни ходить, ни добывать себе пищу, ничего, ничего ему не дано само собою, кроме плача. Поэтому многие думали, что лучше бы челоубку не родиться или по крайней мере кончать свое существование

как можно скорое. Человеку одному только и дано печалиться об умершем, человеку одному дана наклонность к роскоши, и притом на бесчисленное множество способов и для всех частей своего тела. Ему одному даны честолюбие, корыстолюбие; ему одному — непомерная жажда жизни и суеверие. Ему одному свойственны хлопоты о погребении умерших и забота о том, что будет после смерти. Ни у кого нет более хрупкой жизни, ни у кого таких безграничных страстей, таких влечений, такого безумного распада чувств. Наконец, другие живые существа добропорядочно обходятся с подобными себе, соединяются вместе и враждуют с непохожими на них видами: свирепые львы не бросаются друг на друга, змеи не угрожают змеям своими укусами, морские звери и рыбы хватают только особей других видов; а вот, воистину, человеку больше всего зла доставляется от человека».

В книге VII, среди описания обычаев, учреждений, обрядов, верований различных народов мира. Плиний два раза обращается к морально-философской оценке природы и судьбы человеческой: во-первых, по вопросу о том, есть ли на земле счастье и счастливые люди, и, во-вторых, по вопросу о погребальных обрядах и связанной с ними вере в загробную жизнь.

Плиний ссылается на очень распространенные в высшем римском обществе предсказания оракулов, гадателей, астрологов, что происходит от беспокойного метания, непрерывной суетливой заботы о своей судьбе, от чувства неуверенности и страха, которые нельзя заглушить никакими утешениями. Для Плиния эти симптомы настроения служили лишь подтверждением его пессимистического взгляда на человека как существо слабое, хрупкое, неудачливое, организм, состоящий из не соответствующих друг другу дарований и влечений, преувеличенных страстей и неспособности с ними справиться. Свои морально-философские соображения по этому поводу он довольно неожиданно присоединяет к панегирику традиционной римской добродетели:

«Из всех народов земной поверхности римский народ, без всякого сомнения, самый выдающийся, единственный по своему нравственному достоинству. Однако человеческому уму не дано столько прозрения, чтобы судить, кто из людей достиг подлинного счастья, потому что одни определяют счастье так, другие иначе, каждый по своему вкусу. Если мы захотим составить себе правильное суждение, отвлекаясь от всяких превратностей судьбы, то никого нельзя назвать счастливым. Вернее будет сказать, что тот, к кому судьба была благосклонна и добра, не был несчастлив; ибо, если не говорить о всем прочем, у человека всегда остается страх перед изменчивостью судьбы, а раз такой страх сидит в сознании, не может быть

прочного счастья. Люди в огромном большинстве суетны и легковерны, изобретательны на средства самообмана, вроде фракийцев, которые кладут в урну камешки, различающиеся по цвету,сообразно удаче или неудаче на каждый день, а в момент смерти подводят итог, делают подсчет, вычисляя, какого цвета камешков было больше, и отсюда выводят общее заключение. Есть ли смысл в таком занятии? Кто знает, не был ли вот этот день, отмеченный белым камешком, началом несчастий для человека? А сколько людей стали жертвами рока при исполнении высшей должности, которой они удостоились? Сколько людей погибло злой смертью из-за обладания громадными богатствами; а ведь эти богатства слынут за блага жизни, тогда как они — лишь безделушки, служащие забаве на один час. Надо же когда-нибудь образумиться, надо сообразить, что о каждом дне можно судить только по следующему за ним дню, а о всех прожитых днях может произнести приговор только последний из них. Благо никогда не равно злу, даже если счастливые обстоятельства по количеству равняются несчастным; ведь нет той радости, как бы она ни была велика, которая могла бы уравновесить малейшее огорчение. Делать тут какие-нибудь расчеты — занятие пустое и глупое: не считать надо дни, а взвешивать» (VII, 41). \*

Проявляя столь решительный скептицизм при оценке человеческого счастья, Плиний не делает исключения и для мироправителей, «божественных» цезарей. В главе 46 говорится: «Сам божественный Август, которого весь свет считает в числе счастливых смертных, мог бы, если внимательно присмотреться ко всем обстоятельствам его жизни, дать ряд примеров колебания и крутого поворота человеческой судьбы».

Рассуждая о ничтожестве земных благ, Плиний приближается к проповеди кинической философии, идеализировавшей бедность. В главе 47 говорится: «Не мешает вспомнить два ответа оракула в Дельфах, в которых божество как бы бичует пустое тщеславие людей. Первый из них объявляет счастливейшим человеком Фэдия, только что павшего в борьбе за свое отечество. Второй, отвечая на вопрос Гигеса, могущественнейшего царя того времени, заявляет, что самый счастливый человек есть Аглай из Псофиса: это был старик, живший в маленьком глухом уголке Аркадии, обрабатывавший тут небольшой клочок земли и никогда никуда с него не уходивший; годовой доход вполне удовлетворял его потребности; ого образ жизни показывает наглядно, что, проявляя минимум желаний, он испытал в жизни минимум зла».

Открытым вольнодумцем, врагом религиозных предрассудков, продолжателем Лукреция Плиний показывает себя в главе о погребальных обычаях, где он осмеивает связанную

с культом магии веру в загробную жизнь души (глава 55): «Сожигание тел умерших не является старинным обычаем римлян: прежде они хоронили покойников в земле; но когда заметили, что погибших в давно минувших войнах выбрасывают из земли, усвоили себе обряд сожжения. Это не помешало, впрочем, многим семействам держаться старинного обычая: так было и в роду Корнелиев: говорят, что у них не было сожигания тел вплоть до диктатора Суллы, который завещал совершать таковое из страха мести со стороны своих врагов, так как сам он велел вырыть труп Мария». Необходимо отметить, что при этом описании у Плиния вся разница обрядов сводится к технике погребения; связанные с этим верования его не занимают, вызывают в нем пренебрежение или даже насмешку.

Плиний как нельзя более далек от сентиментализма и богоискательства Сенеки. Он решительно отказывается также от староримского благочестия, от суеверий, от грубых мифологических представлений старины. В мечтаниях громадной массы людей о загробной жизни он видит только признак слабости человеческой породы, неспособности человека подняться над мелочностью быта, избавиться от страха перед неизвестным.

Изумителен этот подъем свободной мысли, если принять во внимание крайнюю ограниченность кругозора и материала наблюдения, каким располагала наука того времени.

Научное мировоззрение не могло удержаться, не могло сделаться руководящим принципом ни для правительства, ни для огромной массы народа. В среде самой интеллигенции большинство пошло по направлению, намеченному Сенекой, по линии компромисса, соглашения философской мысли с существующими религиями — сирийской, египетской, иудейской; здесь римские и греческие теософы-реформаторы сталкивались со встречным движением, с пропагандой, идущей от иудейства.



## ВОПРОС ОБ ОСНОВАТЕЛЯХ ХРИСТИАНСТВА

## 1. Критика понятия «основатели христианства»

«Рационалисты» не могут расстаться с церковной традицией. В их глазах новозаветные книги представляют собою исторический источник, с той только особенностью, что там реальные факты переплетены с теософской догматикой и мифотворческой фантастикой. Они не могут отказаться от мысли, что как не бывает дыма без огня, так и здесь в основе евангельского рассказа должны быть подлинные происшествия, о которых сохранились воспоминания, дошедшие путем устной передачи до авторов новозаветных книг. Они уверены в том, что историческое зерно можно отделить от окружающей его легенды посредством сокращений, выбрасывая элемент чудесного и сверхъестественного, перелагая драматический эпос на обыкновенную житейскую прозу.

Мне нет необходимости подвергать критическому разбору метод рационалистической школы в его целом и во всей полноте этого вопроса. Укажу только на некоторые несообразности, получающиеся в результате его применения. Что значит устранить из евангельского рассказа элемент чудесного, сверхъестественного? Да ведь это значит выбросить ни более, ни менее как девять десятых излагаемых там явлений: чудесное рождение, искушение Христа дьяволом, глас божий при крещении, хождение по воде и усмирение бури, все многочисленные исцеления и изгнания бесов, преображение, въезд в Иерусалим в качестве «царя израильского», воскресение и вознесение на небо. Останется нетронутым очень немногое: проповедь в Галилее, факт подбора апостолов, суд и казнь через распятие.

«Рационалисты» устранили из книг Нового завета элемент чудесного, сверхъестественного (в том числе воскресение Христа), но, сделав это, они считают затем возможным выделить из обильных теософских и мифологических наростов, некоторое историческое зерно, несколько подлинных событий и по

<sup>5</sup> Р. Ю. Виппер

крайней мере две несомненно исторические личности: Иисуса Христа и апостола Павла.

В результате этой теософской конструктивной работы получается следующая историческая хроника 30—60-х годов I в. н. э. В начале 30-х годов, в правление Тиберия, при прокураторе Палестины Понтии Пилате выступил в Галилее в качестве странствующего проповедника Иисус, сын назаретского плотника. После краткой деятельности на своей родине, он перешел в Иерусалим, где объявил себя предсказанным пророками Христом. Схваченный как лжепророк, он был судим в иудейском синедрионе и, переданный римским властям, подвергся казни через распятие.

Ученики погибшего Иисуса, сначала пораженные ужасом, вскоре собираются опять, внезапно озаренные верой в то, что учитель их есть Христос, предсказанный пророками, что он есть воплощенный сын божий, что он воскрес и придет вновь во славе. Во имя воскресшего Христа апостолы Петр и Иоанн основывают первую общину верующих христиан в Иерусалиме.

Через шесть-восемь лет проповедь новой веры из иудейской среды переносится в среду греко-римскую. Уроженец киликийского Тарса Савл, никогда не видавший Иисуса, выступавший против его приверженцев, превращается в восторженного его почитателя, объявляет себя его апостолом, признает его самого Христом, сыном божьим, принесшим себя в жертву для спасения грешников. Приняв имя Павла, отрекшись от не признавших Христа иудеев, проповедник новой веры обращается к язычникам, которых считает более восприимчивыми к истине. Во имя воскресшего Христа апостол Павел организует целый ряд церковных общин в крупнейших городах империи — Риме, Коринфе, Эфесе, Фессалониках, Филиппах, а также в глухой провинциальной Галатии.

Вот таковы «события», которые теософы признают достоверными. Их не смущает, что в источниках I в. н. э. не говорится ни слова об Иисусе Христе. Совершенно непонятно, почему и каким образом этот безвестно погибший человек очень скоро после его исчезновения был обожествлен, был признан спасителем мира?

«Очеловечение» Иисуса Христа, превращение его из божества в обыкновенного смертного заставляет «рационалистов» решать трудную задачу о характере и мировоззрении этой личности. Если Иисус был мыслителем, проповедником и организатором новой секты, то как объяснить переход от галилейской тихой идиллии, от проповеди смирения, раскаяния в грехах, всепрощения, заботы о страждущих, от дел милосердия, исцеления телесно и душевно больных, от попечения о «малых



сих» к опасному, вызывающему выступлению в центре правого иудейства, к предсказанному пророками въезду в Иерусалим, когда народ приветствует его как «сына Давида», царя израильского! Кто был этот исключительный по обаятельности человек, соединявший в себе талант, восторженность, сомнение, неуравновешенность, детскую беспомощность воли?

Так или иначе, образ «спасителя» мира, лишенный окружавшего его мистического сияния, обратился в обрисовке «рационалистов» в бедную тень аскета-безумца.

В смысле идейной последовательности и художественной стройности концепция возникновения христианства, выдвинутая «рационалистами», уступает старой церковной системе. Там была цельность сплошной фантастики, все было сверхъестественно и волшебно — чудо воплощения божества, чудо воскресения из мертвых, чудо победы истинной веры над нечестивой внешней силой. Здесь же отсутствие логики и равновесия составных элементов: нам предлагают поверить, что на миг блеснувший в галилейской глуши, безвестно погибший мученик был основателем мировой религии.

Согласно рассказу «Деяний апостольских», который «рационалисты» принимают безоговорочно, главная роль в оформлении этого догмата и в его распространении чуть ли не по всей империи принадлежит Савлу (переименованному потом в Павла), малоазийцу, никогда не видевшему Иисуса. События и переворот в умах происходят в головокружительно быстром темпе: не прошло шести-восьми лет после смерти Иисуса, как уже готов догмат, возводящий его на степень божества, готово отмежевание уверовавших в Христа от других религий. От иудейства началась миссионерская проповедь в самых широких размерах среди язычников. Новообращенный энтузиаст становится вторым основателем христианства, вернее — настоящим, единственным, поскольку первый погиб без вести, поскольку все следы его проповеди должны были неминуемо исчезнуть, если бы не этот случайный, посторонний, посмертный его ученик.

Обратим внимание на то, что понятие «основатель христианства» применяется рационалистами к Иисусу Христу и к апостолу Павлу в двух совершенно различных смыслах. Иисус учил в Галилее смирению, всепрощению («любите врагов»), милосердию. У апостола Павла нет этого *морального учения Христа*, а есть *теософское учение о Христе*: это — учение о боге, воскресшем от смерти и освобождающем от страха смерти грешников, в него уверовавших.

У «рационалистов» апостол Павел не только инициатор системы христианского вероучения, создатель центрального догмата христианства, но также совершенно исключительный

по энергии и мастерству практический деятель: как миссионер во всеимперском масштабе, он преодолевает безграничные пространства и не считается с отведенным обыкновенным смертным временем; как вездесущий, властный организатор, он устанавливает порядок во вновь возникающих по его инициативе общинах, поддерживает переписку с учениками и друзьями, исполнителями его предначертаний, дает советы, исправляет ошибки и т. п.

Вот какое чудо из чудес рисуют нам «ученые»-богословы, поставившие своей целью истребить всякую фантастику и мистику: прогнавши ее в дверь, они опять впустили ее через окно.

Нетрудно объяснить, как сложилась идеологическая система «рационалистов» и на чем держится применяемый ими метод: они все еще не расстались с вековой церковной традицией, большая часть их — это протестантские священники и профессора теологических факультетов; они нашли теоретическую поддержку в полурелигиозном учении романтиков середины XIX в.

Для советской науки теория рационалистов, начинающая историю христианства с двух великих «основателей», неприемлема ни в каком смысле: ни с методологической — поскольку, изображая христианство в виде внезапно зажженного двумя сверхчеловеками свечоча истины, эта теория высказывает пренебрежительный приговор в отношении широких масс народа, отрицает культурное наследие и целеустремления предшествующих поколений, ни с логической точки зрения, поскольку их конструкция представляет нагромождение несообразностей.

## **2. В какой мере новозаветные книги могут служить историческим источником**

Представлением об Иисусе Христе и апостоле Павле как о реальных личностях, живших и действовавших в середине I в. н. э., мы обязаны исключительно сочинениям Нового завета — евангелиям, «Деяниям апостольским» и посланиям апостолов; античные писатели не имеют понятия о подобных «исторических» деятелях. Сведения об Иисусе, находящиеся в Талмуде (об апостоле Павле иудейская традиция вообще ничего не знает), несамостоятельны, отражают полемику иудейства с христианством, следовательно, восходят все к тем же данным, которые заключены в Новом завете.

Итак, свидетельство Нового завета является единственным аргументом в пользу реальности двух «основателей христианства». Но если рассказы евангелий и «Деяний апостольских»

принимались доверчиво читателями II в. н. э., удовлетворяли их воображение, если описание чудес не вызывало в них протеста, а, напротив, глубоко их умиляло, то ученым эпохи гуманизма и просвещения XVII—XVIII вв. эти рассказы стали казаться неприемлемыми, вызывали у них отталкивающее чувство. Например, Реймарус, искавший в религии разумных, и только разумных, начал высшего знания и совершенной морали, возмущался евангельскими рассказами, как собранием небылиц, детских, а по временам и вульгарных басен, и поэтому предлагал отказаться от всей этой композиции в целом.

Система христианской теософии и мифологии не поддавалась первому натиску здравого смысла и научного мышления. «Рационалисты» пытались и до сих пор пытаются выкроить из старинной ризы лоскуты для удобоносимой одежды, однако нарисованные ими образы Иисуса Христа и апостола Павла небедительны и неправдоподобны.

«Рационалисты» неверно датируют новозаветные сочинения, относя их к I в. н. э. Они считают евангелия записью событий, о которых якобы рассказали непосредственные свидетели, ученики Иисуса, а что касается апостола Павла, — принимают сочинения, подписанные этим именем, за подлинное свидетельство о жизни и деятельности автора.

В своей книге «Возникновение христианской литературы» (1946 г.), я старался показать, что миф о Христе и апостоле (Павле как исторических личностях ость литературная легенда второй половины II в. н. э. Для всех, кто примет этот взгляд на новую литературу, будет понятен и вывод, к которому я пришел: Иисус Христос и апостол Павел доляшы исчезнуть со страниц всемирной истории; эти образы и символизируемые ими идеи принадлежат исключительно к истории верований, к области теософии, художественной литературы и апологетики.

Предлагаемый мною метод критического отношения к новозаветным книгам вызывает следующие возражения.

Мне говорят: если я считаю рассказы новозаветных авторов мифотворческой и теософской конструкцией, я лишаю себя возможности дальнейшего исследования: как можно пользоваться этими сочинениями для восстановления идеологии ранних христиан? Какое может быть доверие к литературному вымыслу, какие сколько-нибудь достоверные сведения можно извлечь из такого искусственного построения?

В связи с этим приходится слышать еще другое возражение. Если система христианского вероучения вся сводится к рассуждениям теологов, выдумке бытописателей, заимствованию метафор и эпизодов из чужих литератур, подбору изречений из философий всех времен, то каким образом этот кабинетный элаборат — создание группы теософов, поэтов, ораторов —

мог получить широкое распространение, завоевать античный мир, распространиться на половину культурных народов земного шара и прожить восемнадцать столетий? Мне говорят: я должен показать глубокие корни, лежащие в народном сознании, показать, как образ умершего в страданиях и воскресшего во славе сына божия и образ его восторженного и неутомимого провозвестника родились в понятиях народной массы. Иначе, если бы евангельские рассказы не отвечали чаяниям, упованиям, ожиданиям широких народных масс, они остались бы мертвой буквой, были бы сданы в архив истории, скоро должны были бы забыться.

Чтобы выяснить так поставленный вопрос, я считаю необходимым различать, во-первых, *народные верования* и, во-вторых, *теософские сочинения*, или *религиозные документы* в точном смысле слова.

Нелегко уловить мысли, мечтания, надежды, волновавшие народные массы в известную эпоху, но все же это возможно. Посмотрите, например, на состояние умов в иудейском мире I в. н. э.: множество сект, товарищеских группировок, сообществ, вооруженных отрядов; все они ждут наступления великого переворота, все уповают на избавителя — «царя во Израиле», который явится неожиданно, совершит на земле суд божий, справедливый. Эти понятия смутны, неясны, противоречивы, преувеличены, представляют собою отголоски старинных пророчеств.

Одновременно в среде образованных людей — «книжников» (фрагм. [aTb<sup>4</sup>c]), знакомых со старинным правом, летописями, пророчествами, происходит усиленная работа приведения в порядок, оформления, истолкования народных исканий и чаяний. Тут программы и методы весьма разнообразны. Есть манера ревнителей старины, изучающих старинные хроники (книга Судей, книги Самуила, книги Царств), которая заставляет их ожидать «помазанника» из рода Давидова, как потомка славнейшего героя иудейской истории. У эллинизованных иудеев (особенно александрийских) есть свой метод, который состоит в отождествлении спасителя иудейского народа с Мировым Разумом. Есть поэзия для индивидуального и хорового пения («Псалмы Давида», «Псалмы Соломона»), которая рассчитана на успокоение нервного напряжения. Но есть также поэзия противоположного характера, связанная с политикой дня, с воззваниями к народу, воспаляющая в нем чувство мести, ненависти к нечестивому врагу (мы увидим образчик ее в Апокалипсе).

Все эти философские, исторические, поэтические, музыкальные произведения в какой-то мере отвечают чаяниям и запросам народных масс, но не могут быть названы народной философией

и поэзией. Это творчество выходит из-под пера профессионалов, специалистов-мастеров в той или другой области науки и искусства, писателей, риторов, композиторов. Для того чтобы написать «Пророчества Даниила», «Псалмы Соломона», «Учение о Логосе», «Вознесение Эноха», «Откровение Иоанна» (Апокалипсу), нужно пройти богословскую, юридическую, риторскую и поэтическую школу, нужно знать документы старинного права, истории и поэзии. Понятно, что эти произведения пестрят архаизмами, цитатами из старинных хроник и пророчеств, причудливыми сравнениями, чисто книжными, искусственными оборотами.

Но несомненно, что, созданные профессионалами-теософами, эти произведения могли иметь какое-то значение только в силу того, что они так или иначе отражали интересы и представления широких общественных слоев, отвечали на запросы народных масс, формулировали требования своего времени. Поэтому в «Пророчествах Даниила» четыре зверя, означающие четыре всемирные монархии, а в Апокалипсе агнец, открывающий семь печатей, небесная жена, подножием которой служит полумесяц, и дракон, преследующий рожденного ею младенца,— все эти мифологические фигуры и картины имели важное условное значение, были какой-то тайнописью, языком заговорщиков, под которым современники понимали совершенно реальные явления действительности, магические формулы, при помощи которых они решали самые жгучие вопросы данного момента.

Вот почему религиозные документы, несмотря на их затейливую форму, должны служить нам материалом для изучения идеологии поколений, живших в ту отдаленную эпоху, и это тем более, что до нас дошло так мало памятников.

Однако многое зависит от правильной датировки религиозных документов, от размещения их в -настоящей исторической последовательности; каждому должно быть отведено его хронологическое место и выяснена социальная среда, в которой он возник; только тогда окажется он полезен историку.

В книге «Возникновение христианской литературы» я старался установить такой порядок и наметил главные черты последовательного развития образа Христа. В Апокалипсе Христос — воинственный помазанник в стиле Ветхого завета, еще чисто иудейский Христос. В «Посланиях апостола Павла» Христос — продукт греческого платонизма и гносиса, так представляли его себе в диаспоре. Христос апостола Павла существует вне пространства и времени, с Иерусалимом не связан.

В евангелиях впервые появляется образ исторического Христа, воплощенного в Иисусе, сыне назаретского плотника,

распятого при Поитии Пилате: он соединяет в себе все черты прежних, издавна ожидаемых спасителей — происхождение от Давида, выполнение предсказаний пророков, целителя, любвеобильного друга людей, заклинателя «злых духов». Теперь окончательно устанавливается дата его реального появления на земле.

Повторяя раньше высказанные мною мысли, я вместе с тем забегаю вперед в данном исследовании, поскольку мне придется еще говорить о литературе II в. Мне хотелось только объяснить многим из моих будущих читателей, что я вправе, отрицая за новозаветными книгами значение исторического источника в том, что касается признания реальности изображенных там личностей «основателей христианства», признавать за теми же книгами большое значение в выяснении идеологии раннего христианства.



## РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ГРУППИРОВКИ

## В ИУДЕЕ I в. н. э.

(По данным Иосифа Флавия)

После того как критический анализ рассказа составителей новозаветных книг заставил нас отвергнуть подлинность изображенных там событий, якобы имевших место в Иудее и диаспоре в 30, 40 и 50-х годах I в. н. э., перед нами встает вопрос: что следует поставить на место традиционной, в наших глазах мнимой, истории начала христианства? Что можно узнать о борьбе классов, партий и о соответствующих этим группам культурно-религиозных течениях периода, предшествующего восстанию 66 г.?

### 1. Иосиф Флавий как источник истории иудейского народа I в. н. э.

Необыкновенно обильный материал для изучения этого бурного периода истории иудейского народа находим мы у современника и участника событий I в. н. э. — Иосифа Флавия (37—104 гг.) в его сочинениях: «Иудейская война» («Bellum iudaicum») (74—79 гг.), «Древности» («Antiquitates») (93—94 гг.) и «Жизнь Иосифа» («Vita Josephi») (после 94 г.).

В отношении достоверности данных, заключенных в дошедших до нас сочинениях этого писателя, необходимо высказать следующие предостережения:

1) изображение событий, характеристика идеологии иудейского народа в сочинениях Иосифа дошли до нас, как рассказ одинокий, без параллелей и возражений: у нас нет никаких средств для сравнения и проверки, для перекрестного опроса. Для контроля сообщаемых им данных;

2) политическая карьера автора, его измена восставшей Иудее, его близость к династии Флавиев (откуда его второе, adoptedное имя — Флавий) — все это определило тенденцию в его описаниях и характеристиках: он озабочен тем, чтобы оправдать свой образ действий, чтобы найти примирение между покорившейся Иудеей и ее победителем — Римом, он старается и в современности и в историческом прошлом своего народа

собрать возможно больше примеров сдержанности и благочестия;

3) сочинения Иосифа Флавия подверглись обработке со стороны позднейших христианских издателей, снабдивших его текст несколькими вставками, которые должны заключать свидетельство старинности христианства, подлинности его основателей.

Остановимся на последнем пункте, прежде чем извлекать из сочинений Иосифа данные для построения реальной истории интересующего нас периода.

## 2. Христианские интерполяции в сочинениях Иосифа Флавия и Тацита

В «Древностях» (XVIII, 3,3) мы находим, после рассказа о насилиях и обидах иудейству со стороны прокуратора Понтия Пилата и перед рассказом о преступных интригах египетских жрецов в Риме, сообщение, которое никак не вяжется ни с предыдущим, ни с последующим:

«В это время выступил Иисус, человек глубокой мудрости, если только правильно называть его человеком. Совершитель чудесных дел, он был учителем людей, воспринимающих с жадностью истину, и многих, как иудеев, так и греков, он привлек на свою сторону. Он был Христом. Когда по доносу первенствующих у нас людей Пилат распял его на кресте, не поколебались те, кто впервые его возлюбили. На третий день он снова явился к ним живой, о чем, как и о тысяче других чудесных дел, свидетельствует род христиан, получивших от него свое имя».

Не связанному христианской традицией читателю, при просмотре всего контекста главы 3 сразу бросится в глаза резкое отличие вышеприведенного текста от последующего изложения — различие как по содержанию, так по манере и стилю. Но нетрудно показать, что и сам посебевзятый отрывок об Иисусе Христе как нельзя более чужд Иосифу Флавию.

Совершенно ясно, что так мог писать только церковник, у которого в голове была определенно выработанная догматическая формула: «Иисус был Христос; он воскрес на третий день».

Интерполятор был заинтересован в том, чтобы связать выступление Иисуса Христа с прокураторством Понтия Пилата: эта забота о точной хронологии, приспособленной к римской имперско-бюрократической дате, выдает в нем современника, и участника христологических споров эпохи Никейского собора, когда имя незначительного римского чиновника получило все-



мирно-историческую известность в качестве гарантии достоверности и конкретности явления Иисуса Христа, что было необходимо ортодоксам в борьбе с многочисленными еретиками, признававшими явление спасителя лишь мнимым, считавшими его страдание, смерть и воскресение не реальным историческим событием, а символическим выражением божественной тайны вне времени и пространства.

Наряду с этим, в отрывке есть такие обороты и выражения, которых никак не мог улотребить Иосиф-Флавий. Не мог он применить к Иисусу название Христа, так как в Иудее I в. н. э. оно было символом восстания, означало ожидаемого во главе самостоятельного иудейства царя, который истребит нечестивых иноплемеников и иноверцев. Подобное упоминание о Христе совершенно противоречило бы общей тенденции Иосифа Флавия, который изо всех сил старался уверить своих читателей, что это предсказание относилось к великому римскому победителю, а мятежников, предводимых самозванными царями, изображал в виде разбойников и убийц. Интерполятор не сообразил, что вставка его находится в кричащем противоречии с общей композицией, с построением сочинения Иосифа Флавия.

Грубость интерполяции помогает нам признать ее очевидность, а это в свою очередь — отрицательный аргумент в разрешении вопроса о том, знал или не знал Иосиф евангельский образ Христа и его последователей — христиан. Нет, он явно их не знал — лишнее доказательство в пользу того, что таковых не было в ту пору, когда Иосиф писал «Древности», а это было в 93—94 г., т. е. в самом конце I в.

Косвенно этот отрицательный аргумент распространяется и на Тацита, на знаменитое его свидетельство о христианах, которые якобы выступили в 64 г. н. э. при Нероне (*Annales*, XV, 44), и это тем более, что сведения о гибели Христа при прокураторе Понтии Пилате Тацит мог добыть, вероятно, из сочинений Иосифа: сам римский историк, весьма пренебрежительно судивший о маленькой Иудее и мелочных спорах в этой провинциальной глуши, не стал бы приводить в качестве непосредственного свидетеля какой-то казни в Иерусалиме имя второстепенного римского чиновника, когда у него не упоминаются даже более значительные, стоявшие над прокураторами легаты, наместники Сирии, в состав которой входила Иудея.

Можно сказать; что одна и та же рука водила пером в обоих случаях; одна и та же забота выступает в обеих интерполяциях — закрепить хронологическую дату «явления Иисуса Христа».

Неудача предприятия фальсификатора подкрепляет тот вывод, что Христа как реальной исторической личности не существовало.

### 3. Методы изучения текста Иосифа Флавия во II в. н. э.

Интерполяция о Христе была сделана христианами богословами в такую пору, когда церковь взяла власть над государством, когда в руки церковников перешло дело редакции и издания книг, по-тогдашнему рукописных. Но еще задолго до того, как христианские цензоры попытались приспособить текст Иосифа Флавия для своих целей, ранние христианские писатели, те, которые работали над составлением книг Нового завета, пытались найти у Иосифа Флавия доказательства реального существования Иисуса Христа. Их настойчивость в этом направлении вполне можно понять. Ведь Иосиф Флавий был для них одним из важнейших источников, который мог дать объяснение событиям, происходившим в Палестине в I в. н. э. Нужно только взглянуть в своеобразные, по-нашему крайне наивные, но по-тогдашнему вполне обычные, общераспространенные в литературной практике способы и приемы искания, которые применялись евангелистами, — и тогда видно, как жадно хватались они за малейшие намеки в изложении Иосифа, которые могли бы служить им опорой для обрисовки жизни и деятельности Иисуса Христа.

Очень характерны различные сближения, которые делались евангелистами в связи с именем Иисуса. Один раз Иисус, сын Сапфея, выступает как предводитель отряда мятежников, набранного из моряков и бедноты (*vtmwvxal 'aiopaw атааесве*) (*Vita Iosephi*, 12). В другой раз это — Иисус, сын Анании, полупомешанный крестьянин, появляющийся на улицах и площадях Иерусалима за несколько лет до восстания 66 г., с жалобным стоном и криком предвещающий гибель священного города и его великого храма.

Оба эпизода использованы евангелистами. Они по-своему «поправили», идеализировали этот образ, сохранив, однако, конкретные детали. Иисус остался во главе бедноты и моряков, людей, занятых на воде, на судах, пришлось только превратить матросов в рыбаков-лодочников, из которых набирается первая группа апостолов, а тихое Генисаретское озеро назвать мором (*S-a'aaaav τῆν Ταχο.α(m)*) (евангелие от Марка, I, 15, сл.). Подхваченная раз метафора «люди, занятые на воде», была потом разработана с присоединением новых мотивов: утишение ночной бури, хождение по воде, как посуху, произнесение проповеди с лодки и т. д. Так же поступает евангелист с Иисусом, сыном Анании, обезумевшим простолодином, пришедшим из деревни. Вещие слова о разрушении великой святыни произносит Иисус Христос, взойдя на гору, с которой можно было любоваться видом на Иерусалим и его храм.

В обоих случаях евангелисту принадлежит лишь художественная обработка первоначального мотива, заимствованного из рассказа Иосифа Флавия.

Какими бы слабыми, примитивными ни казались нам теперь исследовательские и литературные приемы христианских писателей, в одном отношении историк наших дней должен отдать им справедливость: они настойчиво искали у Иосифа ответа на вопрос о том, кто были предшественники христиан. Присмотримся внимательнейше к рассказу и описаниям Иосифа Флавия. Учтем его тенденциозные построения, его преувеличения и умолчания. Примем во внимание его схоластическую претензию рассматривать религиозно-политические партии как философские школы. Считаюсь со всеми пристрастиями и капризами автора, постараемся извлечь из его изложения реальные данные о социальной и культурной истории иудейского мира I в. н. э.

#### 4. Характеристика иудейских религиозно-политических группировок у Иосифа Флавия<sup>1</sup>

Иосиф Флавий выделяет среди иудейского общества четыре секты (или толка, как передает нам старинный переводчик греческие выражения *airtjoen*; и *effis tpiXoocpt'ai*): саддукеев, фарисеев, эссенов и zelотов. Характеристику этих группировок он дает трижды: два раза в «Древностях» (XIII, 5, 9 и XVIII, 1, 2—6) и один раз в «Иудейской войне» (II, 8, 2—10).

Эти характеристики способны увлечь читателя отчетливостью и наглядностью картины состояния умов в иудейском обществе. Без этих описаний мы вообще ничего не знали бы о настроениях и понятиях массы иудейства накануне восстания. Однако мы должны учитывать тенденцию автора, заключенную в этом описании. Оно ведь рассчитано на то, чтобы создать впечатление общего спокойствия во всех слоях иудейского народа. Нельзя не заметить искусственности этого построения: все \* три раза описание этих «партий» стоит вне повествования о событиях, Дает статическую картину, отвлеченную от действия во времени.

Как только автор обращается к динамике, к реальной действительности, в его рассказе появляется четвертая «партия», и хотя он называет ее по своей манере философской школой, *tstapxT] cpi>oaoa-t'a*, но тут же добавляет, что она не похожа на три описанные раньше.

Иосиф Флавий относится к этой группировке неодобрительно, отмечая ее беспокойный характер, склонность к беспорядкам, стремление к перевороту. Но он не может скрыть близости этой группировки к идеологии фарисейства, ее усердия в защите

<sup>1</sup> Подробное описание событий в Иудее эпохи восстаний I—II вв. н. э. см. у А. Г. Б о к ш а н и н а. «Ученые записки МГУ», 1950, вып. 153.

своей религиозной программы, разделяемой обширными кругами иудейского общества.

О фарисеях Иосиф Флавий рассказывает следующее: «Среди иудеев существовала группа, которая кичилась своим точным соблюдением предписаний закона и имела притязание на особое благоволение всевышнего. В полном подчинении у нее были женщины. Называлась она фарисеями...».

Вопреки своей воле, преданный Риму Иосиф Флавий не может скрыть высокомерное презрение римлян к иудейской культуре, тупое усердие, жестокость и жадность римской бюрократии и наряду с этим героический характер сопротивления, обнаруживаемого массами иудейского народа. Он как будто не подозревал, в какой мере нарисованные им социальные картины не похожи на те бытовые порядки, к которым привыкли римляне в центральных и западных, африканских и греческих своих владениях.

Посмотрите, например, из кого состоит толпа в несколько тысяч человек, которая в великом волнении идет от Генисаретского озера в Птолемаиду к римскому наместнику Петронию протестовать против распоряжения императора Гая Калигулы о воздании божеской почести его статуям. Это — сошедшие из разных деревень крестьяне, бросившие земледельческие работы как раз в горячую пору жатвы. Вряд ли так поступили бы сельские жители Италии, присмирившие еще со времени союзнической войны 90—88 гг. до н. э., разрозненные, оттесненные латифундиями с их рабским трудом. В Сирии, в Палестине в это время преобладают свободную земледельцы, рабов гораздо меньше и рабовладельческое право не отличается суровостью водворившихся в Италии порядков.

В Иудее нет ничего похожего на римские привилегированные сословия, сенаторство и всадничество, спесиво отделявшие себя от низгородного плебейства. Очень ценно брошенное вскользь замечание Иосифа, что ткачество не считалось в Иудее позорным занятием, — косвенный упрек пренебрежительному суждению римлян о занятии ремеслом.

Подводя итог рассказам Иосифа Флавия о событиях, волновавших Иудею в течение семидесяти лет, от смерти Ирода до начала восстания 66 г., и пользуясь терминологией иудейского историка, мы можем сказать, что четвертая религиозно-политическая партия, или «четвертая философия», активная, воинственная, мятежная, брала все больший перевес над тремя остальными, которые он силился представить как основные группы". Он сам говорит о том, что идеологически «четвертая партия» была близка к фарисейству'; далее он рассказывает, что к восстанию примкнул один из видных представителей миролюбивых до тех пор отшельнических эссенских общин.

Совершенно ясно: иудейский мир в своем целом — и палестинский центр, и диаспора — был охвачен сильнейшим патриотическим чувством. Только правящая в Иерусалиме ягреческая аристократия, саддукеи, как ее называет Иосиф Флавий, оставалась чуждой общему течению. Все другие слои населения — богатые и бедные, торговцы и ремесленники, земледельцы, образованные книжники и неграмотные простолудины — более или менее сознательно стремились к объединению в «государстве божьем», которое собрало бы в своем лоне всех рассеянных по миру единоплеменников. Казалось бы, для образования такого *общеиудейского* государства имелись налицо все необходимые элементы и средства: столица, издавна глубоко почитаемый религиозный центр, богатое казнохранилище, опиравшееся на стройно выработанную финансовую систему, — ведь все иудеи диаспоры до самых отдаленных ее пределов были включены в число плательщиков налога; далее, готовый состав для армии — недостаток состоял только в том, что части были разрозненны, неорганизованны; был налицо ряд крепостей, среди которых был и несокрушимый Иерусалим; далее, горные гнезда Галилеи и Заиордания. Наконец, была пригодная для подготовки политического объединения религиозно-юридическая традиция, так называемый моисеев закон, определявший формы быта, отличные от обычаев других народов, была и программа будущего устройства государства — пророчества о божьем царстве и о блистательном вожде, спасителе, мессии, который отомстит за страдания иудейского народа и накажет угнетающих его неверных и нечестивых язычников.

То направление, которое Иосиф Флавий зовет «четвертой философией», было устремлением к политической свободе и независимости. Оно отличалось демократическим характером, захватило самые широкие слои населения: призыв Иуды Галилеянина можно назвать программой этого направления. Заключение в этом призыве протест против языческого, богопротивного, навязанного извне деспотизма вдохновлял участников восстаний, которые сначала возникали как отдельные вспышки, а потом вылились в Иудейскую войну 66—73 гг. Но и после гибели воинственных поколений, после крушения мессианических надежд эта «четвертая философия» сохранила свое влияние на умы, оставила глубокий след в политической мысли сектантства, оторвавшегося от родной иудейской почвы, стала заветом христианства в борьбе с «нечестивой» языческой римской империей.

Формулу Иуды Галилеянина, утверждающую, что нет другой власти над народом, кроме божьей, мы находим потом в заявлениях первых апостолов христианских, согласно рассказу «Деяний апостольских» (гл. 4 и 5). Апостолы представлены

тут бесстрашными борцами за свое дело; призванные в синедрион, собрание иерархов, старейшин и книжников, они говорят с вызывающим видом: «Судите, справедливо ли перед богом слушаться вас более, чем бога!». За непослушание апостолов подвергают тюремному заключению, но они не сдаются и в другой раз в синедрионе высказывают свой протест в еще более отчетливой форме: «Должно повиноваться богу более, чем человекам (ισι-9-απ'σ'σν 88'ι Σαπ πιΧΧομ \$ αv&πιοTοι?)».

В рассказе «Деяний апостольских» есть одна любопытная подробность. В синедрионе оказался доброжелатель христиан, Гамалиил, которого автор называет фарисеем, законоведом (vo^odiSaohaXoi), весьма уважаемым всем народом (τιρνο; тот! тб Хафи). Он предлагает отпустить апостолов на волю, приводя в параллель инсургентов Иуды и Февды и ссылаясь на то, что как приверженцы тех быстро рассеялись, так скоро исчезнут и эти отщепенцы. Гамалиилу приписана и более внушительная аргументация: «Оставьте этих людей. — говорит он, ибо если это предприятие и это дрло от человекoв, так оно разрушится; если оно от бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вы не оказались богопротивниками ([^тоте хал θεβρα-υοι εβρηθεϊτε)».

Весьма вероятно, что имена инсургентов Иуды и Февды автор «Деяний» заимствовал у Иосифа Флавия (причем обнаружил небрежность в отношении хронологии событий, поставив Февду раньше Иуды). Самостоятельного исторического значения этот рассказ, конечно, не имеет, но он лишний раз показывает, в какой мере Иосиф Флавий был важен для христиан в качестве одного из источников познания истории иудейства I в. н. э., а затем, в частности, обнаруживает, на какие события в этой истории христиане обращали преимущественное внимание, какие деятели, какие направления религиозно-политической мысли этой эпохи привлекали их симпатии.

Постараемся теперь определить социальный характер тех сект, которым Иосиф Флавий придавал такое важное значение в жизни иудейского народа.

## 5. Социальный характер иудейских сект по Иосифу Флавию

Саддукеи — это связанная с храмом, сосредоточенная в Иерусалиме аристократия, представители которой занимают по наследству высшие священнические должности; это — богатейшие люди ничем не занятые, — ни умственным, ни физическим трудом. Они вызывают полное осуждение со стороны Иосифа Флавия как группа людей, лишенных патриотического чувства, фривольных, лицемерных, в душе посмеивающихся над святыней, которой они служат.

Фарисеи образуют следующую по экономическому положению группу зажиточного городского населения: сюда входят, прежде всего многочисленные священники, затем теологи и юристы (на евангельском языке их потом называют книжниками—*урац-лаиели*). Далее, мы можем предположить в составе этой группы крупных торговцев и ростовщиков. Фарисеи, повидимому, составляли правящий слой в городах Иудеи и иудейской диаспоры.

Труднее определить социальное положение эссенов. Иосиф Флавий описывает монашеские общезжития эссенов, отрекающихся от всех жизненных удобств, проклинающих богатство как вредный нечестивый соблазн, живущих тесно сплоченными коллективами (*хотвова*). Они уходят далеко от городской жизни, в уединенные, пустынные места. Главным социальным принципом общезжитий эссенов Иосиф Флавий считает понятие и осуществление полнейшего равенства в правах, которыми пользуются богатые и бедные, вступающие в общину эссенов. В то же время он отмечает, что вся жизнь эссенов проходит в непрерывном труде, в занятиях земледелием и ремеслом; с другой стороны, он с известным ударением говорит о том, что эссены *не имеют рабов, но существу не признают рабства*.

Все это ведет нас к заключению, что эссены состояли преимущественно из земледельцев и ремесленников. Однако надо иметь в виду, что бедность в значительной мере была но фактической участью вступивших в эссенское общезжитие, а выполнением религиозного обета, практикой аскетизма. Моральный пример, который давали общины отшельников, оказывал влияние на широкие круги населения иудейских городов и деревень: Иосиф Флавий говорит о многочисленных эссенах, которые хотя выполняли такие же обряды, как отшельники, но оставались в семейном быту, продолжали жить личным хозяйством, сохраняли известный достаток, проявляя свое моральное усердие в умеренности, бережливости, воздержании от роскоши, а также в широкой взаимной помощи.

Таким образом, эссенство можно определить как секту демократического характера со смешанным социальным составом " с той особенностью устройства, что во главе общин стояли замкнутые группы «святых», служивших образцом для обширных слоев почитателей.

## 6. Мировоззрение иудейских сект

Очень интересна характеристика идеологии этих группировок, которые Иосиф Флавий различает по их философским принципам.

*Саддукеи* — безбожники, отрицающие бессмертие души. *Фарисеи* — строгие монотеисты, признающие загробное

существование только как вознаграждение за добродетельную жизнь. Верующие обязаны точно и усердно исполнять законы, завещанные предками, записанные в священных книгах обряды. Эссены — не менее усердные почитатели единого бога и верующие в бессмертие души — отличаются от фарисеев своей обрядностью. Сохраняя связь с храмом лишь посредством посылки подарков, они не совершают богомолий и не участвуют в жертвоприношениях.

Иосиф Флавий придает большое значение различию взглядов представителей трех «партий» по вопросу о том, каково место случайности или неизбежности в судьбе людей. Фарисеи утверждают, что «кое-что, хотя далеко не все, совершается по предопределению, иное же — само по себе может случиться». Эссены считают, что во всем проявляется мощь предопределения и ничто в жизни людей не может случиться помимо этого предопределения. Саддукеи устраняют учение о предопределении, признают его полную несостоятельность, отрицают его существование и нисколько не связывают с ним результаты человеческой деятельности. При этом они говорят, что «все находится в наших собственных руках, так что мы сами являемся ответственными за наше благополучие, равно как сами на себя навлекаем несчастья своей нерешительностью» («Древности», XIII, 5, 9).

Об эссенах Иосиф Флавий говорит с гораздо большей обстоятельностью, чем о двух других сектах, но особенно поразительно то, что он, человек богатый, потомок старинного священнического рода, по убеждениям, повидимому, фарисей, выражает перед эссенами свое глубокое преклонение. Правда, в молодости он провел целый год в учении и послушании у аскета Ванна, но потом, поддавшись непомерному честолюбию, избрал иную карьеру. Тем более замечательно, что в своих исторических сочинениях зрелого и старческого возраста («Иудейская война» написана в 70-х годах, «Древности» — в 90-х годах I в.), где он дает ретроспективную характеристику религиозных направлений, предшествовавших катастрофе, он идеализирует эссенов, столь близкое к аскетическим увлечениям его молодое<sup>TM</sup>.

Прежде всего замечательны соотношения в описании этих сект. В «Иудейской войне» саддукеям отведено несколько строк, фарисеям — полстраницы, эссенам — три страницы. Иосиф Флавий дает точную цифру строгих подвижников, находящихся в Палестине. — 4 тысячи — это очень много для маленькой страны. Говорит он и о моральном превосходстве эссенов. «Достоинно удивления то чувство справедливости у эссенов, которое они считают не ниже добродетели и которого не знают ни греки, ни другие народы» («Древности», XVIII, 5).

Иосиф Флавий не устает говорить о самоотверженности эссенов, о чистоте их нравов. Подробно, наглядно, с оттенком ка-



кого-то благоговения описывает он их трудовой день, как они уходят с раннего утра на работу, как совершают омовения холодной водой, как одеваются затем в праздничные платья, в которых приступают к священной трапезе, как благочестиво и строго размеренно проходит вся их жизнь, как глубоко почтительно их обращение со старшими, в какой строгой дисциплине воспитывают они младших сочленов, принимаемых в общегития, как велико скрепляющее их чувство общности, тесного товарищества (to хотвомхов).

Если бы мы стали искать причины исключительного интереса Иосифа Флавия к аскетической секте эссенов, то нашли бы очень любопытные замечания относительно их популярности в рассказе об Ироде Великом («Древности», XV, 10, 4—5): «Следует указать, почему царь так глубоко чтит эссенов и считал их выше прочих людей, тем более, что таким путем выяснится взгляд общества на эту секту... Был некий эссен, по имени Манаим, который вообще, особенно же в силу своего праведного образа жизни, пользовался общим уважением, тем более, что бог открыл ему знание будущего». Далее рассказывается, что Манаим встретил Ирода совсем молодым, бедным, безвестным и предсказал ему блестящую будущность, долгое и счастливое царствование. • Когда Ирод достиг высшей власти, он вспомнил о Манаиме и еще раз спросил у предсказателя более точное определение срока своего царствования. «С тех пор,— заключает рассказ Иосиф, — Ирод в честь Манаима всегда относился с уважением к эссенам. Многие из эссенов высоко чтимы у нас за свой праведный образ жизни и за знание всего божественного».

Первая встреча Манаима с Иродом относится к середине I в. до н. э., популярность эссенов — давнишнее явление. Нет сомнения, что она еще возросла ко времени Иосифа Флавия и что в I в. н. э. эссенство получило очень широкое распространение, приобрело известность и сочувствие за пределами Палестины.

Можно даже думать, что эссенство имело особенно большой успех в странах иудейской диаспоры, где верующие, отделенные большим расстоянием от иерусалимского храма, естественно, забывали связанный с ним культ и обращались к религиозным обрядам более замкнутого, интимного характера. В их сознании иерусалимский бог Ягве постепенно превращался в вездесущего бога вселенной.

Мы не знаем, каким термином эссенство могло называться в Малой Азии; но нам хорошо известно из описания Филона, что среди египетского иудейства были аскетические общины терапевтов, во многих чертах напоминавшие по своим верованиям и обычаям эссенов.

Поселения эссенов были столь заметным явлением в жизни иудейского общества, что привлекли внимание постороннего наблюдателя, а таковым был не кто иной, как знаменитый автор «Естественной истории» Плиний Старший. Крайне интересно суждение римлянина, чуждого, как мы видели, религиозным исканиям, об этой социальной организации отшельников, не имеющей в его глазах ничего похожего во всем остальном мире.

В отличие от Иосифа Флавия, который говорит о распространности эссенства в Палестине вообще, о поселениях эссенов как в уединенных долинах, так и в городах, Плиний знает лишь одно крупное средоточие эссенства к востоку от Мертвого моря, в плодородной, богатой пальмовыми рощами долине с городом Энгаддой, который он считает вторым по процветанию городом Иудеи после Иерусалима. Плиний называет эссенов особой породой людей или народом, выделяющимся из всех других на свете своим удивительным бытом («gens sola in toto orbe praetor caeteras mita»): у них нет женщин, они отказываются от половых сношений, у них нет денег; а между тем этот род людей существует веками, не убывая в количестве; среди них никто не рождается, но в то же время их состав постоянно обновляется, благодаря приливу новых пришельцев, людей, уставших от жизни, испытавших превратности судьбы.

### 7. Эссены как одни из важнейших предшественников христиан

Эссены занимали прежних историков, лишь поскольку в них видели явление позднего иудейства, не имевшее продолжения, секту, не оставившую наследства. Об участии эссенов после восстания, в эпоху образования христианской церкви, никто не удосуживался упомянуть хотя бы единым словом. Были — и кончились. В свою очередь христианские теологи начинали историю христианской церкви с 30-х годов I в., нисколько не стесняясь соседством эссенов. Рассуждали, видимо, так: рядом с эссенами появились христиане; сходство между ними было; но еще больше было различия; во всяком случае между теми и другими не было органической связи, не было прямой преемственности; это два параллельных явления, из которых одно отойдет в прошлое, другое разовьется в будущем. Такому пониманию соотношения между эссенством и христианством, оставшемуся нам в наследие от 18-вековой традиции христианской церкви, я считаю необходимым противопоставить другое, как мне кажется, более отвечающее реальной картине истории I в. н. э., данной источниками. Христиан в это время

в полном смысле слова еще не было; правильнее говорить только о предшественниках христианства и в числе наиболее видных предшественников должны быть признаны эссены.

Укажу на несколько характерных особенностей быта и верований эсенов, которые воспроизводятся в жизни христианских общин. У эсенов мы находим отклонение от религии храма, прекращение участия в жертвоприношениях, богомольях, отказ от праздничной суеты, от богатой обрядности, обращение к религии тихой, замкнутой, прославляющей бедность как святое, угодное богу состояние, к молитве индивидуальной, к обрядам в уединенных от большого света общинах. Колонии эсенов обладали рядом черт, характерных для последующих христианских монашеских орденов и монастырей. Эссенство — это, если так можно выразиться, иудейское монашество.

Совмещение в эссенстве двух направлений — строгих аскетов и примыкавших к ним своими молитвами, живущих семьями и личным хозяйством, умеренных, бережливых, склонных к филантропии почитателей — воспроизводится впоследствии в быту христианских общин, где верующие собирались вокруг тесной группы «святых» (ἁγίοι в «Посланиях апостола Павла»), которым посылается первый привет в переписке между общинами, составляющими основное ядро церковного товарищества.

В двух главных обрядах эссенства, омовении и священной трапезе, нетрудно узнать образец последующих двух главных «таинств» христианства — крещения и причащения.

У эсенов почитался божественный законодатель, установивший формы их религиозного общения, особенно близкий к верующим, их покровитель. Иосиф Флавий не приводит его имени, быть может оно хранилось в тайне, но это во всяком случае не был Моисей, мифологический создатель староиудейского закона. Таким же покровителем и руководителем верующих был у христиан Иисус Христос, которого они противопоставляли ветхозаветному законодателю Моисею.

Иосиф Флавий очень сочувственно отзываясь о развитии в среде эсенов чувства товарищества, заботы о помощи единоверцам. «Приезжающим из других мест последователям их веры все у них открыто, как будто это их собственное достояние... и, наоборот, когда они уезжают в другие города, они ничего не берут с собой своего, кроме оружия против разбойников, уверенные в том, что найдут у единоверцев все необходимое; в каждом городе у них есть особо назначенный попечитель, который дает странствующим одежду, пропитание и все нужные вещи». В этой практике взаимной помощи нельзя не видеть прообраз последующего у христиан общения церквей между церквами, которое повело к образованию большого церковного союза — вселенской церкви.

Сходство между эссенами и христианами не есть сходство между двумя одновременно и параллельно существующими направлениями. Это — сходство двух поколений, сходство между отцами и детьми, или, вернее, между дедами и внуками.

Можно понять, почему христиане эпохи составления Нового завета не упоминали ни единым словом об эссенах как своих предшественниках. Эссены были чистокровными иудеями, настойчиво подчеркивает этот факт Иосиф Флавий: христиане создали такую организацию, которая была независима от этнических связей и которая притом резко отмежевалась от иудаизма, объясняя все иудейство сплошь погруженным в богопротивные заблуждения. Повторяю: если в Иудее и диаспоре середины I в. н. э. еще не сложилось христианство, то зато уже существовали предшественники христиан — эссены, терапевты и, видимо, другие секты, названия которых не сохранились. Возникает вопрос, нельзя ли называть их ранними христианами. Мне думается, что это было бы неточно: ведь у эссенов и терапевтов не было веры в Христа, воплощенного сына божьего, пострадавшего, распятого и воскресшего. Однако, подчеркивая это обстоятельство, мы не должны забывать, что эссенство и христианство связаны между собой прочными нитями родства и в конечном счете порождены теми же самыми общественными условиями<sup>1</sup>.

## 8. Иудейство перед восстанием 66—73 гг.

Возвращаясь к изображению религиозно-политических партий у Иосифа Флавия, нужно отметить одну общую черту, характерную для религиозной жизни первой половины I в. н. э., которая уже не находит себе повторения или продолжения во взаимоотношениях религиозных партий и направлений II в. н. э.

Дело в том, что в картине, нарисованной Иосифом Флавием, не видно каких-либо признаков предстоящего в следующем веке разрыва между консервативным иудаизмом и новаторским христианством. Признавая отклонения эссенов от традиционных обрядностей, связанных с почитанием великого храма,

<sup>1</sup> Безусловно прав Ф. Энгельс, характеризующий христианство I в. н. э. как «религию рабов и вольноотпущенных, бедняков и бесправных», а христианство II в. н. э. считающий религией зажиточных и имущих слоев населения (см. Ф. Энгельс. «К истории раннего христианства», К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. т. XVI, ч. 2).

Мне кажется, что подобное принципиальное различие между социальными характеристиками I и II веков делает нецелесообразным объединение их общим термином «раннее христианство». Поэтому я предлагаю I в. н. э., период оформления христианской религии, называть временем «предшественников христианства», а для II в. н. э. сохранить термин «раннее христианство».

т. е. прощая в данном случае некоторое еретическое новаторское отступление добродетельных подвижников. Иосиф Флавий считает необходимым напомнить их чисто иудейское происхождение, их неразрывную связь с иудейским народом.

Иосиф Флавий посвятил обоснованию этой идеи особое сочинение, имеющее вид апологии иудейского народа против нападок эллинистических писателей, дошедшее до нас под заглавием «Против Апиона» («Contra Apionem»), явно не принадлежащем самому Иосифу. Он опровергает здесь клеветнические легенды о суевериях, которым будто бы преданы иудеи, например о принятом у них культе ослиной головы, о безнравственных обычаях, распространенных среди иудейства. С негодованием отвергает он мысль о том, будто иудеи были продолжительное время в рабстве у египтян; он доказывает, напротив, что они всегда были свободны, в то время как египтяне и другие народы пребывали в рабстве. Иудейский народ славится тем, что из его среды вышел древнейший законодатель мира, с которым не могут равняться гораздо более поздние и далеко уступающие ему в мудрости греческие законодатели Ликург, Пифагор и др. По мнению Иосифа, само понятие и термин «закон» (νόμος) впервые появляются в юридической науке и практике иудейства; греки эпохи Гомера и Гесиода знали только примитивное, неопределенное понятие *9-sajio*; 4ТО значит «обычай», «обычное право».

Стоит привести целиком текст («Против Апиона», II, 39), где Иосиф выдвигает два тезиса, завещанные древним иудейским законодательством, монотеизм и святость общественного единения: «Наши испытанные законы вызвали во всем остальном человечестве все больше и больше сочувствия к себе. Именно греческие мыслители, будучи одинакового с нашим законодателем мнения о сущности божества и о простоте в образе жизни и необходимости дружеской общности людей между собою, первые и на деле и по образу своих мыслей стали его последователями, хотя с виду и соблюдали родные обычаи... Они стараются подражать нам как в нашем взаимном единодушии, так и в благотворительности, трудолюбии в работах и в стойкой приверженности законам при несчастиях. Самое же удивительное, что закон достиг всего этого сам собою, без какого бы то ни было обещания или приманок, но подобно тому, как проникает бог всю вселенную, так проник ко всем людям наш закон».

Для оценки политического мышления в среде образованного иудейского общества времени Иосифа Флавия очень важно то место в «Древностях» (XX, 20), где дается общий обзор политического развития иудейского народа с краткими определениями изменявшихся в ходе истории форм правления. Характерно, что на первое место выдвинуто положение высшей иерархии — первосвященников. Они составляют непрерывную дина-

стическую линию, начиная от родоначальника своего, Аарона. Они образуют как бы основной стержень Иудейского государства, по их именам исчисляется хронология периодов иудейской истории. Этот постоянный элемент совмещается с исторически изменяющимися политическими формами, которых Иосиф Флавий насчитывает три, начиная от вступления иудеев в Палестину до «вавилонского плена» (гибели самостоятельности Иудеи в 586 г. до н. э.): аристократическую, монархическую и царскую (ἀριστοκρατικῆ, ἰσθμιαρχία, βασιλευσία). Дальнейший ход событий—со времени возвращения иудеев из «вавилонского плена» (540—536 гг. до н. э.) и до восстания Маккавеев (167 г. до н. э.)—представляется Иосифу Флавию в таком виде: «Первосвященническое звание перешло тогда к одному возвратившемуся из плена, а именно Иосифу, сыну Иоседека; он и его потомки, всего 15 человек, управляли, пользуясь демократической формой правления, в течение 314 лет, вплоть до царя Антиоха Евпатора».

Всмотримся внимательно в это ретроспективное суждение Иосифа Флавия, приглядимся к его политической терминологии. Как не похожа начертанная им эволюция на последовательность политических форм в греко-римском мире, в Афинах, в Риме, как далека она от схем Аристотеля! Как своеобразно выделяются господство иерархического элемента, священничества, совершенно отсутствующего в качестве самостоятельной политической силы в греко-римском мире, и соединение двух начал, теократии и демократии, в позднем Иудейском государстве.

### 9. Распространение иудейской религии в I в. н. э.

Лишенные политической самостоятельности иудеи проявляли большую энергию в распространении своей веры в античном мире. В Риме у них уже в I в. до н. э. было множество прозелитов, и притом среди высших классов общества. Гораций упрекает одного из друзей своих за то, что тот прячется дома по субботам, соблюдая святость иудейского обряда.

Иосиф Флавий говорит в сочинении, получившем заглавие «Против Апиона»: «Многие греки, живущие в Александрии, охотно приняли наше вероучение; некоторые остались ему верны, но другие, не выдержав его ограничений, от него отступились». В «Древностях» (XX, 2, 1) сообщается, что проникшие в Адиабену проповедники обратили в иудейскую веру царицу Елену и ее сына, Изата. Но особенно важно свидетельство Иосифа Флавия об успехах иудаизма в аристократических и придворных кругах самого Рима. Он рассказывает о знатной римлянке Фульвии, жившей во времена Тиберия, которая в своей религиозной ревности хлопотала о том, чтобы отправить большее количество денег и ценностей храму иерусалимскому. Сам

Иосиф, приехав в Рим в качестве ходатая защищать права своих соотечественников, обиженных римскими чиновниками, находит доступ к Нерону через посредство любимца императора, мима иудея Алитора, и это знакомство приводит его к сближению с императрицей Пoppеей, оказавшейся в свою очередь ревностной прозелиткой иудейской религии.

Есть известные основания для того, чтобы говорить о возможности для иудейского вероучения стать *религией всеобщего, широкоимперского масштаба*. Однако этим данным, благоприятным для распространения иудейского мировоззрения и религиозной практики, противостояли другие, не пригодные для дальнейших его успехов. Слишком сильна была высокомерная исключительность, нетерпимость иудейства к язычникам, которая создала иудеям дурную славу ненависти ко всему роду человеческому. В смысле непокорности, склонности иудейской молодежи к мятежу, Иосиф Флавий рассказывает нам факты очень яркие и выразительные. При Клавдии несколько тысяч молодых иудеев, живших в Риме и в Италии, были отправлены в ссылку на нездоровый по своему климату остров Сардинию за отказ идти на военную службу к римлянам, мотивированный тем, что носить и применять оружие запрещает им религиозный закон. Разумеется, в основе этого отказа не было ни капли миролюбия — мы знаем из того же Иосифа Флавия, какой воинственностью отличались молодые поколения иудеев на родине: главным побуждением иудейских «пацифистов» была ненависть к Риму, нежелание служить нечестивой языческой силе.

Очень мешала распространению иудейской веры мелочная приверженность иудеев к предписаниям старинного закона, практика обрезания, казавшаяся грекам и римлянам вредным, варварским обычаем, брезгливость иудеев к язычникам в вопросах ежедневной пищи (иудеи ели мясо задушенных, а не заколотых животных). Христианство, выросшее из радикального сектантства, во многом отказавшегося от староиудейской обрядности, от причудливых требований моисеева закона, оказалось гораздо более гибким и способным покорить умы и сердца язычников. В «Послании к римлянам» апостола Павла высказана мысль, что язычники более восприимчивы к христовой вере, чем иудеи, потому что их души не скованы формализмом Моисеева закона. Суждение это можно обратить от объекта к субъекту: не столько ученики обнаружили большую восприимчивость к новой вере, сколько провозвестники ее оказали больше внимания свойствам и привычкам обучаемой ими паствы, больше терпимости к традиционному ее быту и кругу унаследованных ею воззрений.



## ИИСУС И ХРИСТОС В ВЕРОВАНИЯХ ИУДЕЙСКИХ СЕКТАНТОВ

### 1. Иисус и Христос — два различных образа

Главным догматом новозаветного христианства является тезис: Иисус есть Христос. Богословское положение это изложено в художественно-драматической форме в евангелии от Марка (VIII, 27—30): «И пошел Иисус с учениками своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою он спросил учеников своих: за кого почитают меня люди? Одни отвечали: за Иоанна Крестителя, другие же — за Илию, а иные — за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете меня? Петр сказал ему в ответ: ты — Христос (αι ει ο /pcα-co;). И запретил им, чтобы никому не говорили о нем».

Вдумываясь в ход мысли автора данного евангелия, приходим к заключению, что он хотел изобразить решение трудной загадки, установив тождество двух личностей, двух образов, до тех пор воспринимавшихся как два различных существа.

Различие сказывается уже в характере самих имен. Иисус — личное имя галилейского пророка (Марк, в отличие от Матфея и Луки, не знает ничего о рождении, детстве и отрочестве Иисуса, изображает его лишь с момента выступления в качестве «учителя народа»); Христос — не столько имя, сколько обозначение призвания.

Еще одно впечатление можно вынести из чтения данного текста. Евангелист пишет в окружающей его обстановке христологических споров: он упоминает о различных толкованиях явления Христа и влагает правильное, по его мнению, толкование в уста одного из учеников, Петра (писатель увлекся здесь чисто литературным мотивом, игрой слов: *πετρος* — имя и *πετρα* — скала). Это толкование есть лишь один из множества примеров применения компромиссной тенденции, характеризующей работу составителей новозаветного канона.

Таким образом, в формуле «Иисус есть Христос» сопоставлены и примирены два различных учения: первое — об Иисусе, пророке, учителе и целителе, уже приходившем к своему



народу, но неузнанном и погибшем от руки врагов, и второе — о Христе, спасителе всех верующих, имеющем прийти во славе и совершить справедливый суд на земле, — одно, не выходявшее за пределы иудейства, другое — возвешаемое всем народам мира. Оба эти учения осознались в сектантских кругах как самостоятельные, раздельно существующие еще в эпоху составления евангелий, т. е. в 60-х годах II в. Как раз именно евангелисты занялись работой их сближения и слияния воедино.

Для историка возникает задача не легкая, но очень отчетливо определенная: выяснить предшествующую судьбу и происхождение того и другого учения, отметить время и обстоятельства их встречи.

## 2. Иисус — божество

В начале XX в. двое буржуазных ученых: поляк Андрей Немоевский и американец Уильям Бенжамен Смит, работавших независимо друг от друга и отнюдь не желавших подрывать основы религиозного мировоззрения, выступили против господствовавшего в теологии того времени взгляда на евангелия как исторический источник и на Иисуса Христа как реальную личность, проповедника новой религии и основателя христианской церкви.

А. Немоевский<sup>1</sup> показал, что «послания апостолов», заключающие в себе догматологические формулы и изречения, вышли в свет раньше евангелий и что в евангелиях путем чисто литературной конструкции создается в виде грандиозной художественной метафоры образ первоучителя, образ для историка неприемлемый и в рамки реальной истории не вмещающийся. У. Бенжамен Смит<sup>2</sup> доказал, что евангелиями нельзя пользоваться как историческим повествованием, потому что они вовсе не являются биографическими очерками, изображающими жизнь деятеля известной исторической эпохи: все, что в них рассказывается, несколько не похоже на поступки и речи смертного человека, выглядит, как чудеса, а если из евангелий выкинуть элемент чудесного, сверхъестественного, в них ничего не останется.

Методические приемы и указания двух названных авторов представляли резкий контраст с устарелой, как бы застывшей системой «рационалистической» школы. Когда Б. Смит приехал в Европу (за четыре года до первой мировой войны), он встретил со стороны немецких теологов, правда, любезный прием, но вместе с тем решительный протест: поднялась полемика, появились статьи и книги, где усиленно доказывалось, что

<sup>1</sup> A. Niemcewski. *Gott Jesus*. Munchen, 1910.

<sup>2</sup> B. Smith. *Der vorchristliche Jesus*. 2-е изд., Iena, 1911; *Ecce Deus*, Iena, 1910.

Иисус Христос действительно жил («Jesus hat gelebt»), что хотя ему приписано много чудесного, мифического, много позднейших догматических формул, но все-таки есть слова, несомненно им произнесенные, *подлинные слова* Иисуса Христа!

После первой мировой войны в странах Западной Европы наступило время панических настроений, еще менее благоприятное для критического изучения старинных религиозных документов, в частности источников раннего христианства. В протестантских кругах возник призыв «назад к Лютеру!»; в католических кругах появились папские энциклики, которые на манер средневековых булл и интердиктов предписывали верующим правила политического поведения и законы научной и художественной работы. В этой атмосфере жалких страхов, бегства под сень тех самых авторитетов, которые только что принялась критиковать наука, могли ли уцелеть первые попытки этой критики? Они были совершенно позабыты.

А. Немоевский отметил в евангельском рассказе ясные черты перифраза мифической судьбы солнечного божества, его борьбы с тьмой, его сокрытия и торжества—так он объясняет, например, сцену преображения на горе или наступивший в момент смерти Иисуса на кресте мрак затмения.

Почему Иисус окружен двенадцатью апостолами? Это двенадцать созвездий эклиптики, по которым проходит солнце в годовом круговороте: евангелист перенес небесные явления на землю, превратил астрологию в историческую реальность. Почему рождество христово определено датой 25 декабря? Потому что это первый день выхода солнца из зимнего солнцестояния (22—24 декабря), как бы рождение молодого солнца. День этот праздновался в культе всех солнечных божеств греческих, сирийских, фригийских, вавилонских, египетских, иранских, индийских: Адониса, Аттиса, Аполлона, Таммуза, Осириса, Митры, Агии, Ману; все они рождаются от девы, рождение происходит в темном гроте, в пещере. Все детали этого мифа — дева-мать, темная пещера — воспроизведены в евангелии от Луки, историзованы и локализованы: дело происходит в Вифлееме, родине царя Давида, в момент переписи народа Квиринием, легатом Августа.

В отличие от Немоевского, привлекающего в качестве аргументов аналогии чуть ли не из всех религий древности, Б. Смит ищет доказательства мифологичности Иисуса в пределах только иудейского мира. Он приводит факт поклонения Иисусу как посреднику между богом и людьми у секты наассенов, которая существовала до появления христианства, а потом была осуждена церковью в качестве ереси офитов. УИпполита (писателя III в. н. э.) сохранилась, обычная у наассенов, молитва следующего содержания: «...сказал Иисус: взгляни, отче, борьба идет со злом на

земле, человек стремится уйти от угнетающего его хаоса и не знает, как от него избавиться... Потому направь меня, отче, я низоюду с печатями в руке, я пронесусь по зонам, все таинства я открою, образы богов обнажу, и все, что укрывается от святого пути твоего, я высвобожу светом истинного познания» (Шпротлутус, V, 10; цит. по В. Smith. Dervorchristliche Iesus, стр. 31).

Наассены недаром подверглись осуждению со стороны церкви. Они были неудобны для блюстителей ортодоксии, поскольку сохранили старинное представление, оттесненное евангельским образом богочеловека, получившим догматическую обязательность. В Иисусе наассенов нет ничего человеческого, земного, связанного с определенным местом и временем. Область его — небесная сфера, он существует от века, он служит посредником в передаче людям божьей воли.

Б. Смит отмечает еще и другие признаки первоначального понимания Иисуса как божества, оттесненного и затуманенного в новозаветных сочинениях, но все-таки проступающего там и сям в евангелиях и «Деяниях апостольских».

Само имя Иисуса, которое евангелист приписывает в качестве личного имени галилейскому пророку, понималось раньше как символ, поскольку Иисус (по-древнееврейски Иешуа, или Иошуа) означает «спаситель», «целитель», «хранитель». Этот смысл приобретает как бы удвоенную силу в наименовании *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος*. Евангелист производит слово «Назорей» от «Назорет», названия никому не известного галилейского городка, но такая попытка — позднейшая наивная догадка, основанная на созвучии, тогда как по-настоящему, лингвистически, слово «Назарей», или «Назорей», происходит от слова «назара», что значит «спасать», «беречь». Не как личное имя галилейского проповедника, а как магическое, полное таинственной силы призывается имя Иисуса во всех случаях чудесных исцелений, особенно при «изгнании бесов», при заклинании злых демонов.

При внимательном чтении новозаветных сочинений можно, как думает Б. Смит, выделить некоторые черты первоначального учения о «деяниях Иисуса» (τὰ ἰεαοῖ), где речь идет о дохристианском Иисусе, еще не признанном в качестве Христа, однако понимаемом как божество. Особенно интересен в этом смысле эпизод, рассказанный в «Деяниях апостольских» (XVIII, 24—28). Дело происходит в Эфесе, во время пребывания там апостола Павла с верными его учениками, Акиласом и Прискиллой. «Некто, иудей, именем Аполлос, родом из Александрии, муж красноречивый и сведущий в Писании, прибыл в Эфес. Он был наставлен в начатках пути господня (τὴν ἰεαοῦ Κοινοῦ), говорил и учил, горя духом, о господе правильно, но\* знал только о крещении иоанновом. Он начал смело говорить в синагоге.

Услышавши его, Акиласи Прискилла приняли его и точнее объяснили ему путь господень. А когда он вознамерился идти в Ахайю, братия послала к тамошним ученикам, располагая их принять его, и он, прибыв туда, много содействовал уверовавшим благодати; ибо он сильно опровергал иудеев, всенародно доказывая Писанием, что Иисус есть Христос».

Приведенный текст имеет, без сомнения, чрезвычайно важное значение для установления исторических дат в развитии христианского учения. Ведь здесь, в этих немногих строках, автор «Деяний» признает, что было время и были проповедники, которые знали и почитали Иисуса, но не ведали ничего о Христе; первое из этих учений было старше, второе новее, александрийские иудеи в этом отношении отстали от малоазийцев; «путь господень» составил из учения о господе Иисусе, дополненного учением о Христе; на этом пути первоначально не было реального галилейского пророка и иерусалимского страдальца.

Из всего этого Б. Смит делает вывод, что христианству в собственном смысле предшествовало почитание Иисуса, бога-целителя и покровителя. Он пытается установить хронологические рамки этого периода религиозного развития, примерно определяя время существования культа Иисуса между 100 г. до н. э. и 100 г. н. э.

Таким образом, имя «Иисус» было известно еще до возникновения христианских общин в качестве, во-первых, общего различным восточным религиям солнечного божества и, во-вторых, иудейского архангела и бога-целителя. Мне кажется, что Иисус выступал также и как гений-хранитель замкнутых кружков, тесных религиозных общин, организованных по типу греческих *ЖКаοι*, где Иисусу отводили роль, подобную той, которую играли Орфей, Геракл, Асклепий и иные второстепенные божества. Таковым представляется Иисус, согласно «Учению двенадцати апостолов». В своем исследовании «Возникновение христианской литературы» я дал подробный анализ морали и обрядности этого дохристианского произведения. Сейчас я напому только относящиеся к Иисусу выражения молитвы, приносимой перед священной трапезой:

«Что касается евхаристии, совершайте ее так: прежде всего, принимая чашу: Благодарим тебя, отец наш, за святую лозу Давида, раба твоего (той τοῦ πατρὸς σου), которую ты дал нам познать через Иисуса, раба твоего (той πατρὸς σου), тебе слава вовеки; преломляя [хлеб]: Благодарим тебя, отец наш, за жизнь и познание [истины], которое ты открыл нам через посредство Иисуса, раба твоего.— слава тебе вовеки».

Как ни отличаются друг от друга приведенные три образа дохристианского Иисуса, но всем им присуща одна общая черта: они воспринимаются верующими как мифологические

образы — это божества, не связанные пространством и временем; они существуют вечно; нет такого момента и места, когда и где они воплотились бы в человеческом образе.

### 3. Христос — ожидаемый царь Израиля

В отличие от образа Иисуса, образ Христа носит на себе черты места и времени, ему присущи земные, человеческие свойства.

Когда и где впервые появилось это имя? Каково было его первоначальное значение? Для решения этих вопросов историк располагает только одним источником, единственным во всей религиозной литературе древности объяснением, а именно тем, которое дает автор четвертого евангелия (евангелие от Иоанна).

Четвертое евангелие начинается монологическим вступлением, где Иисус представлен как Логос, Мировой Разум. Далее евангелист развивает догматологические определения в ряде драматических встреч и разговоров. На первом плане появляется Иоанн Креститель, Иисус еще не виден. Фарисеи и левиты посылают спросить Крестителя, кто он такой? Христос? Илия? Пророк? На все три вопроса он дает отрицательный ответ. На вопрос, какой властью он совершает крещение, Иоанн объявляет себя предвестником «того, кому он недостоин развязать ремень обуви... вы его не знаете... и я его не знал, но для того я крестил в воде, чтобы он был явлен Израилю». На другой день Иоанн Креститель показывает народу на идущего вдаль Иисуса и говорит: «вот агнец божий, принявший на себя грехи мира». Те же слова повторяет он своим ученикам, Андрею и Иоанну. Возмущенный этой вестью, Андрей идет к брату своему Симону и говорит ему: «Мы нашли Мессию, что значит по-гречески Христос<sup>1</sup> (σῆς ἰσχυροῦς Μεσαίας ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός). Как сообщает «евангелие от Иоанна», ученики Иоанна Крестителя становятся учениками Иисуса и привлекают новых последователей: Филипп зовет Нафанаила, а тот говорит Иисусу: «Ты сын божий, ты — царь израилев (ἦς υἱοῦ Θεοῦ καὶ βασιλεὺς Ἰσραὴλ)».

Нельзя не видеть, что подчеркнутые в приведенном тексте слова находятся в резком контрасте с формулами вступления и средней части главы: воплощенный Мировой Разум, принявший на себя грехи мира агнец и сын божий, оказывается в то же время и мессией (Христом), царем Израиля.

Это совмещение двух направлений, различных по качеству и по масштабу, есть результат примирительной тенденции евангелистов вообще, а в частности и особенно — автора четвертого евангелия. Нетрудно найти те два направления, которые

<sup>1</sup> По-русски «помазанник».

старался слить воедино автор евангелия от Иоанна. Одно — учение о Логосе — можно назвать по месту происхождения александрийским, а по существу гностическим: оно было блестяще развито эллинизированным иудеем Филоном, являлось выражением иудейского гносиса, слагавшегося под влиянием греческой философии, главным образом платонизма. Другое — учение о мессии — можно назвать по месту происхождения палестинским, а по существу библейским, поскольку оно было основано на изучении древней иудейской теософии, на толковании книги закона и пророков.

По своей социально-политической окраске, по своему значению эти направления отличались друг от друга. Александрийцы были иудеями диаспоры, далекими от иерусалимского храма, более склонными к сближению с империей, с Римом, чем палестинцы, философия их была мировоззрением зажиточных кругов, преимущественно городского населения.

Сложнее обстоит дело с другим направлением — мессианическим. Оно захватывало более широкие слои населения, носило более активный, более воинственный характер.

Слово «мессия» («машиах») — древнееврейское, но понятие «помазанника божья» существенно видоизменилось в течение веков. В старинной хронике (книга Самуила), рассказывающей об эпохе самостоятельности Израиля, мессией называется законный, богом благословенный царь; преимущественно это обозначение применялось к Давиду. В эпоху, следующую за разрушением Иерусалима (586 г.), во время «вавилонского плена», этот образ «помазанника», «царя израильского» исчезает из литературы вообще, из кругозора рассеянного по белу свету народа. У пророков ранних (Исайи, Иезекииля) нет мессии, есть лишь неопределенные видения чудесного избавления, небесного отрока или сына божья, образ которого внезапно появляется в облаках, не имеет в себе ничего земного, реального, осязаемого.

Период владычества персов в Передней Азии (540—230 гг.) был временем некоторого примирения разгромленной ассирийцами и халдеями иудейской народности с остальным «языческим» миром: восстановление храма в Иерусалиме и создание религиозного центра были удовлетворены, хотя бы частично, чаяния и надежды иудеев. Появление на Востоке греко-македонских завоевателей вызвало сильный подъем «мессианизма», как мы вправе называть это движение с того момента, когда у пророков позднего периода (Захарии, Даниила) появляется образ «помазанника», «царя во Израиле». Это движение нашло яркое выражение в восстании Маккавеев, которое привело к образованию самостоятельной Иудеи.

Мессианизм еще усилился, когда Иудея была присоединена к Римской империи, когда народные массы стали непосредст-

венно чувствовать гнет римской налоговой системы и вымогательств римских чиновников<sup>1</sup>. Затаенный гнев и ненависть к римлянам облекались у фарисеев-книжников в прозрачные исторические аналогии, когда Рим назывался «вавилонской блудницей», выражались в проклятиях, которыми клеймили «чудовищного зверя». Народ отвечал на римское засилие бурными протестами; «мессия» становится призывом к восстанию.

У Иосифа Флавия нет имени мессии, но есть много материала для обрисовки мессианизма перед восстанием и во время восстания. Особенно характерно появление одного за другим претендентов на монархическую власть, это ставшее почти манией стремление облекаться в «царскую» одежду, принимать грозный, вызывающий вид, провозглашать себя подлинными царями Израиля.



---

<sup>1</sup> О социальных корнях мессианизма см. интересную статью Н. А. Машкина «Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики», («Известия АН», 1946 г., серия истории и философии, т. III, № 5, стр. 441—460).

## ВОИНСТВЕННЫЙ МЕССИАНИЗМ В ИУДЕЙСКОМ ВОССТАНИИ 66—73 гг.

### 1. Социальный характер восстания

Иудейские восстания I—II вв. н. э. находят свое место в общих обозрениях истории Римской империи, но всегда изображаются разрозненно: первое — в связи с общим потрясением империи в гражданских войнах 68—69 гг., падением династии Юлиев-Клавдиев и возвышением династии Флавиев, второе — в связи с парфянским походом Траяна и затруднениями, которые выросли у императора в тылу; третье — в связи с централизаторскими реформами Адриана. Всякий раз восстание занимает историка не само по себе, а как одно из осложнений в жизни и развитии империи; никогда эти народные движения не рассматривались во взаимной связи, как единое целое, как проявление социального и культурного кризиса Римской империи.

А между тем семьдесят лет (66—135 гг.), на которые приходятся эти события в иудейском мире, представляют собой решающую эпоху для формирования христианства. В течение всего периода движение идет под знаком веры в пришествие мессии — Христа, «помазанника», «царя израильского». Первыми иудейскими «христами» выступают во время восстания 66—73 гг. Иоанн из Гисхалы и Манаим, сын Иуды Галилеянина, последний — Бар-Кохба в восстании 132—135 гг.

Мессианистская вера, зародившаяся три века назад, в эпоху Маккавеев и пророчества Даниила, погибла вместе с дружинами бойцов. Отпала масса сочувствующих, бежали в разные стороны разоренные, разочарованные, отчаявшиеся. Но в то же время происходил и великий сдвиг в идеологии и верованиях широко распространенного по всему иудейскому миру сектанства. Нам очень трудно сейчас выяснить, что происходило в умах поколений, живших в конце I и в первые три десятилетия II в., современников замиравшей иудейско-мессианистской войны. Перед нами только результаты законченного процесса, так называемые «Послания апостола Павла», и это — отказ от



иудейского мессианизма, очертания новой веры, веры гностического периода христианства.

Таково историческое место и культурно-историческое значение семидесятилетия иудейских восстаний.

В память победы Рима над Иерусалимом в 70 г. н. э. был воздвигнут один из самых красивых памятников императорского Рима — триумфальная арка Тита. Барельефы арки наглядно изображают наиболее поразивший современников религиозно-политический факт — римские легионеры несут на своих плечах, в виде трофеев, ковчег завета и семирукий светильник, захваченные в святилище иерусалимского храма. Конец варварскому суеверию! — вот что говорила здесь римская *superbia*. Как ни сильно выражена в этом художественном памятнике мысль о значительности событий, происходивших на Востоке в конце 60-х годов I в. н. э., этому впечатлению мало отвечают другие источники — литературные свидетельства античных писателей Тацита, Светония, Диона Кассия, передающих разрозненные сведения о ходе восстания, поскольку главное направление их интереса — следить за судьбой претендентов на высшую власть в империи. Даже Иосиф Флавий, рассказывающий в «Иудейской войне» подробнейше, чуть не день за днем внешний ход событий, не смог или не захотел объяснить весь смысл и напряженность движения. На манер греческих и римских историков — Фукидида, Тита Ливия — он вставляет в свой рассказ речи, будто бы произнесенные деятелями изображаемой им драмы. Эти речи служат ему для объяснения положения вещей в известные моменты, для характеристики деятелей и вместе с тем для выражения собственных суждений и оценок.

Такова, в частности, речь Тита, обращенная к легионерам перед самым началом военных действий против восставших. Это не запись участника собрания, слушавшего оратора, а вымысел автора «Иудейской войны», который пытается дать оценку двух воюющих сторон с римской точки зрения, но где невольно он высказывает мнение о характере двух борющихся между собой сил.

Тит хочет ободрить римских воинов, находящихся в меньшинстве против превосходящего их численностью неприятеля. Он говорит, что не должно быть страха перед этой массой, потому что иудеи более похожи на толпу, чем на армию, ими руководит самонадеянная дерзость и свирепая злоба, у них — безрассудство, свихнутое людям отчаявшимся, их страсти сильны, пока дела идут успешно, но исчезнут при первой же неудаче, тогда как у римлян побуждением служат доблесть, дисциплина и храбрость — качества, никогда, ни при каких ударах судьбы, не изменяющие, дающие силу выдержать борьбу до конца.

Речь Тита написана Иосифом Флавием после того, как восстание было окончательно подавлено, когда бойцы или полегли на развалинах палестинских городов, или отведены были в кандалах в Рим, когда Иосиф прочно утвердился на римской службе и смотрел на все глазами римского чиновника. Но он не думал так пренебрежительно о своих соотечественниках, не считал восстание заранее обреченным на гибель, когда командовал отрядом, посланным из Иерусалима на 'помощь Галилее. Да и сам он, как повествователь, противоречит тенденциозному осуждению инсургентов, когда на лучших страницах «Иудейской войны», посвященных рассказу о защите Тарихеи, Иотапаты, Иерусалима, Масады, свидетельствует не о дерзости и безрассудстве, а о непоколебимой стойкости и изобретательности своих соотечественников, их готовности биться до последней капли крови.

То обстоятельство, что восстание 66—73 гг. было ограничено пределами Палестины, не должно вводить нас в заблуждение относительно его силы и опасности, которую оно таило для империи. Территориальное ограничение военных действий было результатом искусной стратегии римлян, сразу изолировавших центр, Иерусалим, от всей широкой округи иудейского мира, ют стран иудейской диаспоры, от Египта, Кирены, Кипра, Киликии, Сирии, Малоазийского полуострова, Двуречья, Вавилона. Особенно большая опасность могла грозить Риму со стороны областей заевфратских, находившихся в пределах Парфянского царства. Нечего и говорить, какими последствиями грозило бы империи неизбежное, в случае прихода вавилонских иудеев, вмешательство самих парфян.

Численный перевес сочувствующих мессианическому движению не мог ни в какой мере сыграть роль решающего фактора. Запертые в палестинских крепостях, лишённые подвоза припасов, не имея резервов для пополнения истощившихся сил, инсургенты были предоставлены собственной участи.

Такова была одна из причин неудачи восстания. Необходимо обратить внимание на другую причину неудачи, на другую особенность восстания, имеющую отношение к внутренним, социальным и культурным явлениям эпохи.

Восстание против Рима осложнилось социальными противоречиями в самом иудейском обществе. Иосиф Флавий говорит, что поводом к войне послужило требование мятежной части яарада отказать в принятии жертв и даров на храм, присылаемых императором. Этому воспротивились фарисеи, ссылаясь на то, что таким отказом будет нарушен обычай предков, высоко ценивших приношения храму от иноземцев и иноверцев. Когда позвали для решения спора священнослужителей, находящихся

при храме, они единогласно подтвердили правильность исторической ссылки фарисеев. Однако мятежники настояли на своем. «Итак,— заключает Иосиф,— против разрыва были властвующие вместе с высшей иерархией и вся та часть народа, занимавшая верхнюю часть города, которая любила мир. Но распоряжаться храмом стали мятежники, захватившие нижнюю часть города» (Bell. Jud., II, 17). Картина подкупает своей наглядностью: «любят мир» обитатели верхнего города, т. е. города дворцов и особняков; к войне безудержно устремляются жители тесно застроенных предместий, неказистой и запущенной «нижней части города», т. е. беднота, ремесленники, крестьяне<sup>1</sup>, лавочники, грузчики, носильщики. Однако эта концепция Иосифа неверна и тенденциозна. В данном случае ему всего важнее было показать, что партия фарисеев, к которой он принадлежал, была до конца лояльной в отношении римлян, что она была вовлечена в войну мятежниками против своей воли. На основании рассказа Иосифа Флавия можно сказать, что в войне, начавшейся в 66 г., в Палестине было разделение не на две, а на три партии. Кроме двух крайних: 1) сторонников безусловного мира, тех, кого Иосиф назвал саддукеями, т. е. правящей аристократии, занимавшей по наследству высшие священнические должности, владевшей землями, домами и ростовщическим капиталом, и 2) большой массы бедноты, разоренных, сплотившихся в вооруженные отряды сторонников беспощадной войны, — была еще третья средняя группировка, колебавшаяся между двумя крайними, именно та, к которой принадлежал Иосиф.

В смысле социальном, как можно догадаться из характеристики Иосифа, это были люди средней зажиточности, городских профессий, законоведы, теологи, священники среднего и низшего разряда, не ладившие с высшей иерархией. Эти круги иудейского общества не могли бы очень жаловаться на притеснения римской администрации. Но идеологически они были сильно задеты системой римской религиозной политики; в этом вопросе они выступали заодно с народной массой. Наиболее предприимчивые из их среды носились, может быть, с честолюбивыми замыслами сделать культ Ягве господствующей религией в империи. Так мог мечтать Иосиф после того, как он побывал в Риме и нашел доступ ко двору Нерона.

Фарисейская партия предполагала вести войну с римлянами на равных правах, как будущая восточная держава, с соблюдением дипломатической вежливости и правил доблестной борьбы организованных армий (например, в виде обмена пленных). Но большинство мятежников совершенно не желало считаться с тонкими расчетами более умеренной партии, признавая только беспощадное истребление нечестивых иноверцев.

В свою очередь и римляне не допускали никакой середины, никакого соглашения, требовали безусловной покорности.

Иосиф испытал на себе последствия противоречий военно-политической программы фарисейской партии. Его намерение вести войну с Римом «благородно», чтобы как можно скорее заключить добрый мир, завершилось безусловной сдачей на милость победителя, изменой отечеству, переходом на римскую Службу. Он придумал для себя целую систему оправдательных аргументов. Он предсказал Веспасиану великое будущее. Нам теперь ясно видно, что все это — соображения *post factum*: в начале галилейского похода Иосиф был мессианистом в совершенно ином смысле; он ожидал совсем иного «помазанника божия» со всеми свойствами и дарованиями исполнителя вечных заветов старины.

Вся тяжесть войны легла на партию крайних, непримиримых врагов Рима. Мы мало знаем о них. Представители этого направления имели свою идеологию, свои понятия о наилучшем устройстве государства, в которых они не считались с юридическими теориями фарисейских ученых, что, например, ярко выразилось в избрании ими первосвященника из простых крестьян, с нарушением старинной привилегии на эту *высшую должность потомков моисеева брата Аарона* (Bell. Jud., III, 3, 6—9).

Сторонники войны с Римом не имели своего историка, а Иосиф Флавий очернил, после своей измены, память о бояцах, оставшихся верными своим принципам до конца. Он сообщает нам данные о том, что они называли себя зелотами (*ΣιρjXοναί* — ревнители), но толкует это название в том смысле, что вместо усердия к «благим» делам у них была только ревность к злодействам всякого рода. Он приводит рядом то название, которое дано было римлянами крайним — сикарии — и пишет это латинское слово греческими буквами (*αυκαριοί, sicarii* — «убийцы», от *sica* — «нож»).

Иосиф, однако, не достиг цели подобными односторонними оценками; его читатели не могли не почувствовать в бояцах, защищавших Иерусалим в 70 г., Масаду в 73 г., исключительного мужества. Прозвание «зелоты» напоминало о борьбе за справедливое дело. В евангелии от Луки (VI, 15) в числе двенадцати апостолов упоминается Симон, «называемый зелотом», (*ΣυjXιοΠου*). Отсюда видно, что христиане второй половины II в. воспринимали зелотство как направление, близкое их собственной вере: «ревнитель» сделался христовым апостолом — так формулировали они преемственную связь направлений. Историк наших дней вправе видоизменить формулу, поставив составные ее элементы в обратном порядке: зелоты были предшественниками христиан, последователей Христа.

## 2. Социальные и религиозные идеи зелотов и сикариев

В заключительных главах «Иудейской войны» много страниц посвящено защите и гибели Масады, крепости у Мертвого моря, не сдававшейся римлянам в течение трех лет после падения Иерусалима. Особенно подробно передает нам Иосиф Флавий настроение защитников Масады, причем надо опять отдать справедливость его художественно-драматическому таланту, который берет верх над публицистической тенденцией одно-сторонних и пристрастных оценок.

Мировоззрение зелотов и сикариев раскрывается в двух пространственных речах Элеазара, начальника гарнизона Масады, и этому противнику своему Иосиф влагает в уста возвеличение непримиримой войны и косвенный укор фарисеям, так бесславно сдавшимся римлянам.

Здесь мы находим несколько оригинальных черт, не похожих на тот круг понятий, который Иосиф Флавий связывал с более старинными религиозно-философскими «партиями» Иудеи.

Прежде всего замечательна глубокая уверенность зелотов и сикариев в правоте защищаемого ими дела: Элеазар собирает наиболее мужественных из своих соратников и говорит им: «мы первые отделились от римлян, и мы теперь *последние* с ними воюем. Нет на свете ничего, что было бы выше и дороже свободы, и не должно быть у иудейского народа иного устройства, не должно быть иной власти, кроме подчинения воле и власти божьей».

Элеазар признает, что борьба за свободу — дело безнадежно проигранное. Уже первые тяжелые испытания войны заставляли предугадывать — народу иудейскому суждено погибнуть. Дальнейшие события подтверждают это предположение: если бы было иначе, бог не дал бы умереть в страданиях такому множеству людей, не допустил бы сожжения, разорения и поругания «священного» города.

В своей характеристике мировоззрения религиозно-философских «партий» Иосиф Флавий отмечает отношение каждой из них к вопросу о том, господствует ли в мире предопределение, или судьба человека зависит от его воли. У саддукеев признание свободы воли соединяется с безверием или равнодушием к религии; у эссенов, напротив, отрицание свободы воли соединяется с верой во всемогущество божие, непререкаемо определяющее судьбу человека. В речи Элеазара встает перед нами другое сочетание понятий: есть вера во всемогущество божье и допускается свобода человека в распоряжении своей жизнью, признается его право на самоубийство. Элеазар

обстоятельно развивает такой тезис: люди, сражавшиеся за свободу свою, своих жен и детей, должны предупредить сдачу в плен добровольной смертью; и это не только не противоречит божьей воле, но, напротив, особая милость божья сказывается в том, что бог открывает возможность, предоставляет последний срок к исполнению самоубийства. Элезар не ограничивается только призывом к чувствам чести, мужества и самоотвержения своих соратников; он развивает целую теорию о праве человека на самоубийство, подтверждает ее своеобразными аргументами.

Интересно сопоставить с умонастроением зелотов и сикариев одновременное с этим явление в среде, далекой от Масады и Иерусалима, в иной социальной обстановке: знакомую нам по Тациту и Светонию манию самоубийств, распространенную среди римской аристократии в годы правления Юлиев-Клавдиев.

В среде римской аристократии преобладало безверие или равнодушие к религии; в вопросе о загробной жизни, о существовании души отдельно от тела большинство держалось отрицательного взгляда, если судить по тому, что мы находим соответствующие воззрения у Валерия Максима, Веллея Патеркула и Плиния Старшего, тогда как Сенека стоит одиноко со своей мечтой о переходе души после смерти в «надзвездные края». У зелотов и сикариев мы находим увлечение верой во всемогущество божье и глубокую уверенность в бессмертии души. Эти два религиозных тезиса не только не мешают учению о праве на самоубийство, но служат важнейшими аргументами в построении теории о праве человека распоряжаться своей жизнью.

Рассуждение Элезара о бессмертии души только отчасти напоминает учения неоплатоников и неопифагорейцев; у него какие-то посторонние Греции и Риму источники. Понятие о бессмертии души, о благодетельности смерти, как выходе души на свободу, и вытекающем отсюда праве человека на самоубийство Элезар находит в преданиях самого народа иудейского. По если бы эта традиция оказалась недостаточной, он предлагает взять за образец обычай иноплеменников — учение и пример «индийских мудрецов»; затем он в идеальных чертах рисует теорию и практику самосожигателей. По его словам, последователи этого направления считают телесную, земную жизнь величайшим бедствием, тяжелым испытанием, налагаемой природой повинностью. Они признают за собой право ускорить наступление смерти. Друзья самосожигателей, справляя похороны с большим весельем и торжеством, чем другие, сопровождают сограждан в дальний путь, оплакивая свою собственную участь» удерживающую их в прежнем «телесном заключении».

### 3. Характерные черты воинственного мессианизма

Слова Элезара не остались пустым звуком. В них выразилась твердая решимость всей группы бойцов, так стойко сопротивлявшихся римлянам. Иосиф Флавий дает цифру погибших в Масаде — 960 человек. Нам нет нужды принимать его цифру, тем более, что ведь никто не считал осажденных, изолированных от всего остального мира в течение трех лет. Во всяком случае в Масаде было несколько сотен бойцов, которые предпочли смерть своих близких и свою собственную подчинению и рабству. В событии 73 г., увековеченном рассказом Иосифа Флавия, отразилась непримиримость воинственного мессианизма. Если выступавшие во имя мессии — Христа были так беспощадны в отношении своих семей и самих себя, надо представить себе, какими жестокими они оказались бы в случае победы в отношении своих противников, «нечестивых язычников».

Ненависть к Риму отразилась в одном литературном произведении, написанном в самый разгар борьбы, переработанном потом христианами и занявшем место в новозаветном каноне под названием Апокалипсы или Откровения Иоанна.

Энгельс устанавливает для Апокалипсы очень точную хронологическую дату—67—68 гг. н. э.<sup>1</sup>: такое заключение он строит на основании анализа картины, изображенной в главе XVIII Апокалипсы, производящей впечатление передачи событий гражданской войны, кипевшей в пределах империи после гибели Нерона.

Здесь не место разбирать характер и значение Апокалипсы в целом (о чем речь будет идти при анализе Нового завета), но одно замечание сделать необходимо. «Откровение Иоанна» в дошедшем до нас виде является результатом нескольких редакций, в нем есть части, безусловно написанные после падения Иерусалима (70 г.); такова заключительная картина — прощество о нисхождении на землю небесного, идеального Иерусалима. Однако несомненно то, на что обращает внимание Энгельс: те части Апокалипсы, в которых содержатся угрозы против Рима, которые проникнуты уверенностью бойцов, в своих силах, надеждой на победу восстания, были написаны до падения Иерусалима.

Мысль Энгельса необычайно ценна для нас, потому что позволяет подойти непосредственно к настроению участников восстания, уяснить картину борьбы «истинно верующих» с «нечестивцами». Публицист усваивает пророческий тон, прибегает к ветхозаветным образам, ищет сравнений в мифологии и астрологии. У него Вавилон, вавилонская блудница — прозрачная

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 416 сл.

маска Рима (по-гречески ΒαφοΧωv и Ρ«[17] — ^женского рода); сатанинские полчища означают римские легионы; на голову врага призываются все мировые стихии: затмения, землетрясения, бури.

Воззвание, повидимому, пользовалось большой популярностью, усердно читалось последующими поколениями даже и после отделения новой веры от иудейства. В христианских кругах еще во второй половине II в. сознавалась связь с эпохой борьбы против Рима, чтилась память мучеников этой борьбы. Только так можно объяснить включение этого произведения с небольшими только редакционными поправками в число христианских книг новозаветного канона.





## СОЦИАЛЬНОЕ УСТРОЙСТВО И СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ ХРИСТИАНСТВА

### I. Радикальное сектантство — широкое народное движение

Евангельская метафора (евангелие от Матфея, XIII, 31), уподобляющая «царство небесное» (т. е. растущую христианскую общину) маленькому зерну, из которого вырастает могучее, ветвистое дерево, есть эффектный теологический тезис, но совершенно не годится как историческое суждение: такого волшебства в истории не бывает. Христианство потому и стало широкой народной религией, что таковой было уже предшествовавшие ему сектантство, из которого оно выросло, которому служило продолжением.

В самом деле, вспомним только, что говорит нам Иосиф Флавий об эссенах, одной из самых распространенных иудейских сект. Он отмечает популярность эссенов в народе, говорит о многочисленности исследователей этого направления, разделенного на две группы — строгих аскетов, живущих в монастырских общинах, и сочувствующих им сторонников упрощенной религии, живущих в городах. Эти группировки, в которые входили по преимуществу беднейшие слои населения, Иосиф противопоставляет саддукеям и фарисеям, церковной иерархии, богачам.

Несомненно, сектантство — подготовительный период христианства — объединяло широкие народные слои, отражало идеологию низших классов. Основными памятниками этого широкого народного движения I в. н. э. являются Дидахе («Учение двенадцати апостолов») и «Пастырь» Гермы.

Социальная программа этих произведений носит ярко выраженный демократический характер, особенно если сравнить их с памятниками христианской литературы II в. н. э., вошедшими в канон Нового завета. Дидахе осуждает богачей, судей несправедливых по отношению к бедным, тех, кто не работает на пользу «обремененных трудом». Еще более ярко выражена эта мысль в «Пастыре» Гермы. Автор этого произведения по происхождению — египетский раб, впоследствии вольноотпущенник.

В заповедях «Пастыря» четко выражено осуждение богачей и богатства.

В богатстве «Пастырь» видит если не порок, то, во всяком случае, препятствие к «святой» жизни, угодной богу. Мотивируется это мнение тем, что в тяжелую годину испытаний обладатели материальных благ отрекутся от господа именно потому, что богатство заполнило их душу, и потому, что они погружены в деловые заботы (Vision., III, 6). Единственно только оказанием обильной, щедрой помощи бедным, отдачей излишков богатый может добиться спасения. В притче IX, где соединение людей в идеальной церкви представлено под видом постройки большой башни из приносимых с гор камней, есть такой наглядный пример: с белой горы, символизирующей людей чистой, невинной, добродетельной жизни, ангелы приносят круглые камни. По своему безукоризненно чистому цвету они вполне подходят для постройки, но их форма не годится, потому что стены башни складываются из камней кубической формы. Строитель велит стесать их, а пастырь, наставляющий Герму, объясняет, что белые круглые камни означают добродетельных людей, обладающих богатствами. Они всем были бы хороши и полезны для церкви, если бы только отнять у них излишки — предмет их суетности и тщеславия. Но господь не хочет отнимать у них все целиком — им оставляется столько, сколько требуется, чтобы они продолжали творить добро и таким образом служить богу (Simil., IX, 31).

В «Пастыре» есть еще более резкое осуждение богатства. «У богача много имущества, но в глазах господа он беден, потому что не туда направлены его помыслы: он редко обращается к богу с молитвой благодарности или просьбы, а когда он делает это, его молитва коротка, слаба, не достигает небес. Но если богатый найдет себе опору в бедном, даст ему все, что нужно для жизни, он получит уверенность, что через посредство бедного заслужил себе награду у бога. Ибо бедный богат молитвой и благодарственной, и просительной, и молитва его у бога имеет большую силу... молитва бедного угодна богу» (Simil., II, 6).

В приведенных суждениях безусловно имеется сочувствие широким массам бедных. Тем не менее, в «Пастыре» нет ни малейшего намека на необходимость социальной реформы. Направление, нашедшее отклики в «Пастыре», скорее всего можно было бы назвать «филантропизмом». Автор «Пастыря» настаивает лишь на самоограничении богатых, говорит только о добровольных раздачах, правда, наивозможно более широких, но все-таки не носящих принудительного характера, продиктованных не желанием помощи бедным, а «спасением душ» богатых. Автор Дидахе внушает быть заботливым и мягким по отношению к рабам. «Пусть в твоих приказаниях рабу или рабыне»

которые возлагают свои упования на того же самого бога, не будет горечи раздражения, 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)» (IV, Ю).

Автор Дидахе считает, что господин должен быть в семье подобием бога и что поэтому рабы должны слушать его. — не из ужаса, а из почитительности (IV, И). Вообще следует отметить, что «Учение двенадцати апостолов», сочувственно относящееся к рабам, исходит из кругов мало зажиточных, имевших небольшое количество рабов, с которыми было необходимо бережно обращаться. Наряду с этим в «Учении двенадцати апостолов» имеется и другая тенденция — проповедь непротивления злу, обращенная в первую очередь к рабам. В их общественном поведении на первом месте должно стоять смирение. Поэтому в глазах автора Дидахе самым тяжким преступлением являются гордость и самоуверенность. Заканчивается эта проповедь такими словами: «Если ты можешь нести на себе всю тяжесть ига господня, то будешь совершенен, если же не можешь, исполняй то, что ты в состоянии сделать» (IV, 2).

В притче V «Пастыря» рассказывается, что богатый владелец земли и рабов, уезжая в странствование, поручил одному из своих рабов посаженный им виноградник, наказавши сделать к нему ограду. По возвращении он увидел, что раб не только исполнил то, что ему было велено, но также выполл сорную траву, провел к винограднику воду и безмерно умножил сбор винограда. В восторге от усердной деятельности раба господин призывает своего сына и наследника, а также своих друзей. Он предлагает им дать рабу свободу и сделать его наследником господского имущества. Он посылает исполнительному рабу яства со своего стола, которые тот раздает своим товарищам. Это новое проявление великодушия со стороны раба еще более укрепляет господина в решении сделать раба своим наследником.

В «Пастыре» нет упреков по отношению к рабам, нет грозных напоминаний об их вечных обязанностях, есть восхваление их честности и трудолюбия. Автор заявляет себя горячим сторонником гуманного обращения с рабами, отпущения рабов на волю, причем филантропия мотивируется желанием господина вознаградить раба за особенно усердный труд, вниманием к его заслугам. «Пастырь» Гермы в своем филантропизме считает участь рабов величайшим из всех страданий человечества.

Несколько забегаая вперед можно сказать, что отношение автора «Пастыря» Гермы к рабам мы оценим по достоинству лишь в том случае, если сравним его формулировки понятиями, выраженными в новозаветных сочинениях II в. н. э Там мы

находим лишь слабые, робко выраженные пожелания рабам выходить на свободу, если к тому представляется возможность. «Послания апостола Павла» в стиле властных окриков напоминают о том, что рабы обязаны безусловно повиноваться господам, которым нужно служить и за страх, и за совесть. Особенно поразительна суровость рабовладельческого права, изложенного в евангелии от Луки, где большая часть притч построена на примерах, взятых из жизни крупных рабовладельческих хозяйств. У евангелиста нет ни одного слова сочувствия рабам; упоминается только тяжелая, сбивающая с ног, лишаящая отдыха и сна работа, неисполнение которой объявляется непростительным грехом, а над головами рабов вечно висит угроза жестоких наказаний.

По своим социальным воззрениям Герма стоит на той же почве, что стоики и киники греко-римского общества. Античный рабовладельческий мир вплотную подошел к своему кризису. Рабовладельческое хозяйство обнаружило свою несостоятельность. Моралисты формулируют этот факт в виде признания «несправедливости» рабовладельческого строя. Но, будучи плотью от плоти самого этого общества, они неспособны выйти из заколдованного круга путем радикальной реформы, посредством отмены рабовладения и рабства. Они останавливаются на объявлении богатства явлением опасным или даже губительным и прославляют бедность, не делая из этого никаких социальных выводов.

## 2. Социальное устройство сектантских общин

Сектантские общины предшественников христианства представляют собой одну из форм оппозиции государству, существующему строю и господствующим классам.

Всем известна сцена, изложенная в евангелиях, в которой Иисус Христос требует предъявить ему монету, и, указывая на изображение императора, произносит следующее суждение: «отдавайте кесарю кесарево, богу боже». (Евангелие от Матфея, XXII, 23—33; от Марка, XII, 15—17; от Луки, XX, 23—25). Эту формулу понимали всегда как заявление лояльности, верноподданничества со стороны христиан, и действительно, оно было помещено в канонической книге с целью выставить щит против возможных обвинений в неверности, изменнических замыслах. Но можно посмотреть на смысл этого изречения еще с другой точки зрения — можно поставить ударение на словах «богу боже»: в божьи дела кесарю нечего заглядывать; они его не касаются, на эту область его власть не распространяется. Отсюда для государственной власти есть основание беспокоиться, несмотря на заявление лояльности: а что если между «царст-

вом кесаря» и «царством бога» возникнет противоречие, получится конфликт?

У христиан на этот счет была совсем не лойяльная формула, «Апостол Петр», обвиненный в произнесении противозаконной проповеди, говорит судьям: «Судите сами, правильно ли перед богом слушаться вас более, чем бога?» («Деяния апостольские», IV, 19), т. е., иначе говоря, богу следует повиноваться более, чем людям. Эти слова звучат нелойяльно: это заявление непокорности существующей власти с призывом к некоему авторитету, государству не подвластному. В глазах христиан оно значило что *regnum dei* не зависит от *regnum caesaris* и, больше того, что первое выше последнего. Применяя юридические термины, мы можем сказать, что христиане создали себе особое право, особые законы, совершенно чуждые государственным.

Этот принцип, лежащий в основе «царства божьего» и выраженный в приведенных формулах, не был новаторством, изобретением христиан. Таково было правовое положение в среде предшествующего христианству сектантства.

О том, что эссены жили по своим особым законам, отличным от действовавшего в империи права, говорит Иосиф Флавий, отмечая, что у них в великом почете был их законодатель. Нам необходимо выяснить характерные черты этого внутриобщинного права для того, чтобы можно было судить, в какой мере христиане продолжали потом социальное устройство и социальные идеи сектантства, чтобы определить, в чем христианство продолжало старые традиции и в чем внесло новизну. В Дидахе выражен следующий принцип: «не отстраняй нуждающегося, но вступай с ним в тесное общение (*χοινωνια*) во всем, как с братом своим, и не спрашивай, что кому принадлежит в отдельности (*'tSia*), ибо если вы сотоварищи в области вечного, то насколько больше должны вы быть таковыми в делах человеческих» (IV, 8). (Понятие общности имуществ, тесного товарищества в пользовании материальными благами жизни выражалось глаголом *χοινω*-*velv*, существительным *χοινωνος*, прилагательным *χοινωс*).

Те же выражения общности имуществ, что и в Дидахе, применяет Иосиф Флавий в описании быта эссенов: у них все считается в общем владении всех, нет различия богатых и бедных. Этот юридический принцип, выраженный в Дидахе и в описании быта эссенов, имеет важное значение в период организации христианской церкви. В «Деяниях апостольских», вошедших в Новый завет, при описании первоначальной иерусалимской общины повторяются термины, данные в Дидахе и в характеристике социального устройства эссенов у Иосифа Флавия: «все верующие были вместе и имели все в общем владении».

Прославление принципа общности имущества в памятнике I в. н. э. примечательно и само по себе, и по сравнению с более поздней христианской литературой II в. н. э. Евангелиям и всем посланиям, а в особенности главным из них — «Посланиям апостола Павла» это совершенно чуждо. Однако восторженность автора Дидахе не должна нас вводить в заблуждение. Провозглашаемый им принцип общности имущества оставался лишь торжественной декларацией.

От теорий обратимся к действительности.

В третьей части Дидахе (X, 7—XVI) мы находим характеристику устройства сектантских общин. Связь между ними осуществляли «апостолы» и «пророки», положение которых было различно. «Апостол может оставаться на месте один день, если нужно — два; если бы он захотел остаться на третий день, в нем надо признать лжепророка» (XI, 5).

Повидимому, апостолат — учреждение старинное, вырождающееся. Появились люди, злоупотребляющие этим званием, и общины принимают меры, чтобы оберечься от «лжеучителей».

О «пророках» Дидахе говорит иначе: пророки могут оставаться на более продолжительное время и даже могут становиться постоянными руководителями общин. Тем не менее и пророки подвергались строгому надзору со стороны членов общины. В Дидахе говорится: «Если пророк, будучи в экстазе, закидывает трапезу (для бедных) и не участвует в ней, он пророк истинный; если же он принимается за еду, он лжепророк» (XI, 9). «Точно также, если он попросит, находясь в экстазе, денег или чего-нибудь другого, не слушайте его; но если он попросит того же для других, для нуждающихся, пусть никто его не осудит» (XI, 12).

Очень интересно последовательно проводимое в Дидахе обязательное условие для всех членов общины — необходимость трудиться. Этот принцип распространяется и на живущих в общине пророков. «Если пророк хочет у вас поселиться в качестве ремесленника, пусть работает и ест» (XII, 3). Всякий истинный пророк, который желает у вас поселиться, достоин того, чтобы получить у вас пропитание» (XIII, 1). «Истинный пророк, как всякий работник, достоин своего пропитания» (XIII, 2). «Для содержания пророков следует отдавать начатки от сбора хлеба и шерсти, первенцев от быков и овец, ибо эти пророки — ваши верховные священники» (XIII, 3). «От серебра, одежды и остального имущества отдавайте известную часть, сколько найдете нужным; отдавайте согласно заповеди» (XIII, 5—6). Если у вас нет пророка, отдавайте обозначенную долю беднякам» (XIII, 4).

Лишь внимательно прочитавши весь текст Дидахе, относя-

щийся к правовому и материальному положению сектантов можно составить себе представление о быте этих общин. Основной их состав!- ремесленники (тестей). Дидахе идеализирует ручной труд, звание работника (WТ.К) считает единственно достойным, и притом в такой мере: "что пророки признавались законными членами общин только при овладении каким-либо ремеслом. Это было необходимо ввиду сурового быта ремесленников, среди которых было много бедняков-вольноотпущенников и рабов.

Изложенная в Дидахе и «Пастыре» Гермы программа вполне отвечала социальному устройству и мировоззрению предшественников христианства.



## ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ПОЛОЖЕНИИ РЕЛИГИИ В ИМПЕРИИ I в. н. э.

### I. Предшественники христианства в I в. н. э.

Ожидание Христа, «спасителя» человечества, властной могучей силы, появляется лишь со времени иудейских восстаний. Христос Апокалипсы носит все черты иудейского мессии, обещанного пророками помазанника божья, вождя «избранного народа» в борьбе с нечестивыми язычниками. После неудачи восстаний начался кризис в среде иудейства, заставивший религиозные группировки по-разному решить вопрос, появлялся или нет мессия — спаситель народа.

Под впечатлением тяжелых бедствий, испытанных в результате разгрома восстания, стали видоизменяться представления о «мессии»; его стали мыслить страдающим мучеником, символизировать в его лице страдания народа, стали думать, что он появлялся, но не был узнан.

Такой переворот в воззрениях мог произойти только после крушения восстаний. До восстаний вопрос подобного рода не мог и возникнуть. Оттого в иудейском мире до 66 г. не было разрыва между религиозными партиями, хотя имелось большое расхождение в идеологии и обрядах: Иосиф Флавий — наш главный свидетель того, что до восстания 66—73 гг. разрыва не было. Мало того: сам он, фарисей, ученик ветхозаветной книжной мудрости, выражает глубокое сочувствие радикальному сектантству.

Другим доказательством того, что в I в. н. э. не было разрыва между религиозными партиями, может служить суждение о консервативном иудействе, высказанное в «Учении двенадцати апостолов»: там «истинно верующие» противопоставляют себя «лицемерам». Это не объявление войны одной религии другой, а лишь споры в пределах одной религии. Таким образом, в I в. н. э., когда христианство еще не отделилось полностью от иудейства, было только непосредственно предшествовавшее христианству широкое сектантское движение.



Ошибка тех, кто возражает против подобного тезиса, заключается в том, что они недостаточно оценивают глубину перемен, происходивших в общественной и культурной жизни империи и, в частности, ее восточных провинций на рубеже I и II столетий. Тот, кто не видит коренной разницы между мировоззрением воинствующих сектантов I в. и сложившимся христианским мировоззрением II в., кто пытается одним термином обозначить эти два еще разнородных явления,—совершает серьезную ошибку. Но в то же время не следует забывать об определенном родстве, близости христианства к сектантству. Многие идеи, которые христиане приписывали себе как новые и оригинальные, на самом деле являлись достижением предшественников. Чтобы понять это, необходимо дать себе отчет в том, что представляла умственная жизнь иудейского общества в последние два века до н. э. и в I в. н. э.

При всей враждебности к окружающему язычеству, при всей исключительности монотеизма, не допускавшего рядом с Ягве никаких других бегов, иудейская религиозная мысль подверглась сильнейшему воздействию, во-первых, эллинизма и, во-вторых, иранско-индийской культуры. Воздействие эллинизма сказывается в распространении стоицизма и платонизма. Даже в самом Иерусалиме существовали в это время греческие школы, упоминание о которых сохранилось в Талмуде, но особенно значительно эллинизм распространился среди иудеев диаспоры.

Наиболее яркий выразитель иудейского эллинизма — Филон Александрийский, с его учением о Логосе. Филон, представитель иудейского гносиса, идеалистической религиозно-философской школы, развивавшей идеи Платона, нашел продолжателей сначала в лице христианских гностиков первой половины II в., а затем в лице принятого в канон Нового завета евангелиста, писавшего под именем апостола Иоанна. Понятие о Логосе, Мировом Разуме, посреднике между Богом и людьми, носителе творческого начала в мире, есть, несомненно, отклонение от староизраильского сурового монотеизма, от почитания единого и единственного Ягве, это — реформаторская идея, новаторство.

Образ божественного посредника между небом и землей, который позднее займет первенствующее место в христианской догме, нельзя рассматривать как идею самого христианства, а том более у эллинизированного иудея Филона. Филон называет Августа «Сотер» (спаситель) и «Эвергет» (благодетель)—терминами, которые были в ходу в эпоху эллинизма. Геракл он рассматривает как спасителя, который очистил дайр от варварства и установил цивилизацию.

Но особенно важно отметить, что представление о божественном спасителе было присуще не только иудеям диаспоры, но

и представителям греко-римской культуры I в. Сенека («De beneficiis», IV, 8, 1) рассматривает спасителя как огонь, который бог выделяет из себя для мира и который возвращается в божество в конце каждого мирового периода. Идея спасителя была идеей, которую порождали религиозные искания эпохи империи.

Иного рода понятия: проникают в иудейскую среду с Востока — из Ирана и Индии.<sup>1</sup> Из Ирана идет нарушающий неограниченную власть Ягве дуализм, представление о соперничестве между всевышним творцом мира и разрушителем жизни, принимающим потом в христианстве образ дьявола-искусителя.

Влияние на иудейство индийских верований и учений замечается во всем, что можно отнести к мысли и понятиям о загробном мире, о судьбе душ умерших. В старинном иудействе нет представления о бессмертии души, о торжестве ее как светлого начала над брэнной плотью после телесной смерти; есть лишь представление о том, что тени умерших бродят бесприютно в каком-то подземном мире, подобном греческому тартару. Совершенно иные представления находим мы в среде иудейства позднего: фарисеи I в. н. э. выдвигают учение о том, что души праведников после великого суда божья попадают в рай. О рае как истинной родине души, куда она улетает, освободившись из темницы брэнного тела, говорит и предводитель защитников Масады, Элеазар, перед "массовым их самоубийством, ссылаясь на индийских самосожигателей.

Надо отдать себе ясный отчет в том, что все главнейшие верования последующего христианства, за исключением легенды о земном пребывании Христа, уже содержатся в идеологии I в. н. э., и в том числе — в позднем иудействе; там мы найдем представление о противоположности царства божья и царства сатаны, веру в спасительную силу сотера — мессии.

В Новом завете, у апологетов, у отцов церкви система христианского вероучения выступает в законченном виде. Но как историография, так и литературоведение нашего времени должны остеречься от признания ее результатом оригинальной работы, произведением христианских авторов. Этим последним принадлежит лишь оформление, согласование, сложная композиция подготовленного, разработанного раньше материала, а эта предварительная, по существу своему основная работа совершилась в греко-римском и иудейском "мире предшествующего времени.

Не только система христианского вероучения, но и строение церковных общин, быт, обряды, управление христианской церкви были подготовлены предшествующим развитием. Христианская еkklesia воспроизводит черты греческих и иудейских союзов более раннего времени. Омования, священные трапезы эссенов — вот обряды, воспроизводимые потом христианами в таинствах крещения и причащения. В такой же степени и гре-

ческие фиасы могут считаться «организационными» предшественниками христианства.

Одним словом, нет такого факта, который можно было бы назвать основоположением христианства. *Христианское учение выросло медленно и постепенно, по мере переработки различных эллинистических, иудейских и даже индийских традиций и верований.* Но это отнюдь не значит, что возникновение христианства можно свести к религиозному синкретизму, к филиации разнородных идей. Если христианство как организованная секта сложилось в иудейском мире, в Палестине или в диаспоре, если оно отделилось от иудейского сектантства I в. н. э., то по существу оно явилось порождением социально-экономического и культурного развития Римской империи. Оно коренилось в социальном и политическом беспорядке угнетенного населения империи, в острых, непримиримых классовых противоречиях. Идея спасителя только потому и могла широко распространиться по различным областям могущественного Римского государства, что угнетенные и задавленные массы страстно жаждали облегчения своей участи, хотя бы и не в этом мире.

Разгром иудейских восстаний конца I — начала II в. содействовал нарастанию настроения отчаяния и безнадежности и формированию христианства, подготовленного — что считаю нужным подчеркнуть еще раз — всем предшествующим социально-экономическим и идеологическим развитием Средиземноморья.

## 2. Предшественники христианства в иудейской среде

Таким общим термином я предлагаю обозначить разнообразные религиозные группировки и направления, сначала разрозненные, лишь потом сливающиеся вместе, представители которых иногда не имели друг о друге никакого понятия, хотя и были по существу одного и того же происхождения. Это как бы множество ручьев, сбегających с одного горного хребта, но текущих врозь, чтобы потом соединиться в общий поток.

Кроме описанных у Иосифа Флавия и у Филона эссенов и терапевтов, мы можем отнести сюда сектантов, призывавших в своих молитвах «Иисуса, раба господня», мораль и обряды которых мы узнаем из Дидахе. Далее, к предшественникам христианства надо отнести своеобразную группировку, верования которой отразились в «Пастыре» Гермы. К числу предшественников христианства надо отнести и зелотов, как это было уже сказано выше.

Всем названным сектам, всем этим направлениям свойственна одна общая черта, которая и составляет сущность новаторского религиозного направления: они верят в близкое наступление

царства божья. К этой цели направлены их молитвы, их обряды, их практика аскетизма, отказа от богатств и развлечений светской жизни. Они образуют церкви, т. е. тесные замкнутые общины, удаляющиеся от «нечестивого» быта окружающей среды «неверных», но признающих истинного бога и его заветов.

При всем сходстве по сути веры, при всем совпадении в понимании и устремлении к одной общей цели, между сектами имелись большие разногласия. У каждой из них есть свои особенности. В каждой почитается свой особый гений-покровитель или идеальный вождь, носящий свое имя, имеющий свой облик. В Египетской диаспоре, где большой популярностью пользовался Дидахе, посредником между богом и верующим признавался Иисус, раб господень («*τασς υ. ο. ρι ο υ*», но не «*κιοι* той &soп»). У эссенов, по словам Иосифа Флавия, в высоком почете был их «законодатель»: может быть, таковым считался преемник Моисея, приведший «избранный народ» в обетованную землю — Иешуа (в «Септуагинте» — Иисус, сын Навина). В «Пастыре» Гермы нет имени «духовного руководителя», но есть своеобразная концепция в обрисовке основателя царства божья: он представлен в виде раба, который за свою беззаветно усердную работу по возделыванию виноградника (символ царства божья) объявляется наследником, а затем и сыном божьим.

Сектанты делятся на группировки миролюбивые и воинственные. Это различие сказывается в облике гениев-хранителей общин. Иисус в Дидахе и сын божий в рабском образе «Пастыря» глубоко миролюбивы и отличаются от ожидаемого зелотами мессии, «грозного судьи — победителя нечестивых язычников».

В I в. н. э., до восстания 66 г., вышеназванные группировки еще не отрывались от иудейства, вели жизнь разрозненную, но в их среде уже началось стремление к объединению в союзы. В Дидахе упоминаются странствующие апостолы и пророки, которые играют роль посредников между общинами и способствуют их объединению. Далее, припомним рассказ Иосифа Флавия о том, что эссены имели в городах представителей своей веры, которые заботились о Путешествующих единоверцах: это указывает на существование большой организации, союза общин, исповедующих одно и то же вероучение.

К числу предшественников христианства необходимо отнести уже упомянутого александрийского иудея Филона с его учением о Логосе, познание которого дает истинно верующим спасение от угнетающих человека грехов и открывает путь к достижению вечного блаженства. Филон, развивающий принципы греческого платонизма и стоицизма, очень далек от фарисейства, опиравшегося на старинную иудейскую традицию, на книги Закона и Пророков. Здесь религиозная мысль иудейского писателя уже вступила в круг мировоззрения греко-римской куль-

туры. Идеи, выраженные у Филона (род. около 30-х годов до н. э., ум. в 50-х годах н. э.), продолжают потом у гностиков первой половины II в. и вдохновляют составителя четвертого евангелия, которое начинается словами: «Вначале был логос, и логос был у бога, и бог был логос».

### 3. Предшественники христианства в греко-римском мире. Появление восточных религий в Риме

Когда автор «Деяний апостольских» изображает апостола Павла произносящим речь в афинском ареопаге около 50 г. н. э., когда легенда рассказывает о мученической смерти апостола Петра в Риме в начале 60-х годов I в. н. э., — в том и другом случае повествователи совершают хронологическую ошибку; они относят предполагаемые факты распространения новой веры в греко-римской среде на 80—100 лет назад сравнительно со временем действительного появления проповеди христианства в центре империи.

Однако к I в. н. э. относятся такие факты религиозной жизни в Риме, которые можно назвать своего рода подготовкой христианства, хотя формы этих верований далеко не во всем сходятся с образами и понятиями схемы Нового завета. Я разумею появление в Риме и в Италии восточных культов, среди которых особенно большую роль играли культы египетской Исиды и малоазийской Кибелы.

Культ Исиды появляется при Августе вскоре после включения Египта в состав империи; при Тиберии в Рим прибывают жрецы, египетское богослужение становится предметом увлечения не только высших слоев римского общества, оно также делается популярным среди моряков в различных прибрежных городах Италии. Исида почитается как божество рождающее, творящее, жизнеохраняющее, она почитается вместе с ее супругом Осирисом, смерть и воскресение которого символизируют ежегодную смену в природе увядания и нового расцветания. Центральной легендой культа было сказание о том, как Исида плачет и тоскует об умершем супруге, погибшем от козней злого его брата, Сета, как странствует она по всей земле, чтобы собрать разбросанные члены тела Осириса и похоронить его, как Осирис воскресает в лице рождаемого Исидой младенца Гора. Соответственно этим, то трагическим, то счастливым, перипетиям отправлялись печальные осенние и радостные весенние праздники.

Много общего с культом Исиды как матери природы представлял культ малоазийской Кибелы, именовавшейся «великой матерью богов». Впервые допущенный в Рим во время ганнибалова

нашествия, культ этой богини был принят в более широких размерах при Домициане в конце I в. н. э.; тогда же были введены его оргиастические празднества. В этом культе участвовали по преимуществу беднейшие слои трудящихся — городской плебс и рабы. Здесь место Осириса занимал Аттис, возлюбленный богини, судьбой которого было тоже ежегодное умирание и возрождение, что и отмечалось соответствующими праздниками.

Восточные культы, вся обрядность которых была направлена на то, чтобы добиться у верующих состояния экстаза, коренным образом отличались от сухой и формалистичной римской религии. Они сулили угнетенным забвение земной скорби, изображали бога не карающим и недоступным, но близким и страждущим, умирающим и воскресающим. Именно это обстоятельство и обусловило широкое распространение культов Кибелы и Исиды в Риме и Римской империи.

Нельзя не видеть глубокой внутренней связи между старинными восточными религиями и христианством. Христиане были своего рода учениками египетской и малоазийской мифологии. Нет оснований сомневаться, что легенда о страданиях, смерти и воскресении Христа, изложенная в Новом завете, имеет источником своим мифы об Осирисе, Аттисе, Адонисе, Таммузе — богах, символизирующих ежегодное умирание и возрождение в органическом мире.

В дальнейшем христианство воспринимает различные элементы старинных религий, одни отвергает, другие возрождает с новой силой. К числу последних относится вера в 'спасительное назначение в мире богоматери. В культе Исиды и Кибелы богиня-мать — могучее мировое начало, тогда как в евангелиях Мария, мать Иисуса Христа, — простая смертная женщина. Преобладание материнского права над отцовским в старинных религиях объясняется отражением в них матриархата, который в эпоху становления христианства был, разумеется, анахронизмом. Патриархальное начало отразилось и на концепции евангелистов, которые рассуждали с точки зрения иудейского семейного права (характерно, что предполагавшаяся сначала родословная Марии от Авраама и Давида была заменена потом генеалогией от тех же предков Иосифа, мужа Марии).

С течением времени иудейские элементы в христианстве слабеют; напротив, усиливается сближение со старинными языческими культами. Уже в легенде о Христе можно найти многочисленные черты старинных языческих верований. Дальнейшей уступкой в том же направлении можно признать появление образа богоматери в кругу христианских верований. Оно было естественным последствием массового вступления в среду христианских общин бывших почитателей Исиды, Кибелы, Астарты

выдающийся пример — обращение в христианство жреца Кибелы, Монтана, около 140 г.). Это обращение в христианство сторонников восточных религий было не столько победой христианства над заблуждениями и предрассудками язычества, сколько впитыванием в само христианство языческих понятий и образов.

В III в. в катакомбах появляется изображение богоматери с младенцем Христом, и это не что иное, как воспроизведение египетской Исиды с рожденным ею Гором. В IV и V вв. вырабатывается учение о спасительной силе богоматери как заступницы за грешников перед всевышним, как воплощении милосердия, образ, затмевающий собой «божественного ее сына».

Здесь мы уже подступаем к средним векам, когда культ богоматери получает широкое распространение, когда религиозная поэзия создает трогательную повесть хождения богородицы по мукам, когда богоматерь с младенцем на руках становится излюбленной темой скульптуры и живописи. Все это — формы позднейшего развития христианской теософии и поэзии, которые не могли иметь места в период подготовки и в иудейской среде; в евангелиях, написанных в обстановке греко-римской культуры, Марии, матери Иисуса, уделяется сравнительно мало внимания.

#### 4. Вопросы периодизации

Вопрос о том, с чего начинать христианство, кого называть ранними христианами, кого предшественниками христиан, имеет большое значение. Это зависит в первую очередь от того, как понимать Новый завет, видеть ли в нем источник для восстановления деяний и учения основателей христианства, принимать ли его свидетельства — географические, хронологические и бытовые — за подлинные, или рассматривать кодекс священных книг как обдуманную конструкцию теософской системы и религиозной поэзии, работу основателей церкви, редакторов, комментаторов, апологетов второй половины II в. н. э. Я держусь последнего взгляда и постараюсь для обоснования своего мнения дать во второй части своей книги подробный анализ новозаветных сочинений. Сейчас мне важно повторить лишь тот тезис, который я проводил на протяжении всей первой части данной книги. Новый завет не может служить источником для восстановления реальной истории и вероучений I в. н. э.

Новый завет возник далеко от иудейского центра, в среде иудейской диаспоры и греко-римского язычества. Он объединяет сочинения, выражающие самые различные и даже противоречащие друг другу направления. Это — амальгама множества направлений, компромисс сектантских учений, появившихся после крушения восстаний 66—135 гг. в пределах Римской империи.

Нужно присмотреться к ходу политических событий, к изменению! как социально-экономических условий, так и соответствующих им идеологических течений и дать вместо периодизации традиционной, церковной, исходящей из догматических формул, реальную историческую периодизацию.

В пределах трех с половиной веков истории Римской империи от Августа до Константина (30 г. до н. э. — 325 г. н. э.) религиозное движение, завершающееся победой вселенской церкви, пережило три периода:

1. I в. н. э. можно назвать временем подготовки христианства. Прямые предшественники христианских еклесий — иудейские радикальные секты, эссены, терапевты, назореи, иисуситы; в литературном смысле — александрийское эллинизированное иудейство (Филон). Косвенными предшественниками христианства были римские стоики, в том числе и «дядя христианства» — Сенека, члены греческих фиасов, поклонники Исиды и Кибелы.

2. Во II в. н. э., в период усиления социального и политического кризиса империи, после неудачи иудейских восстаний, происходит отторжение и отмежевание последователей Христа от консервативного иудейства. Распространение христианства совершается интенсивно: во второй половине II в. образуется большой союз еклесий с центрами в Риме, Коринфе, Эфесе; христианские писатели, апологеты, теософы, поэты обрабатывают догматическую систему, создают «исторический» образ Христа (канон Нового завета). Христиане сохраняют иудейский монотеизм, лишь в слабой мере допуская элементы язычества (как, например, в рассказе о рождении Христа в пещере, составляющем перифраз мифа о рождении Адониса). В литературном смысле христиане отклоняются от ветхозаветных образов и обращаются к греческим, классическим и современным (Платон, Ксенофонт, Плутарх).

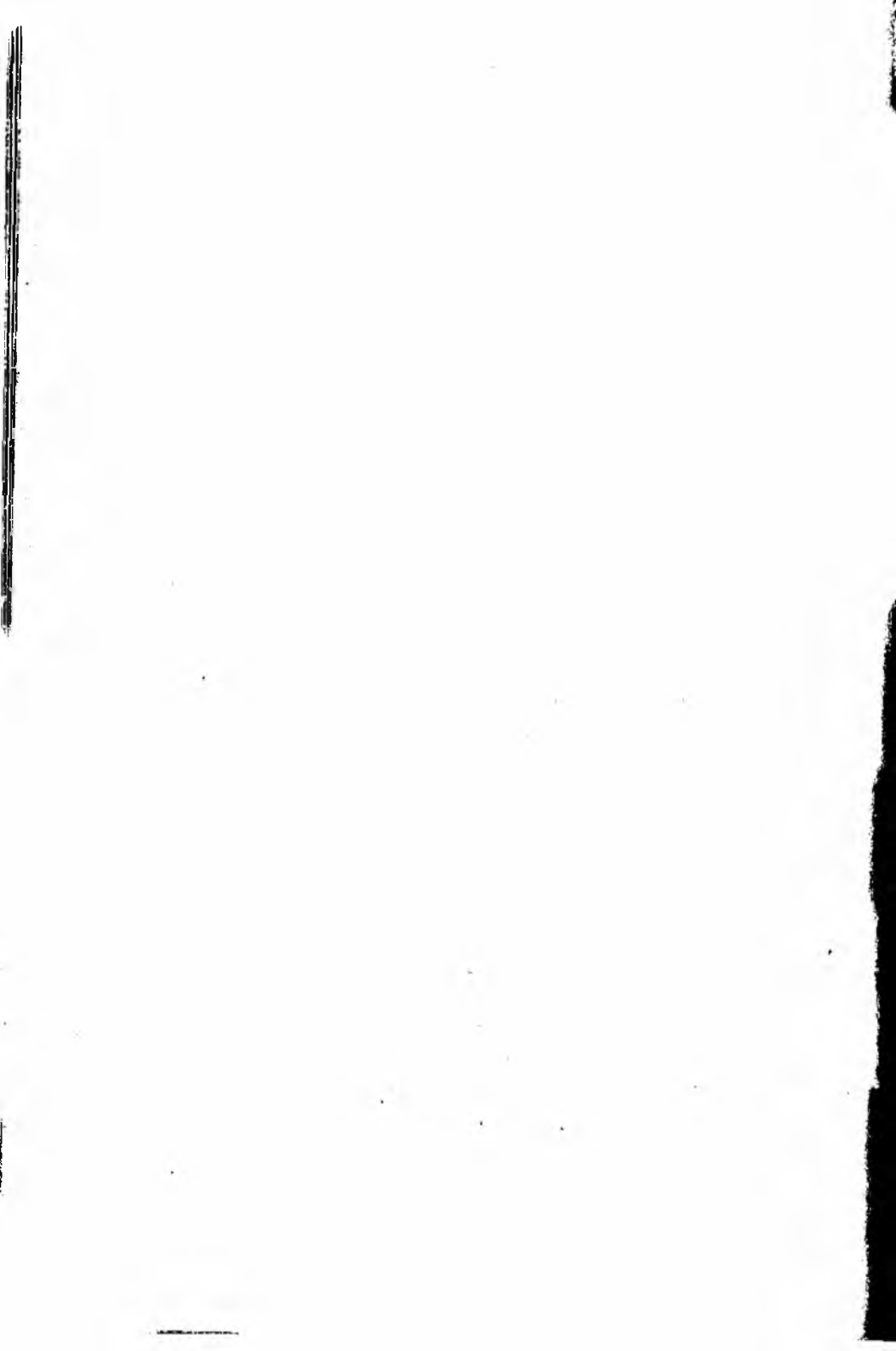
3. В III и еще более в IV в. христианство становится синкретическим, проникается языческими элементами, впитывает в себя старинные верования и мифологические представления, принимает старинные народные празднества, обряды (особенно яркий пример — появление в христианских верованиях образа милосердной великой заступницы за грешников — богд-матери — из культов Исиды и Кибелы).





*Часть      вторая*





**РИМ И ПОЯВЛЕНИЕ НОВОЙ РЕЛИГИИ****1. Римляне в империи II в. н. э.**

В первой части моего исследования мне приходилось рассматривать, с одной стороны, жизнь и мысль римского общества I в. н. э., с другой — жизнь и мысль предшественников христианства восточной части империи, как одновременные параллельные явления, представители которых соприкасались между собой лишь внешним образом. Иудейский мессианизм мог затронуть внимание римлян только как политически опасное для империи движение, но не как идейное направление. Рим относился свысока к идеологии инсургентов, охваченных «религиозным предрассудком» (*superstitio*).

Иначе обстоит дело во II в. н. э. Римляне II века уже не такие, как римляне I века. Старинные родовитые семьи, заполнявшие сенат и занимавшие высшие должности, вымерли или погибли от гражданских войн и от деспотизма Юлиев-Клавдиев. Вместо прежнего нобилитета на государственной службе в администрации^ сенате и даже во главе империи находились римские граждане более скромного происхождения — представители италийских муниципий, потомки колонистов, родившиеся в провинциях, главным образом в Галлии, Испании, Африке. Столица сохраняла притягательную силу для людей, делавших карьеру, стремившихся к приобретению богатства, искавших блестящей обстановки и развлечений, но потеряла влияние на умы. Новые римляне приносили другие понятия и вкусы, проявляли больше внимания к нуждам и интересам зажиточной части провинциального населения. Более того: Рим широко раскрывает ворота иноплеменникам и иноверцам, как по службе в управлении, так и в деле просвещения. Первое место в этом наплыве иноплеменников принадлежит греческой народности: замечательно в этом отношении выступление в конце I в. н. э. Эпиктета как преподавателя философии, Диона из Прусы, прозванного Христомом (Златоустом), как оратора. Несколько позже, уже в начале II в., наряду с греками выступают эллинизированные

египтяне, сирийцы и понтийцы (Валентин, Кердон, Маркион) в качестве преподавателей и писателей. Латинская литература дает еще несколько блестящих талантов в лице Ювенала, Тацита, Светония, но наряду с нею более распространенной, более влиятельной становится в империи литература греческая. Римское общество узнает свою собственную историю из 23 биографий, написанных Плутархом на греческом языке, в которых греки служили оригиналами, а римляне — только копиями греческих героев, полководцев, законодателей, ораторов. История важнейшего периода социальной и политической борьбы конца республики написана выдающимся историком Аппианом на греческом языке.

Греческий язык приобрел такое важное значение как способ литературного общения и как язык разговорный, что провозвестники новой веры нисколько не колебались именно на нем проповедовать свое учение. Как характерно, что первое послание апостола Павла озаглавлено не «Ad Romanos», а «Προς Ρημσλος».

Мне еще придется вернуться к вопросу о значении греческого языка для распространения христианства, в данную минуту я считаю важным только отметить факт большего сближения римской культуры с другими культурами. Это сближение дало себя знать при Антонинах и Северах в религиозной политике правительств в наклонности к синкретизму.

Так изменилась одна сторона — римляне. «народность наиболее выдающаяся по своей доблести во всем мире», по выражению Плиния Старшего. Но крупные изменения произошли также в среде того сектантства, из которого выросло христианство.

## 2. Раннее христианство

В I в. н. э. сектантское движение не выходило за пределы иудейской народности. Никто из сектантов не думал отречься от принадлежности к иудейству. Значительная часть их была увлечена воинственным мессианизмом и отдавалась активной борьбе с Римом, что повело не только к гибели партии zelотов, но болезненно отозвалось и на других сектах, более миролюбивых. Трудно представить себе, чтобы общегития эссенов в Иудее уцелели во время первого восстания 66—73 гг. Во всяком случае, они должны были исчезнуть из Палестины после третьего восстания 132—135 гг., когда Адриан приступил к насильственной романизации и эллинизации страны, удалив из нее иудейское население. Если в период смут не погибло сектантское движение вообще, то это свидетельствует как раз о силе, устойчивости и распространенности сектантских группировок в предшествующую пору. Как масса, в чисто количественном понятии, сектантство спаслось частью благодаря выселению

множества «верных», или «братьев», из Палестины и близлежащих стран, подвергшихся разгрому при подавлении восстаний, частью благодаря тому, что верования и обряды радикального сектантства были широко распространены в иудейской диаспоре.

В идеологии той и другой части сектантства, как у переселенцев, так и у оставшихся на прежних местах, под влиянием неудачи восстаний происходят существенные изменения. У тех, кто издали следил за событиями, совершавшимися в Палестине, при всем сочувствии борьбе против нечестивой силы язычества, слагалось убеждение в ошибочности пути, избранного мятежниками.

Иосиф Флавий говорит о появлении во время осады Иерусалима одного за другим двух предводителей — Иоанна из Гисхалы и Манаима, сына Иуды Галилеянина, которые провозглашают себя «царями», «помазанниками божьими». О таком же самозванстве упоминает евангелие от Марка (XIII, 5 и сл.), влагая в уста Иисуса Христа, предсказывающего ученикам своим предстоящие войны и другие тяжелые испытания, следующее предостережение: «Берегитесь, придут многие под моим именем и многих прельстят, не верьте им».

При сравнении образа Христа в «Посланиях апостола Павла» с образом гения-хранителя общины, каким он обрисован в произведении I в. н. э. Дидахе, заметна резкая разница. В верованиях сектантов I в. н. э. совершенно отсутствует трагический мотив, нет вовсе речи о страдании, смерти и воскресении; божественный учитель, или покровитель, призываемый в молитвах, не переживал мучений, не умирал и не воскресал, пребывая непрерывно в спокойном состоянии. Из этого сравнения совершенно ясно, что тезис о страдании, смерти и воскресении Христа, ставший потом главным догматом христианства, возник под влиянием тяжелых испытаний времен борьбы иудаизма с Римом. В представлении об Иисусе Христе как о реальной исторической личности и заключалось то новое, с чего началась проповедь христианства в собственном смысле слова.

В «Посланиях апостола Павла» нет иной хронологической даты для акта смерти и воскресения «спасителя», кроме ссылки на то, что апостол видел воскресшего Христа. Но автор «Посланий» не заботился об установлении исторической обстановки, определении времени и места появления Христа на земле: его занимал лишь вопрос о значении жертвы христовой для человечества, об искуплении Христом грехов уверовавших в него людей и даровании в силу этой жертвы бессмертия душам праведников. Страдания, смерть и воскресение Христа рассматриваются в «Посланиях» не только как раз совершившийся Мировой акт, но и как душевные переживания самих верующих, повторяемые

ими 119 раз данному образцу: верующие умирают с Христом, чтобы вместе с ним и воскреснуть.

Одновременно с таким абстрактным пониманием жертвы христовой появилось другое толкование: «спаситель» являлся в человеческом образе; кровавая жертва, принесенная им, была казнью через распятие, совершенной по требованию ослепленных ненавистью, не признавших его иудеев.

Эти два толкования жертвы христовой возникли независимо друг от друга (лишь полвека спустя они были соединены вместе в сборнике Нового завета). Общим в них было то, что они представляли «спасителя» пострадавшим, умершим и воскресшим, и то, что верование это вместе с темозначалоразрыв с иудейством, с узким понятием избранничества одного народа. То и другое толкования стали развиваться вне Палестины, среди язычества, на греко-римской почве.

«Апостол Павел» мотивирует свое обращение к язычникам тем, что они более восприимчивы к простой христовой вере, чем иудеи, скованные формалистическими предписаниями закона, но причина этой перемены лежит глубже — в отвержении старого предрассудка со стороны новаторов, в распространении идеи избранничества на все народы мира, на все народы Римской империи.

Вот где историк вправе поставить грань и начинать историю христианства в собственном смысле слова: здесь момент, когда новаторское сектантство осознало свое расхождение с консервативным иудейством, когда для посторонних стал ясен совершившийся разрыв с иудейством и они стали обозначать последователей новой веры именем «христиане». Развиваясь отныне на греко-римской почве, сектантство принимает другой облик, видоизменяется в своем внутреннем существе. Литературные произведения, теософские, поэтические, назидательные сочинения пишутся на греческом языке. Провозвестники новой веры подражают античным образцам, применяясь к понятиям и вкусам языческой публики. Автор, писавший под именем апостола Павла, непосредственно обращается к римлянам, коринфянам, эфесцам. Языческая и христианская литература имеет во II в. н. э. один общий круг читателей. Между Антонином Пием и Юстином, подавшим ему «Апологию», происходит как бы диалог. Цельс и Лукиан очень хорошо знакомы со «священными» книгами христиан, вступают с ними в оживленную полемику.

### 3. Вопросы хронологов

Отмеченные перемены в идеологии римлян, с одной стороны, надвинувшегося с Востока сектантства — с другой совершились не сразу, а постепенно, они растягиваются на весь II в. н. э., на

время правления Антонинов. Установить ход этого процесса легче для первой из двух сторон, для представителей античного греко-римского мировоззрения. В отношении дат жизни и деятельности Плутарха, Диона Хрисостома, Тацита, Апулея, Марка Аврелия сомневаться не приходится.

Гораздо труднее определить даты деятельности анонимных и псевдонимных авторов христианских произведений («апостолов» Павла, Петра, Иоанна, Иакова, Иуды, «евангелистов» Матфея, Марка, Луки, Иоанна, автора «Деяний апостольских»). Последующие редакторы Нового завета завещали нам догматическую конструкцию, в которой теософские, поэтические, назидательные произведения представлены в порядке прямо противоположном их действительному выходу в свет.

В своей книге «Возникновение христианской литературы» я старался восстановить тот порядок появления сочинений, заключающих в себе изложение христианского вероучения, который соответствует исторической действительности. Сопоставлением евангельского рассказа с двумя группами биографий Плутарха (изображением богочеловека в «Ромуле» и «Тесее» и характеристикой социального реформатора-страдальца в рассказе о братьях Гракхах и спартанских царях Агисе и Клеомене) я хотел показать, какой новый облик приобретает на греко-римской почве выросшее из иудейского сектантства христианство. В данной работе я предполагаю продолжать эти сопоставления. Для достижения этой цели необходимо принять синхронистическое изложение: нельзя отделять «Послания апостола Павла» от времени правления Адриана, деятельность Юстина — от религиозной политики Антонина Пия, составление евангелий — от времени Марка Аврелия, Цельса и Лукиана.



ПОЛОЖЕНИЕ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ  
ПРИ АНТОНИНАХ

1. Военное и экономическое положение империи

Время правления Антонинов называли «счастливым периодом» и «золотым веком» Римской империи. Такая оценка, — несомненно, преувеличение. Относительное благополучие империи имело место лишь до правления Марка Аврелия, вернее сказать, до середины II в. н. э. К тому же необходимо отметить, что понятия «счастливый период» и «золотой век», само собой разумеется, относятся только к рабовладельческой верхушке Римской империи. Одной из предпосылок некоторого подъема империи в начальный период правления Антонинов было стремление императоров найти поддержку провинциальной рабовладельческой знати не только в западной, но и в восточной половине империи.

Эта эпоха отличается от последующего времени тяжелых войн сравнительно выгодным международным положением. Главным враг Рима на Востоке — Парфянская держава переживала во II в. н. э. внутренние смуты и не представляла для империи той грозной опасности, которая возникла потом, в III в., когда образовалось сменившее парфянских Аршакидов государство персидских Сассанидов. На другой границе — северной, со стороны германских племен, в течение первых двух третей II в. (до 167 г.) не было крупных нападений.

В начале правления династии Антонинов в Британии, на Рейне, на Дунае, на Евфрате и Тигре были сделаны новые завоевания. Рим выдвигает в лице Траяна крупного полководца. Однако уже Адриан был вынужден отдать обратно Ассирию, Месопотамию и часть отнятых у парфян областей. Несмотря на это, внешнеполитическое могущество империи оставалось несокрушимым, а спокойствие на ее границах обеспеченным в течение всей первой половины века. Безопасности северной границы должен был служить римский оборонительный вал, строительство которого началось еще при том же императоре Траяне. Эти крепости, валы, рвы, засеки, каналы, дороги должны были защитить территорию рабовладельческой империи раз и навсегда от нападений «варваров», номадов и полуномадов.



Возведение защитных сооружений свидетельствовало об окончательном переходе Рима к обороне, что, однако, требовало наличия больших военных сил и затраты крупных денежных средств.

В конце I и начале II в. н. э. империя переживает известный экономический подъем.

Успехи земледелия, садоводства, виноделия, оливководства были особенно крупными на двух окраинах империи: на севере, между Рейном и Дунаем, где римские поселения земледельцев и садоводов представляли собой победу над экстенсивным хозяйством полукочевых племен лесного края Германии, и на юге, в Нумидии и Мавретании, где в результате разработки обширных степных пустошей создавались как бы новые цветущие оазисы. Эти завоевания были бы немыслимы без внутреннего развития хозяйства в империи. Они косвенно свидетельствуют о возрастании населения в империи. Иначе нельзя объяснить, откуда правительство могло бы вербовать солдат для увеличения своих армий, откуда землевладельцы во главе с императорами могли бы набирать массы поселенцев для обработки земель на окраинах империи.

В отличие от Юлиев-Клавдиев, при которых господствовало латифундиальное хозяйство, при Флавиях и Антонинах большее значение получает среднее землевладение. Рабский труд в сельском хозяйстве начал постепенно заменяться трудом колоннов. Реформы в этих двух направлениях интересны как с экономической, так и с юридической точки зрения. Они показывают максимум социальных достижений, дальше которых не способно было идти рабовладельческое общество античного мира.

Осуждение латифундиального хозяйства и признание непроизводительности рабского труда было высказано двумя писателями середины I в. н. э.: первое — Плинием Старшим, второе — Колумеллой. Плиний говорит: «Латифундии погубили Италию, а такясе провинции». Одним из вредных последствий господства латифундий было обеднение и сокращение среднего и мелкого землевладения. Чтобы не дать окончательно разориться обедневшим представителям этого населения, были созданы алиментарные учреждения, возникшие еще при Домициане, но развившиеся при Антонинах. Нам трудно сейчас судить, насколько широк был круг лиц, пользовавшихся помощью от государства; однако сомнительно, чтобы алиментарная система существенно подняла уровень хозяйству Италии.

## 2. Развитие колоната

Хотя первые упоминания о колонатах относятся еще к I в. до н. э., однако колонат в сельском хозяйстве Италии и провинций получает развитие только при Флавиях и Антонинах.

О колонатных отношениях мы узнаем больше всего из надписей, открытых начиная с 1883 г. в Тунисе (бывшая римская провинция Африка). Со времени покорения Карфагена эта провинция была, можно сказать, классической страной литифундий: большие имения пунийской знати, где применялся труд рабов, перешли без изменения в обладание римских нобилей; римляне принесли в покоренный край свою систему передачи сбора податей и взыскания повинностей на откуп компаниям ростовщиков. То и другое, — рабовладельческое хозяйство и система откупов, — столь характерные для времени разгара завоеваний конца республиканского периода, оказались невыгодными для государства и для самих посессоров. Слишком большая часть дохода оставалась в руках откупщиков, слишком непродуцителен был рабский труд.

В императорский период наступают перемены как в управлении провинциями, так и в системе эксплуатации их населения. Крупные латифундии начинают дробиться на мелкие участки. Плиний Старший упоминает, что «половина провинции Африки принадлежала шести посессорам, когда их казнил принцепс Нерон» (Plin., Nat. hist., XVIII, 35). Известно, что часть владений тех, кто погиб в опале, переходила к императору и он, очевидно, становился с этой поры крупнейшим собственником в этой провинции. При этом императорские владения непрерывно возрастали, так как в руки принцепсов переходили также обширные лесные и степные пустоши, отнимаемые у местных кочевых племен.

Хотя Африка считалась сенатской провинцией, но фактическим правителем, законодателем и администратором становился здесь обладатель крупнейшего во всей империи африканского патримония.

Обширные сальтусы (saltus, или praedia), как назывались императорские имения, были изъяты из подчинения городам, составлявшим единицы провинциального управления. Сальтусы были объединены в большие округа (tractus), подчиненные императорским прокураторам: для взыскания оброков и повинностей, правда, сохранилась прежняя практика откупов, но денежные дельцы стали на положение кондукторов, т. е. подрядчиков, зависевших от прокураторов. Так вступила в силу новая императорская бюрократия, которая должна была, по мысли правителей, обеспечить большую правильность в поступлении доходов, большие выгоды от хозяйственного оборота.

Наряду с этой административной реформой происходила другая, рассчитанная на интенсификацию хозяйства и состоявшая в изменении системы эксплуатации земледельцев. Мы не знаем хода развития реформы: источники II в. н. э. дают только картину ее завершения, ее результаты. Сущность реформы

состояла в раздроблении больших латифундий на мелкие хозяйства; вместо обработки земли группами живших в эргастулах рабов вводится труд полусамостоятельных крестьян, посаженных на землю рабов и колонов.

Причины этого явления были совершенно ясны: это — отмеченная агрономами непроизводительность труда рабов, не заинтересованных в подъеме хозяйства; далее, это — сокращение рынка рабов, уменьшение их численности; работающих на земле необходимо было шадить и беречь, в то же время надо было возбудить у них интерес к обработке земли. Этим объясняется появление *servi casati* (от *casa* — хижина) — рабов, которым выдавался участок земли, дом и инвентарь для работы. Однако таких обращаемых к оседлости рабов далеко не хватало при разработке огромных земельных пространств, занятых латифундиями, в особенности для поднятия нови, для императорских сальтусов. Здесь необходимо было обращаться к труду свободных людей; есть основание думать, что императоры стали привлекать в свои провинциальные владения переселенцев из числа бедных, безземельных сельских жителей Италии. В африканских надписях они носят название «колоны», что тогда означало полусвободных земледельцев.

Весьма своеобразно правовое положение, которое создавалось для колонов. Они не похожи на представителей старинного сельского плебса (*plebs rustica*), совершенно независимых, полных собственников своей земли, не похожи также и на ветеранов конца республиканского периода. Колоны — вечные и наследственные арендаторы выданных им участков. Они лично свободны, но фактически прикреплены к земле, поскольку связаны обязательствами ежегодных взносов и исполнения повинностей, поскольку подчинены контролю кондукторов, наблюдающих за правильным поступлением налогов с имения.

В области латинской речи устройство колонов регулируется посредством особых *leges*, т. е. уставов, проводимых через высшие законодательные инстанции империи. В африканских надписях упоминаются *lex Manciana* (возможно, относившийся ко времени Веспасиана) и *lex Hadriana*. В высшей степени замечательно, что *lex Manciana* был выгравирован на плитах алтаря, стоявшего в центре имения: повидимому, права и обязанности колонов были поставлены под охрану богов и под угрозу; их гнева в случае нарушения.

В самом тексте закона интересно определение права колонов на владение выданным ему для обработки участком земли. Это право выражено в словах: «*jus possidendi, fruendi, hereditique suo relinquendi* (право владения, пользования и передачи наследнику)». Слова эти напоминают формулу владельческого

права, установленную для посессоров в законе 111 г. до н. э., составляющего основу законодательства о частной собственности: *habere, possidere, uti, frui*.

Необходимо отметить еще одну черту в условиях права, на основании которого живут колонны. В надписи времени императора Коммода, найденной на месте большого имения, называвшегося *saltus Burgunitanus*, колонны жалуются на притеснение кондукторов, на угнетение неправильным взысканием повинностей. Жалоба обращена к высшей власти; из факта подачи ее можно вывести заключение, что по данному колоннам закону они имели право апелляции — то самое, какое у свободных граждан и в республиканские времена было «обращением к народу», а теперь стало обращением к принцепсу как высшей инстанции в государстве.

В основе колоната лежали чисто утилитарные соображения: надо было во что бы то ни стало догнать и вернуть ускользающую рабочую силу. Все дело в том, чтобы найти взамен голого насилия более гибкие и практичные способы использования человеческого труда.

Однако, признавая положительный характер мероприятий, проведенных правительством Антонинов, мы не должны преувеличивать их значения. Прежде всего эти меры в смысле обеспечения благосостояния трудящихся на земле надо признать незаконченными, недоделанными; колон является мельчайшей единицей в большой системе императорской бюрократии, в сущности, изолированным от всего остального гражданского мира; несмотря на громкозвучные юридические формулы, он фактически не имеет самостоятельности и целиком зависит от кондуктора. Долговые обязательства прикрепляют его к месту и открывают простор угнетению его новыми произвольными поборами; право жалобы становится иллюзорным, так как колон не может рассчитывать на поддержку со стороны прокуратора и так как у него нет ходатаев для защиты его прав перед высшей центральной инстанцией — императорской канцелярией.

### 3. Перемены в политическом строе империи

Правление четырех преемников Августа — Тиберия, Калигулы, Клавдия и Нерона — воспринималось современниками как господство деспотизма. Симпатии общества были на стороне жертв императорского террора, времена и порядки республики вспоминались как эпоха славы, доблести римских граждан, как время преобладания закона и чести. Эти политические идеалы, обращение к традициям прошлого развивались в сочинениях I в. н. э. — в «Истории Рима» Кремуция Корда, в поэме Лукана «Фарсалия», — произведениях, враждебных цезаризму.

Настроения подобного рода, таившиеся в среде сенатской аристократии, отвечали известным фактам действительности: магнаты сенаторского сословия располагали огромными земельными владениями, населенными большим количеством клиентов и рабов, и в своей совокупности имели перевес над принцепсами, как земле- и рабовладельцами.

Террор императоров династии Юлиев-Клавдиев имел своей экономической основой борьбу за землю и денежные богатства, процессы по доносам кончались конфискациями в пользу фиска и патримония. Вышеприведенная фраза Плиния о казни шести посессоров в Африке отмечает один из решительных моментов этой борьбы.

Результатами такого перемещения богатств воспользовались Флавии и Антонины. Теперь императоры своими богатствами намного превосходили наиболее крупных посессоров и фенаторов империи. Соответственно возрос их политический авторитет. Императоры II в., Антонины, при всей скромности своего придворного быта, — могущественные монархи; растет, ширится и множится императорская бюрократия, сенат из соправителя принцепса превращается в орган администрации. Изменяется характер политического мышления, а вследствие этого меняются стиль, метафоры, терминология политических трактатов. Республиканским традициям, на которых прежде воспитывалось красноречие, нет более места. Тацит жалуется на то, что теперь свобода слова ограничена областью судебного красноречия; о просторе, которым пользовались ораторы времени Цицерона и Варрона, нечего и думать.

С неподражаемым мастерством рисует Тацит (в «Диалоге об ораторах») придворного льстеца в лице Куриатия Матерна, который объявляет ораторское искусство упрядненным при нынешнем государственном порядке. Свое рассуждение этот ревностный поклонник монархии строит на противопоставлении разнузданности общественной жизни времен республики установлению господства добрых нравов при неограниченной власти. «Как у народов, пользующихся крепким здоровьем, нечего делать медицинскому искусству и его представителям, так и в нынешней благоустроенной империи излишни громкозвучные речи и ораторы». «Какая нужда в пространных речах, произносимых в сенате, когда все благонамеренные тотчас же оказываются в согласии? К чему теперь частые народные собрания, когда государственные дела обсуждают не невежды и многочисленная толпа, а мудрейший и один? Зачем предпринимать по своей охоте обвинения, когда преступления так редки и так незначительны? Какой смысл имеют эти исполненные ненависти, защитительные речи, когда милосердие р'азбирающего дело государя идет на встречу находящемуся в опасности?».

Ярко сказывается перемена политических взглядов в новой титулатуре. Плиний Младший, легат Вифинии, в переписке с Траяном приветствует императора не иначе, как *domino* (господин). Траян очень любит, чтобы все жители империи достойным образом праздновали ежегодно день его вступления во власть, и Плиний старается удовлетворить самолюбие монарха подробным отчетом о праздничных днях.

Дело, однако, не заканчивается церемониями и высокопарными приветствиями. Власть императоров — это настоящая неограниченная власть, которая видит в жителях империи подданных, лишенных всякой самостоятельности. В этом отношении очень характерна переписка Плиния с Траяном по вопросу об устройстве в Никомедии, столице Вифинии, пожарной команды из жителей города. Плиний Младший в качестве легата провинции очень обеспокоен опустошительным действием пожаров в большом городе, крупном торговом центре, и просит удовлетворить желание жителей создать свою пожарную команду.

В своем ответе император, вернее то отделение его канцелярии, которое ведало делами о коллегиях, не придавая особого значения главному мотиву просьбы, сосредоточивает все внимание на формальной стороне дела — на утверждении коллегии; легату отказывают с напоминанием, что в провинции было уже много неприятностей от подобных политических группировок (*factiones*); по мнению императора, коллегии опасны тем, что собирающиеся в подобного рода союзы жители стремятся превратить их в гетерии (*Societas* — товарищества), где занимаются посторонними делами, сходятся на собрания, чтобы вести политические споры и т. п. Поэтому не надо допускать образования коллегии для тушения пожаров; легату рекомендуется применять в деле борьбы с огнем когорты воинов — послушную силу, находящуюся в полном распоряжении главы провинциальной администрации. Запрещение подобных коллегий свидетельствует в первую очередь, что установление неограниченной власти предполагало вместе с развитием бюрократии уничтожение самостоятельности отдельных членов общества.

#### 4. Перемены в идеологической жизни II в. н. э.

Античный мир Греции и Рима выработал очень тонкие и сложные формы политического быта, замечательные политические теории, блестящие образцы политического красноречия. Достаточно напомнить жизнь Афин V в. до н. э., Рима II и I вв. до н. э., теоретические рассуждения Аристотеля, Полибия, имена ораторов — Перикла, Лисия, Демосфена, Цицерона, Катона.

Все эти теории в конце античности приходят в упадок, забываются, уступают место новым взглядам и мыслям. В III и II вв.

до н. э. в эллинистических государствах, в I и II вв. н. э. в Римской империи исчезают народные собрания, превращаются выборы на политические должности, запрещаются политические дебаты. Водворяется неограниченная власть, которая присваивает себе божественный авторитет на земле. Иллюстрацией к такому пониманию высшей власти может служить тот факт, что эллинистических царей называли «спаситель», «благодетель», «явленный бог».

Для характеристики стилия языка писателей начинающегося периода неограниченной монархии можно напомнить «Панегирик Траяну» Плиния (100 г. н.э.), речи Диона Хрисостома (начало II в. н. э.) и главу 13 «Послания к римлянам» апостола Павла (около 130 г. н.э.), начинающуюся словами: «Всякая душа да будет покорна власти».

Не входя в объяснение причин данной политической перемены, укажу только, что явление это не стоит одиноко в культурной истории античного мира. Такова же была судьба и других великих достижений греко-римской культуры, которые были забыты в последние века античности:

1) Вот перед нами созданное стоической философией понятие естественного права, т. е. равенства всех людей от природы, независимо от их происхождения. Это учение не получило практического применения и подверглось забвению вплоть до возрождения своего в политических теориях европейского общества XVII и XVIII вв.

2) В III в. до н. э. Аристарх, уроженец о-ва Самоса, впервые выдвинул гелиоцентрическую теорию. Это воззрение не удержалось в астрономической науке, старый геоцентризм оттолкнул смелое новаторство и во II в. н. э. был закреплен математическими вычислениями Птолемея, сочинение которого, прославленное арабами под именем «Альмагеста», сохранило жизнь геоцентрическому предрассудку вплоть до времен Коперника — Кеплера — Джордано Бруно.

3) В V в. до н. э. Демокрит, в III в. до н. э. Эпикур, в I в. до н. э. Лукреций создали основы материалистического мировоззрения: мир существует и развивается без вмешательства богов, «*opera sine divom*», как говорит Лукреций («*De rerum natura*», I, 158): «душа неотделима от тела, она есть выражение органической жизни тела и со смертью исчезает; нет никакой загробной жизни».

Против этого мировоззрения поднимаются идеализм, богоискательство и мистицизм. В греческом мире на эту дорогу поворачивают Посидоний (конец II в. до н. э.), в римском — Вергилий (конец I в. до н. э.), в иудейском — Филон, находящийся под влиянием платонизма (первая половина I в. н.э.). В работах этих писателей философия начинает сближаться с теологией. Переход

совершается не сразу, а постепенно, проходя несколько этапов. В I в. н. э. в мировоззрении господствующего класса римского общества перевес принадлежит материализму, как мы видели это на примере сочинений Валерия Максима, Веллея Патеркула и Плиния Старшего; Сенека представляет направление, пока еще не завоевавшее популярности.

Иная картина наблюдается во II в. н. э. Тут только Ювенал и Лукиан — открытые и решительные отрицатели унаследованной от старины мифологии и теософии. Рядом с ними большинство писателей, примыкающих к стоицизму, неоплатонизму и неопифагорейству, так или иначе ищут примирения с религией. Плутарх старается отыскать мудрость в изречениях старинных греческих оракулов, предлагает углубиться в теософию, лежащую в основе египетского культа Исиды и Осириса. Император Адриан открывает эру синкретизма, собирая в своей тибуринской вилле архитектурные образцы различных провинциальных культов империи. Апулей погружается в таинства магии.

К этому движению, охватывающему языческий мир, присоединяется возникающее христианство со своей теософией монотеизма, учением о посредничестве «сына божья» на земле, о бессмертии души и загробном возмездии.

Как в греко-римских, так и в христианских теориях сначала преобладает рационализм, обращение к разуму, потом все большие просторы открываются элементам чудесного, сверхъестественного... вере в волшебство, заклинание духов и т. п. Таков был переход от Плутарха к Апулею, а в христианстве — от гностиков Валентина и Маркиона к евангелистам.

Интерес к религиозным вопросам, развитие богоискательства и мистицизма шли параллельно с упадком политической жизни. Исчезновение политики как предмета общественного обсуждения оказывало двойное действие на умы. С одной стороны, запрет участия в политической жизни для многих слоев общества принудительно навязывал досуг, открывая простор религии, теософии и обрядовой практике. С другой стороны, исчезновение активной политической борьбы означало для покорных подданных перенесение всех упований об улучшении материальной жизни на всемогущего монарха как земное провидение; а это было признанием ничтожества, беспомощности отдельной человеческой личности — опять мотив для увлечения религией.

Оскудение круга интересов, падение художественного вкуса у читающей публики — вот о чем мы узнаем из сатир Ювенала: он жалуется на упадок драматического искусства; какая вульгарность, какая скука и пошлость звучат в трагедиях и комедиях, декламация которых занимает целые вечера и сопровождается раскатистыми возгласами многочисленных посетителей пуб-



личных чтений! Но причина этого упадка не только в бездарности авторов, а и в исчезновении интереса к сюжетам, унаследованным от классической старины и не находящим себе никакой замены в современности. Ювеналу самому надоели избитые темы, кажутся смешными «герои», которые крадут золотую шкуру (намек на поход Аргонавтов), ужасы пещеры Вулкана, волшебные копыта, которые и ранят и исцеляют рану, и тому подобные мифологические побасенки. Из признаний Ювенала можно сделать вывод, что поэтическое творчество к этому времени исчерпало себя, что старые эстетические принципы художественной литературы перестали отвечать на запросы современной жизни.

Замирание политической жизни и обеднение литературы содействовали распространению религии, которая зовет в какой-то иной воображаемый мир, обещает сверхъестественное исцеление от зла и бедствий, угнетающих людей в земной жизни.

Мы не имеем документальных данных для суждения о религиозных понятиях и настроениях широких народных масс. Но зато очень красноречивы факты распространения в центре и на западе империи в греко-римской среде восточных, египетских, сирийских и малоазийских культов Исиды — Осириса, Кибелы — Аттиса, Астарты — Адониса; их притягательная сила состояла в почитании двух божеств, которые потом заняли господствующее положение в христианстве: любвеобильного покровительницы людей, богоматери, и бога-страдальца, умирающего и воскресающего, своим воскресением дарующего людям избавление от горестей и печалей, вечное блаженство в будущей загробной жизни.

Успех этих экзотических для Греции и Рима культов среди широких народных масс побудил Плутарха написать теософский очерк «Об Исиде и Осирисе». Плутарх пишет, однако, не в популярном стиле, обращается не к народу, а к образованным читателям.

Здесь перед нами наглядный пример взаимодействия между народными верованиями и литературной обработкой религиозных сюжетов, пример поучительный не только для языческой, но и для последующей христианской теологии. Толчок, можно сказать стихийный, исходит от народных масс, от смутных, но глубоко волнующих переживаний, чаяний, гаданий, молитв простых, необразованных людей, от мистерий, печальных и радостных, от символических действий, на которых лежит печать далекой старины.

Плутарх, выросший в традициях античности, пораженный могучей драматической силой этих внеэллинических и более старинных, чем эллинизма, мистерий, делает попытку дать им философское истолкование, оформить их в цельное мировоззрение.

В сочинении Плутарха намечены черты начинающегося

в высших слоях греко-римского общества увлечения восточными религиями и углубления в родную старину с целью отыскания какой-то «высшей» мудрости в изучении археологических памятников, вещественных и словесных, храмов, алтарей, могил, изречений оракулов.

Одним из характерных явлений могут служить путешествия, в которых археологический интерес соединяется с благочестивым усердием. Начало подобным путешествиям положил Адриан, объехавший чуть ли не все провинции империи; в этих, нередко пешеходных, передвижениях, среди забот административного характера, контроля местного управления, уделяется много внимания таким памятникам, как могилы героев, сражавшихся под древним Илионом (или Троей, а троянцы считались предками римлян), или гаданию у статуи Мемнона в Египте, в которой предполагалась заключенной какая-то таинственная сила.

Соединению археологических изысканий с благочестивой целью описания святых мест служат сочинения Павсания, выходявшие в свет в 60—70-х годах II в. под общим заглавием Περὶ Ἰστῶν («Описание») и распадавшиеся на 10 книг с названиями Ἄτακα, Κορινθία, Ἀχαΐα и др.—целая энциклопедия исторических, мифологических, художественно-археологических фактов.

Вернемся к Плутарху и отметим одну своеобразную черту его мировоззрения. Он изображает богов, появившихся на земле в человеческом образе и вознесшихся затем на небо. В вышеупомянутом теософском трактате «Об Исида и Осирисе» он изображает древних царей Египта возведенными в понятия верующих на степень мировых сил, спасителей и покровителей рода человеческого: Исида и Осирис единожды жили, умерли и воскресли, и в то же время они существуют вне пространства и времени, они всегда были и всегда будут жить как великие мировые начала. Плутарх изображает четырех «героев», полубогов, с которых начинаются его Βιοὶ ἰσθῶναι греческой и римской истории: Тесея — Ромула, Ликурга — Нумы Помпилия. Жизнеописания начинаются с таинственного рождения, сношений с богами и переходят в характеристику исторических деятелей, основателей государства, законодателей.

Отличие трактата о египетских богах от этих четырех биографий в том, что там люди становятся богами, а здесь божества становятся людьми. Но в том и другом случае теософская мысль работает в одном определенном направлении: концепцию, воспроизводимую Плутархом, можно назвать историзацией божества, попыткой представить божество в человеческом образе, связать божество с определенным временем, местом и народной средой.

Движение религиозной мысли, происходившее в среде образованного античного общества, отразилось и на христианство, когда последнее отделилось от иудейства и вступило на греко-римскую почву. У сектантов I в. н. э. Иисус почитался в молитвах и таинствах как всеобщий гений-хранитель. Во II в. появляется наряду с этим новое представление о том, что Иисус был Христос, воплотился в человеческом образе, пострадал в Иерусалиме смертью через распятие, воскрес и вознесся на небо. Так началась историзация божества, возникла основная тема последующей евангельской биографии Иисуса Христа, аналогичной «Сравнительным жизнеописаниям» Плутарха.

Можно отметить еще одну аналогию в религиозных исканиях греко-римских и христианских авторов середины II в. н. э. Одновременно с описанием достопримечательных памятников и святынь Греции, составленным Павсанием, совершал свой проезд Палестины, страны, которая была будто бы ознаменована деятельностью «спасителя», Гегесипп, автор утраченного труда по истории церкви, появившегося в 70-х годах II в. н. э.



**ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ВЗГЛЯДЫ  
ГОСПОДСТВУЮЩЕГО КЛАССА РИМСКОЙ ИМПЕРИИ  
НАЧАЛА II в. н. э.**

**1. Траян и его современники**

Время правления Траяна (98—117) представляет важный этап политического развития Римской империи. Его современниками и по большей части сотрудниками были выдающиеся деятели в области философии, историографии, ораторского искусства и художественной литературы, запечатлевшие своими сочинениями яркий момент в развитии античной греко-римской культуры. Назову их в хронологическом порядке: Дион из Прусы, в Вифинии, прозванный за свое красноречие Хрисостомом — Златоустом (40—113 гг.), Плутарх из Херонеи в Беотии (46—126 гг.), Тацит из Интерамны в Северной Италии (55—120 гг.), Эпиктет из Гиераполя в Малой Азии (60—140 гг.), Плиний Младший из италийского города Комы (61—113 гг.), Ювенал из Аквини (67—140 гг.), Светоний (70—140 гг.).

Их деятельность развернулась в течение трех десятилетий — от 90 до 120 г. н. э.; к этому тридцатилетию принадлежат такие произведения, ставшие достоянием всемирной литературы, как «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, «Анналы» Тацита, «Сатиры» Ювенала. Это направление следует отделить от мировоззрения предшествующего периода раннего принципата. У большинства из них уже нет никакого остатка симпатий к республике, к самостоятельности народа: все упования возлагаются на монарха — воплощение власти, закона и порядка (его новое обозначение — *dominus*, что можно перевести терминами «господин», «владыка», «властелин»). У них нет и безрелигиозности, склонности к эпикуреизму, характерных для высшей римской знати I в. н. э. Деятели культуры нового времени так или иначе примыкают к стоицизму в его позднейшей форме, склоняющемуся к религии разума. Они ставят себе целью просвещение умов, моральную реформу общества. В этом отношении мысли, высказанные талантливыми представителями тридцатилетия 90—120 гг., служат программой для всего II в. н. э. Эпиктет находит себе прямого продолжателя в лице Марка Аврелия (120—180 гг.).

Моральная реформа, предлагаемая идеологами империи II в. н. э., индивидуалистична и аристократична. Проповедь ее обращена к высшим слоям общества, материально обеспеченным и привилегированным. Она выдвигает идеал самоусовершенствования личности без изменения общественного строя.

Здесь передовые умы рабовладельческого общества, осознав его несостоятельность, высказали осуждение и, более того, выставили новый социальный принцип: равенство людей от природы — «естественное право» (*jus naturale* — перевод греческого термина *φύσει νόμος*). Но дальше они не двинулись. Они не могли и не хотели перейти к практическому осуществлению провозглашенного принципа, к отмене рабства, будучи связаны классовыми интересами и предрассудками, в которых родились и выросли. «Естественное право» осталось эффектной декларацией без реальных последствий и служит теперь нам, изучающим историю античной культуры, лишь свидетельством работы его создателей.

Передовые умы господствующего класса греко-римского общества II в. н. э. желали сохранения существующего строя. Это становится особенно ясно при анализе обстановки общественной жизни того времени. По своей наглядности для нас неопределимы некоторые страницы «Историй» и «Анналов» Тацита. Особенно любопытна социальная характеристика различных слоев римского общества, которую дает этот античный историк, один из представителей группы современников Траяна.

## 2. Разделение римского общества по Тациту

В своей первой исторической работе «*Historiae*» Тацит начинает рассказ с изображения политического кризиса, наступившего в Риме после гибели Нерона в 68 г. В столице было получено известие об избрании западными легионами нового принцепса (Гальбы). Тацит рисует настроения социальных групп населения Рима в строго иерархическом порядке, давая каждой из них свою оценку.

«Сенаторы (*patres*) были исполнены радости ввиду возвращения свободы сенату, тем более, что принцепс был новичком и притом отсутствовал; наиболее выдающиеся из всадников (*primores equitum*) разделяли радость сенаторов; надеждой на лучшее будущее одушевлена была неиспорченная часть народа (*pars populi Integra*), примыкавшая к знатым домам (*maгnіs domibus addita*), а также клиенты и вольноотпущенники опальных и изгнанных (т. е. жертв нероновой тирании), тогда как грязная чернь (*plebs sordida*), избалованная цирков театрами, и самые негодные из рабов, а также те, кто растратил имущество

в вороновом позоре, впали в уныние и ловили всякие смутные слухи» (I, 4).

В этом отрывке ценно каждое слово, как будто мы читаем гравированную на памятнике терминологию социальной мысли античности. Для Тацита нет более «народа» в смысле совокупности полноправных, гордых своей самостоятельностью граждан; масса столичных жителей разбита на две группы — «чистую» и «грязную», старинное слово «плебс» стало бранным в устах людей, вращающихся в правительственных кругах; но и комплимент «неиспорченности» присуждается только тем жителям Рима, которые примыкают к знатным аристократическим домам, служат магнатам и находятся в зависимости от них.

Посмел бы какой-нибудь писатель или оратор так говорить о римском народе во времена Гракхов или Мария! Но тогда в Риме были большие народные собрания, комиции и конции, была хотя бы видимость политической свободы, а теперь утвердился неограниченный монархизм; «народ безмолвствовал».

У Тацита нет ни уважения, ни сочувствия к плебейству. В его глазах «чернь» как будто бы всегда виновата, а в данный момент ей ставится в укор развращенность зрелищами, которыми ее избаловал тиран и злодей Нерон, причем просвещенный и добродетельный автор забывает, что теми же подачками и зрелищами кормит толпу и боготворимый им властитель Траян.

Приведенное суждение Тацита принадлежит концу I в. н. э.; его высокомерное отношение к народу как неосмысленной массе, его уверенность в том, что средние и низшие слои населения должны служить интересам и воле высших, остались основой правительственной политики на все последующее время империи: под тезисами и формулами Тацита могли бы подписаться и Марк Аврелий, и Диоклетиан, и Юлиан.

### 3. Разделение общества согласно Евангелию

Между тем как общественный строй в «царстве кесаря» (**regnum caesaris**) **Маффо** изменялся в течение трех столетий, созревала и нарастала оппозиция, чуждая владычеству кесаря, называвшая себя «царством божьим» (**regnum dei**). Ее успех был обеспечен тем обстоятельством, что проповедь эта обращалась к иным слоям населения, чем те, на которые опирались императоры, тем, что она была чужда аристократизму, присущему просвещенным деятелям имперской политики.

Каковы были социальные идеи руководителей раннего христианства, как представляли они себе разделение общества, какую моральную оценку давали они каждой из социальных групп, видно из сцены, нарисованной в третьей главе евангелия от Луки.

На призыв Иоанна Крестителя к покаянию не дают отклика высокомерные саддукеи и фарисеи; к проповеднику в пустыню идут люди с простым сердцем: воины и мытари; верой в силу совершаемого ими крещения проникается народ (Хаос) •

Сравнение данной социальной картины с вышеприведенным отрывком из Тацита напрашивается само собой. Там и здесь социальные группировки проходят перед нами в том же иерархическом порядке, но с совершенно различной характеристикой их морального достоинства и с неодинаковым вниманием к ним со стороны изображающих эти сцены авторов. Фарисеи, эта группировка иудейской аристократии, соответствует высшим сословиям у Тацита, *patres* и *primores equitum*, которых он выставляет на первый план как блеск и славу государства; в Евангелии аристократия осуждена провозвестником новой религии, ей не будет места в приближающемся *regnum dei*; все упования возлагаются на средние и низшие слои населения, на тех, кто у Тацита назван *populi pars magnis domibus addita, clientes libertique*, а здесь — воинами и мытарями (в Евангелии «мытари» — условное обозначение людей невзрачных, лишенных почестей и привилегий, занятых профессиями, предоставленными вольноотпущенникам, мелких торговцев, менял, сборщиков налога). У Тацита этот сорт людей ценится лишь в меру их принадлежности и тяготения к аристократическим домам, здесь «мытари» выступают самостоятельно и предпочтены аристократии фарисеев.

Наконец, в Евангелии нет противоположения неиспорченной части народа (*pars populi inlegra*) грязной черни (*plebs sordida*), нет прозрения к толпе, для всей народной массы существует одно обозначение — Хаос, соответствующее латинскому *populus*.

Мне придется еще подробнее говорить о социальных понятиях, установившихся в христианской церкви. Здесь приведена эта сцена из Нового завета с одной лишь целью — посредством контраста выделить как можно более ясно круги читателей и слушателей, к которым обращались писатели и ораторы времени Антонинов, отметить узость, ограниченность их просветительной программы.

#### **4. «Панегирик Траяну» Плиния Младшего как выражение взглядов высших слоев римского общества начала II в. н. э.**

Император Траян получил от сената прозвание «наилучшего» (*optimus* — эпитет, заимствованный из титулатуры верховного бога *Juppiter optimus maximus*). Евтропий в «*Breviarium historiae Romanae*» сохранил нам поговорку, повторяющуюся в приветствиях и пожеланиях каждому вновь вступающему

на престол императору: «Будь счастливее Августа, лучше Траяна». Этот император очень любил слушать речи о величии своей власти, о божественном ее характере, и его капризу готовы были угодить окружавшие его сановники, ораторы и писатели. Но преподносимые ему комплименты имеют теперь для историка большую цену, чем только мелочи придворного этикета. Они свидетельствуют о крупном политическом сдвиге, об упрочении в Риме неограниченной власти.

Дошедшее до нас под заглавием «Панегирик Траяну» произведение Плиния Младшего представляет собою яркий пример таких речей и писаний, которые льстили самолюбию принцепса Траяна и в то же время настроениям в среде высших слоев римского общества того времени. В основе «Панегирика Траяну» лежит речь, произнесенная Плинием в заседании сената 1 сентября 100 г. н. э. по случаю избрания Траяна консулом. Автор развил подробнее положения этой речи и прочитал ее в кругу своих друзей: если в заседании сената она длилась не более часа, то здесь, при чтении, она растянулась на три вечера. В этом расширенном виде, представляя собою как бы трактат о власти римского государя, она появилась в свет под заглавием «Panegyricus ad Traianum», данным ей по аналогии с «Πρωϊ-jurixos» Исократа, обращением афинского оратора начала IV в. до н. э. ко всему эллинскому миру.

Мы применяем сейчас слово «панегирик» как нарицательное для обозначения преувеличенной похвалы, воздаваемой какому-либо лицу. Но если мы придаем этому слову отрицательный оттенок, то в этом виноват сам Плиний, который своим сплошным, неудержимым славословием заставил нас забыть о первоначальном смысле и значении данного термина. πανηγυρισκος буквально значит «всенародная речь» и принадлежит к политическому быту греческих республик, где в качестве слушателей предполагались широкие массы гражданства. Перенесенный в Рим в эпоху упрочения неограниченной власти, термин этот производит впечатление искусственности, литературного риторического оборота. Плиний «Панегирик» произносился в обстановке, совершенно не похожей на старинную республиканскую обстановку — не в народном собрании (комиции и конции уже век тому назад прекратили свое существование), а в сенате, который в свою очередь утратил прежний суверенный характер, стал бюрократическим органом правительственной власти, полностью подчиненным монарху и лишь отдаленно напоминавшим учреждения старинного республиканского Рима.

Плиний произносит речь по случаю вступления принцепса Траяна в его третье консульство. Сан консула и роль сената в эпоху Траяна лишь названием напоминали старые республиканские учреждения Рима; это также была декорация, символ.



а не реальная политическая должность. Оратор ставит себе задачей прославить верность принцепса Траяна старинным законам и обычаям и в то же время возвеличить его власть, построенную на новой основе, на праве божественном. Отсюда двойственная терминология, проводимая им через весь «Панегирик»: с одной стороны, традиционные выражения *patres conscripti, consules, cives, libertas* (отцы сенаторы, консулы, граждане, свобода), *populus Romanus* (римский народ); с другой — новые, неслыханные дотопе в Риме — *aequata diis principis potestas, castus, sanctus princeps* (подобный богам по своему могуществу, непорочный, святой).

Начинается «Панегирик» молитвенным обращением к богам, которое оправдывается тем, что никакое начинание людей не могло бы быть правильным, предусмотрительным и счастливым без помощи и совета бессмертных богов и без молитвы к ним. «Молим тебя, Юпитер всеблагий, великий, тебя, некогда создателя, теперь хранителя нашего государства (*antea conditorem, nunc conservatorem imperii nostri*)».

Непосредственно за этим обращением к небесным силам оратор приветствует близкого к богам, ниспосланного свыше принцепса: «Какой дар богов (*munus deorum*) может быть более возвышенным и прекрасным, нежели чистый душой, святой в помыслах, наиболее подобный богам принцепс!». Далее он говорит: «Мы возвели в обычай славить божественность (*divinitatem*) нашего принцепса». Еще дальше изображается такая наглядная картина: «Когда весь народ, толпившийся около входа в храм, приветствовал тебя кликами, когда перед тобой раскрывались двери храма, можно было подумать, что он приветствует бога» (гл. 2).

Плиний называет Траяна Цезарем Августом — эти имена стали теперь титулом монарха; он приветствует императора как властителя над морями и землями, повелителя, предписывающего мир и войну, как принцепса, которому подобает равная с бессмертными богами власть. Она носит в глазах панегириста характер высшего морального авторитета. Траян — глава рода человеческого. Траян — «отец всех людей» (*publicus parens*) (гл. 57). Это обозначение тем более возвеличивает императора, что оно созвучно религиозной формуле, называющей Юпитера «родителем мира» (*parens mundi*.) (гл. 67).

Заключительный аккорд в этом обожествлении личности государя — предсказание Траяну предстоящего ему вознесения на небо: там уже находится обожествленный отец его (Нерва), если не среди самих звезд, то в непосредственной близости к ним (гл. 89).

Оратор как бы сознает новизну предпринятого им религиозного толкования власти императора, возведения его личности

в сонм богов. Ведь если за эллинистическими монархами Птолемеями и Антиохами так легко установились прозвания «Спасителя» (Ἐσθυτήρ), «Богоявленного» (Ἐπιταχπ-/;) и «Бога» (Θεός), благодаря тому, что они наследовали на Востоке фараонам и царям, считавшимся земными богами, то в Риме обожествлению государя прямо противоречила пятивековая суровая республиканская традиция, равнявшая хотя бы формально высших сановников с остальным гражданством. Притом Плиний воспитался на красноречии Цицерона и Варрона.— красноречии, которому обожествление носителей власти было совершенно чуждо. Он считает необходимым добавить, что власть императора, при всей своей безграничности, далека от деспотизма: «Не рабство наше, а свобода, благополучие наше основаны на нем, мы не кланяемся ему как какому-нибудь богу, ибо говорим мы не о тиране, а о принцепсе, не о господине, а об отце» (гл. 2). «Ты хорошо знаешь.— говорит он императору.— как различны по природе своей деспотизм и принципат... Ты исправляешь ошибки и пороки подвластных тебе людей не принуждением, а добрым примером» (гл. 45). «При таком принцепсе награды даются такие, как при свободе» (т. е. во времена республики).

Во внимание к исконным римским традициям Плиний усердно восхваляет республиканскую доблесть Траяна. «Нас всех ты считаешь равными и себя таким же равным всем другим. Ты выше других только тем, что лучше их» (гл. 21). В великую заслугу Траяну Плиний ставит его поведение в качестве консула, когда он, в противоположность тиранам Нерону и Домициану, пренебрежительно покинувшем должность консула через несколько дней после вступления в нее, добросовестно исполнял все обязанности, связанные с этим саном, в установленные законом дни всходил на ростру (открытую публичную трибуну), не считая это унижением своего достоинства.

В особенности «умиляется» Плиний зрелищем вступления Траяна в исполнение своих консульских обязанностей: «Император Цезарь Август, он же понтифик, стоял перед консулом (тем, которому он приходил на смену), а тот перед стоящим против него принцепсом сидел без смущения, без страха, как будто он давно привык к такому положению; мало того, он, сидя, произносил первые слова присяги, а император повторял эти слова выразительно и обрекал в них себя и всех своих на гнев богов, если сознательно когда-нибудь нарушит свою присягу» (гл. 64).

Разумеется, никакому придворному оратору в царстве Птолемеев или Селевкидов не приходилось прибегать к такого рода комплиентам, вспоминать с чувством благоговения об архонтах и эфорах древней Греции. Заметим, однако, что в Риме времен Траяна преклонение перед республиканской стариной носило

характер чисто риторический, удовлетворяя, видимо, вкусам литературно образованной публики. В конце концов, в признаниях Плиния — лишь новая лесть. Ведь он как бы говорил властелину: «Ты, всемогущий государь, не считаешь для себя унижительным отдавать дань старинным обрядам; в том, что ты не пренебрегаешь ими, сказывается истинное величие твоей, власти, твоей божественной воли».

Архаизмы в литературных оборотах «Панегирика» вполне отвечают консерватизму социальной программы этого документа.

## 5. Социальная программа «Панегирика» Плиния

Уверенность тона, характеризующая речь Плиния, объясняется тем, что он говорил в собрании представителей высшей аристократии римского общества, вполне ему сочувствовавшей. Мы вправе спросить, зачем людям этого общественного положения нужна была неограниченная монархия и какой они хотели ее видеть, каких действий с ее стороны они ожидали и добивались. «Панегирик» дает отчетливый ответ на эти вопросы, так как в нем, помимо пышных, торжественных фраз, есть очень ясные конкретные заявления, вскрывающие интересы господствующего класса римского общества.

«Панегирик» написан на тему, можно сказать, актуальную, на злобу дня. В 100 г., через четыре года после низвержения Домициана, в высших кругах римского общества не забыли еще волнений, вызванных террористическими мерами капризного деспота: вернувшиеся изгнанники и множество тех, кто так недавно дрожал от страха за свое имущество и самую жизнь, испытывали чувство избавления от смертельной опасности.

Ненависть к деспотизму Домициана соединялась с осуждением его неудачной внешней политики, которая привела к падению престижа Рима в глазах «варваров», к тому, что империя оказалась под угрозой их нашествия. Траян восхваляется Плинием как спаситель Рима от опасности: своей твердостью, своим военным искусством он обуздал дерзновенных «варваров» и опять заставил их уважать державный Рим.

Но еще гораздо больше того восхваляется Траян за его заслуги по восстановлению внутреннего порядка. Система доносов, на которой Домициан строил свое господство, которая служила моральному разложению общества, с приходом Траяна к власти исчезла точно чудом: «Вернулись опять верность друзьям, почтительность детей к родителям, послушание рабов (*reddita est amicis fides, liberis pietas, obsequium servis*)». На последнем пункте Плиний особенно настаивает: «Рабы снова боятся, слушаются и признают своих господ». Вспоминая, что Домициан поощрял доносы рабов на своих господ, Плиний

говорит: «Теперь уже рабы наши — не друзья принцепса, но мы сами его друзья, и отец отечества не думает, что он дороже для чужих слуг, чем для своих сограждан... Ты освободил всех нас от домашних обвинителей, призвав всех под общее знамя общественного блага, прекратил, если можно так сказать, войну рабов (*servile bellum*). Этим ты оказал им не меньшую услугу, чем господам: одним ты обеспечил безопасность, других сделал лучшими» (гл. 42).

Во всей литературе времен Римской империи нельзя найти более яркое и откровенное выражение социальных понятий рабовладельцев. Послушание рабов господам признается самым главным из устоев общества. Новый властелин Рима, отгнавший угрозу восстания рабов, представлялся совершившим великий гражданский подвиг под знаменем общественного блага.

Плиний одобряет экономическую политику Траяна, находя в ней мудрую предусмотрительность, равномерную заботу обо всех странах, входящих в состав империи, и щедрость в отношении римского народа. «Великое это дело, Цезарь, и совершенно в твоём духе: своим талантом расточать щедрость и как бы сближать страны самые отдаленные друг от друга, сокращать дальность расстояний, предупреждать несчастья, способствовать благотворной судьбе и всеми средствами добиваться, чтобы когда ты распределяешь паек, каждый из римского народа чувствовал в себе гражданина в большей мере, чем просто человека» (гл. 42).

Несколько неурожайных лет в Египте, главной житнице Италии, грозили создать большие затруднения в снабжении хлебом столицы империи. Эта опасность отчасти была устранена благодаря тому, что взамен Египта и на помощь ему были выдвинуты и вовлечены в общеимперский оборот другие хлебодородные страны, и в деле распределения продуктов первой необходимости было установлено равновесие между всеми частями империи.

Плиний изобразяет эти действия принцепса в виде актов земного провидения: властелин империи, перебрасывая продукты из одной страны в другую, борется со стихиями, устраняя если не бесплодие, то пагубные последствия бесплодия, привлекая если не плодородие, то блага плодородия.

В своем восхвалении экономической политики Траяна автор «Панегирика» не ограничивается только указанием на общеимперские мероприятия принцепса и говорит с полной откровенностью об удовлетворении интересов, нужд и желаний того класса, к которому сам принадлежит. Траяну воздается хвала за то, что он не притесняет старую родовую знать, что он восстановил почет, которым должна по праву пользоваться аристократия и который был поколеблен капризным деспотом Домицианом. Траяну ставится в заслугу, что он не удерживал

в распоряжении императорского домена конфискованные Домицианом у опальных поссессоров имения, а щедро раздавал их своим друзьям и приверженцам.

С большим подъемом говорит Плиний о двух финансовых мероприятиях, касающихся интересов рабовладельческого класса: об отмене обременительного налога на наследство и об отчислении государственных сумм на воспитание сирот итальянских земледельцев, оставшихся без средств к жизни. Мы знаем из надписей, что подобного рода выдачи на алиментарии начались еще при Домициане; Плиний об этом умалчивает, но, изображая Траяна инициатором филантропической меры, он объясняет нам вполне реальную цель, которую имел в виду император этой на вид великодушной ассигновкой — создание пятитысячной гвардии, которая должна была служить опорой власти монарха (гл. 26).

\* \* \*

«Панегирик» представляет собою, с одной стороны, доказательство устанавливающейся в Риме неограниченной власти, а с другой — социальную программу высшей рабовладельческой знати, которой сильная власть была нужна как защитница ее интересов. Создается впечатление, что новая династия оказалась у власти в результате определенного договора, в котором были выговорены условия, благоприятные для высших слоев рабовладельческой знати, сплоченной вокруг римского сената. С той и другой стороны требования были глубоко консервативны; неприкосновенными должны были остаться: единство империи при безусловной власти центра, ее неоспоримое могущество извне, а во внутренней политике — нерушимость рабовладельческой системы, привилегии аристократии и как необходимость — раздачи римскому плебсу.

Теоретическая новизна — обожествление личности императора, религиозное санкционирование власти — слюшала лишь укреплению святости и неприкосновенности существующего порядка. В «Панегирике» постоянно повторяется тема о сходстве земных порядков с небесными. «Может ли кто-нибудь считаться счастливее нас, после того как нам приходится просить, не о том, чтобы нас полюбил государь, а о том, чтобы боги полюбили нас, как он нас уже любит» (гл. 74). «Мне думается, что именно так разрешает все дела своей божественной волей отец вселенной, когда обращает взоры свои на землю и удостоивает решать судьбы людей наравне с божественными делами» (гл. 80).

Как теоретик, прославляющий императора, Пийний нашел себе *соревинователя* в лице Диона Хрисостома.

## 6. Сближение греческой и римской культур

В деятельности Диона Хрисостома, Эпиктета и Плутарха, трех выдающихся представителей ораторского искусства, философской мысли и историографии, мы наблюдаем сближение греческой и римской культур. Названные деятели были греческого происхождения, говорили и писали по-гречески, но обращались к обществу, если можно так сказать, общеимперскому. Они хотели прежде всего быть наставниками и просветителями римлян. Благодаря этой «умственной иммиграции», направленной с Востока на Запад, вырабатывается общее греко-римское мировоззрение, создается круг понятий философских, религиозных, литературно-художественных, социально-политических, которые потом под именем «язычества» будут служить предметом нападок со стороны христиан.

Греческая мысль переходит на римскую почву не во всей широте и многообразии своего развития, а в значительно урезанном виде: в ней нет вольнодумства классической эпохи, нет ни эмпиризма ионийской школы, ни скептицизма софистов, ни материализма Демокрита, ни метафизики Аристотеля; в ней господствуют идеализм и мистицизм, ее высшие авторитеты — Платон и Пифагор.

Греки этого времени совершенно забыли о блестящем прошлом городских республик, о больших дебатующих и голосящих собраниях, где граждане сознавали себя полновластным, правящим народом. Демократия, по мнению Диона, есть самобман; это прекрасный идеал, сладкое имя, которому в действительности нет ничего соответствующего.

## 7. «Речи о царской власти» Диона Хрисостома — греческий вариант прославления монархии

Уроженец Прусы в Вифинии, Дион принадлежал к правящей аристократии этого города, а в общеимперском смысле — к тому классу, на который римское правительство опиралось в провинциях. Его ораторский талант, стяжавший ему имя Хрисостома (Златоуста), увлек его далеко от родного города; его профессией становится произнесение речей на самые разнообразные темы в больших собраниях, особенно — в праздничных (как, например, на олимпийских играх). Честолюбивая мысль — поучать не только широкие народные массы, но и самих правителей — приводит его к намерению обосноваться в Риме, но первая попытка утвердиться в центре, сделанная Дионом при Домициане, потерпела неудачу. Подозрительный тиран выгнал его из Рима, и философ был обречен на скитальческую жизнь.

Воцарение Антонинов — Нервы и Траяна — принесло Диону

свободу и приблизило его к заветной цели: он занял в окружении Траяна место, которое составляло издавна предмет его желаний. К этому периоду деятельности Диона, вероятно, относятся четыре речи, которым дано было потом название *Ἰσπρί βλαβήστα?*, или *Βαβήσι*. («Речи о царской власти»). Как по времени составления, так и по своей основной цели — обосновать божественное право монархической власти, «Басилики» близки «Панегирику» Плиния, представляя собою греческий вариант политической теории, рекомендуемой высшим слоям греко-римского общества.

Прежде чем излагать политические взгляды Диона, я считаю необходимым сказать два слова о социальных его симпатиях и антипатиях, которые встречаются в других речах. Мы находим у него протест против утонченной и развращающей городской культуры наряду с идеализацией простого и здорового быта деревни. Группа речей, произнесенных или, написанных Дионом об Ольвии, носит название *Βοριόγραμμά* (Ольвия находилась при устье Борисфена — Днепра). В «Бористениках», может быть под впечатлением скифских обычаев, он рисует образ человека, выросшего в лесу, воспитанного суровой природой, добывающего средства к жизни охотой, мастера во всех видах работы, ни от кого не зависящего. С этой утопией о возврате к оздоровляющей внегородской жизни связан своеобразный проект Диона об освобождении городов от «излишней» части населения, о перемещении «жадной и испорченной» городской бедноты в деревню, о превращении городского демоса в крестьян, которые, будучи близки к природе, отличаются от городской «черны» трудолюбием и доброй нравственностью.

Очень легко вскрыть реальные мотивы ненависти и презрения Диона к городской бедноте: у него, идеолога правящей богатой аристократической группы, были злые столкновения с простонародьем; его обвиняли в расходовании городских средств на роскошные постройки (галереи для произнесения речей), в спекуляциях на торговле хлебом; однажды раздраженная повышением цен на хлеб, обезумевшая от голода толпа осадила дома Диона и еще одного богача-спекулянта и грозила сечь и истребить их дотла. Страх за жизнь и имущество превращается в речах «Златоуста» в возвышенные моральные формулы, предназначенные охранять существующее на земле иерархическое распределение богатств, как основанное на «естественном праве», или законе, носящем религиозную окраску. Рассуждения о формах и типах государств, определение их достоинств и недостатков, составляющие содержание «Басилик», весьма далеки от понятий классической эпохи греческих республик, от различия трех «нормальных форм» — монархии, аристократии, демократии, — разработанных теоретически Аристотелем 0

основанных на определении субъекта верховной власти. Для Диона идеально лишь то государство, в котором все обдумывают и все делают правители, а народ им повинуются. Таково государство богов, повинующихся одному верховному богу. Все остальные государства оказываются несовершенными и не соответствующими своему назначению.

Между несовершенными государствами есть безусловно негодные и есть приближающиеся к тому, каким государству надлежит быть. Таким образом, получается разделение на четыре типа: 1) государство совершенное, состоящее из богов, где царят добродетель и справедливость; 2) менее совершенное, состоящее из существ разумных, где царствуют боги, а люди им повинуются; 3) громадное большинство земных государств, которые не соответствуют назначению истинного государства; 4) лучшие из последней категории, которые приближаются к совершенству.

В «Басиликах» <sup>1</sup> ~~хочет~~ (монархия) представлена как политическая форма, наиболее способная осуществить справедливый порядок, отвечающий гармонии космоса, небесного, божественного мира. Для обоснования понятия справедливого порядка Дион прибегает к авторитету Платона. Но те поучения, которые он извлекает из Платона, — не политика, а теология и мораль. Он считает, что для прочности государства необходимо, чтобы все его граждане верили в бессмертие души, в предстоящий всем людям после смерти суд божий, в загробные награды и наказания. Такова другая мысль, также опирающаяся на учение Платона: господствующий класс и масса рядовых граждан должны быть согласны в вопросе о том, кому принадлежит верховная власть; это единодушие обеспечивает государству внутренний мир. В таком государстве правопорядок крепок, отношение власти к народу доброжелательное, материальное благосостояние высокое. Государство, согласно Диону, можно сравнить с кораблем, который только при полном согласии капитана с повинующимися ему матросами пробегает благополучно через все опасности морского плавания и доводит пассажиров невредимыми до пристани.

Своеобразной чертой политической теории Диона является его предложение дать участие в управлении ученому советнику, состоящему при государе. «Отрадно видеть, — говорит он, — когда верховная власть относится с почтением к представителям умственного начала. Одного желания властвовать и принести пользу народу мало, нужно *знание*. Цари и властители всегда хорошо это понимали и старались иметь при себе советников, от которых они получали наставления, что им делать в том или другом случае. У Агамемнона таким советником был Нестор, у персидских царей — маги, у египетских царей — жрецы, у кельтов — друиды» (Перл (Заа, 4).



Опираясь на этот «опыт веков», Дион предлагает для достижения совершенства в государственном строе поставить рядом с правителем, деятелем практическим, философа-теоретика: один будет давать советы, другой осуществлять их на деле. При таком порядке вещей настоящий властитель — не царь, а философ: правит, в сущности, он, царь — только исполнитель его предначертаний, его слуга; на долю царя выпадает внешний почет, блеск и пышность сана, но истинная заслуга остается за философом.

Эту мысль Дион развивает в четвертой «Басилике» в виде диалога между Александром и Диогеном. Здесь будущему завоевателю и повелителю мира дает уроки политической мудрости философ-киник. Прославляя последнего как истинного руководителя общества, Дион называет его «государственным мужем» (τῶν πολιτῶν ἀνὴρ) и «царственным мужем» (βασιλικὸς ἄνθρωπος).

Политическая служба, исполняемая философом, сложна и многообразна: он не только призван разъяснять своим согражданам и царю отвлеченные вопросы политики, но также подавать советы в конкретных случаях текущей жизни. Дион мечтает о том, чтобы не только в центре государства, но и в каждом городе был такой философ-советник. Законом должно быть установлено, что все граждане — и молодежь, и люди зрелого возраста, и даже старики — должны учиться у него, выслушивать его наставления, чтобы в конце концов стать просвещенными и возлюбить справедливость. Только тогда государство достигнет полного благополучия.

Философу, как общественному деятелю, Дион предъявляет высокие требования. Прежде всего философ должен обладать даром слова. Это справедливо и необходимо, поскольку придется постоянно обращаться с разъяснительными речами к народу, или к собранию правительственного совета, или к самому монарху. А для того чтобы речи его были убедительны по содержанию, чтобы он мог как следует обосновать свои предложения и советы, сделать их понятными не только для избранных слушателей, но и для народа, — его образование должно быть не только глубоким, но и широким.

Дион дает обстоятельную программу обучения, которое должен пройти философ-просветитель. Он рекомендует знакомство с поэтической литературой: Менандром, Эврипидом и особенно Гомером, этим кладезем премудрости. Далее, будущему общественному деятелю необходимо изучать историю, читать Геродота, Фукидида. Наконец, предлагается основательное знакомство с трудами сократовой школы, в особенности Ксенофонта — мастера превращать абстрактные истины в практические советы.

## 8. Социальные и политические взгляды господствующего класса Римской империи времени Траяна

Плиний и Дион не были изобретателями новой политической теории; они только выражали взгляды и настроения своего времени и своего класса. В высших слоях общества совершенно исчезло влечение к «политической свободе», замечалась полная готовность идти на службу верховной власти, подчиниться монарху, который представлялся могущественным защитником интересов именно этих слоев общества, обладателей богатств, охарактеризованных у Тацита в формуле: «поместья, деньги, рабы» (*villae, fenus, servi*).

Теоретики, возвеличивавшие монархию (напомню только выражение «*princeps generis humani*» — глава рода человеческого) были далеки от того, чтобы предлагать какие-либо реформы, социальные или политические; напротив, они советовали всемерно заботиться о сохранении существовавшего порядка, причем Дион нашел для этой консервативной программы оправдание в виде согласованности государственного строя империи с законами космоса, с гармонией элементов, образующих мироздание.

Не только в целом, но и в деталях теоретики государственного права не предлагали ничего нового или, по крайней мере, ничего такого, что расходилось бы с наметившейся в управлении империи практикой. Мысль Диона о предоставлении «философу» роли администратора может казаться только на первый взгляд фантазией влюбленного в свое ремесло, уверенного в своем искусстве автора «Басилик». Всматриваясь в окружающую его действительность, разве мы не скажем, что его предложение соединить в одном лице администратора и просветителя совпадает с правительственной практикой, которую применял Траян, назначая наместниками провинций Плиния и Тацита, блестящих представителей науки и литературы?

Если считать нововведением признание божественного права императора, то, как мы уже видели, здесь заключен лишь новый аргумент в пользу неприкосновенности существующего строя. Обожествление личности цезарей имело самое существенное значение в открывшейся вскоре борьбе Римской империи с христианством. Напомним только, что проповедники новой веры противопоставляли свою «святую общину» как господство идеального начала мирскому, преданному лишь земным, материальным интересам, а потому нечестивому «царству кесаря». Этим противопоставлением христиане оскорбляли самое существо верховной власти и личность принцепса, который считался «непорочным, священным, подобным богам». Стоявшая под их защитой рабовладельческая аристократия вовсе не считала империю

исключительно светским, гражданским учреждением: государи сами были божественными (divi), государство—царством богов (regnum deorum). «Lex de maiestate», «закон о величестве», рассматривался как религиозный завет. Борьба двух вероисповеданий, языческого и христианского, становилась борьбой двух церквей: государственной, официальной и оппозиционной, нелегальной.



## МОРАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ГРЕКО-РИМСКОГО ОБЩЕСТВА НАЧАЛА II в. н. э.

Если признать, что Плиний Младший и Дион Хрисостом работали приемлемую для правящего класса греко-римского общества социально-политическую теорию, то Эпиктета и Плутарха можно считать выразителями морально-философских и религиозных понятий, соответствующих настроениям этого класса.

### 1. Проблемы морали в философии Эпиктета

От других деятелей времени Траяна Эпиктет отличается своим происхождением. В молодости он был рабом любимца Нерона, богатого вольноотпущенника Эпафродита, который в припадке бешенства сломал ему палкой ногу; по барскому капризу Эпиктет получил хорошее философское образование, что дало ему потом возможность, получив свободу, стать преподавателем философии. Поселился он в основанном Августом Никополе (в Эпире), одном из центров сближения греческой и римской культур. Своими публичными чтениями он прославился по всей империи. Сам он не оставил записей, но его  $\text{E}\Gamma\text{X}^{\text{el}}\text{P}^{\wedge 10\text{v}}$  («Руководство») и, главное, беседы получили широкую известность в обработке его ученика, историка Арриана.

Эпиктет — очень своеобразный свидетель и критик рабовладельческой системы. Из своего рабского прошлого он вынес презрение к роскошной обстановке, мишуре и чванству, к праздной жизни богатых господ, вынес и сознание морального превосходства раба над зависящим от его услуг господином. Но у него нет никакого озлобления против господ, ничего похожего на желание отомстить за обиды и оскорбления, испытанные им самим и товарищами, разделившими его участь. Таким образом, он не собирался подрывать основы существующего социального порядка, не был агрессивным врагом рабовладельческого строя. У него не было ни мировоззрения, ни темпера-

мента Спартака. Своим острым анализом он лишь вскрывал бытовую нелепость, повседневные несообразности рабовладельческой системы, ее развращающее влияние как на господ, так и на рабов.

Эпиктет не был склонен призывать общество к каким-либо реформам существующего строя. Он ставил своей задачей моральное воспитание каждого человека в отдельности. Вследствие этого беседы Эпиктета приняли форму интимных разговоров на сократовский манер, с обращением к воображаемому собеседнику.

В изложении Арриана, «Руководство» Эпиктета начинается с определения двух различных сфер: «наших» и «не наших» дел ( $\nu\beta\eta\epsilon\tau\alpha$   $\chi\alpha\lambda$   $\alpha\iota\chi$   $\sigma\iota\kappa\mu$ .  $\text{I}\rho^{\wedge}\alpha$ ) или, иначе, «зависящих» и «не зависящих» от человека дел и отношений. К первой из них принадлежат:  $\chi\omega\zeta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\alpha$  (суждение),  $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\eta$  (побуждение, или воля к действию),  $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\eta$  (желания или чувства, страсти),  $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\eta$  (изменение взглядов). Ко второй принадлежат:  $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$  (Эпиктет относит к этой категории тело, здоровье, болезнь, смерть),  $\chi\eta\tau\iota\sigma\tau\iota\kappa\alpha$  (имущественное, положение),  $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\eta$  (общественное мнение о человеке),  $\alpha\rho\chi\eta$  (предоставленная человеку власть, занимаемые им должности).

Коренное различие между делами «нашими» и «не нашими» состоит в том, что в области первых человек властен распоряжаться как хочет — дела эти «свободны» ( $\text{Ши-Э-грос}$ ) от всяких препятствий; в области вторых он бессилен, это дела, зависящие от постороннего принуждения, как бы чуждые ( $\alpha\chi\chi\omicron\tau\iota\alpha$ ) человеку.

В своих поступках, в своем поведении человек должен ясно различать дела, зависящие и не зависящие от него. Эпиктет убежден в том, что страдания, испытываемые людьми, происходят не от реальных ощущений, а от ложно направляемых мыслей по поводу совершающихся фактов. «Волнуют людей не самые дела, а суждения по поводу этих дел. Так, Сократу казалось, что не смерть страшна, а страшно представление о смерти» (гл. 5).

Но если такова сила мыслей, суждений, воображения человека, то надо постоянно помнить, что человек обладает способностью управлять ими, регулировать их. То же самое в отношении желаний, возникающих у человека. Крайне неразумны люди, которые хлопочут о том, чтобы события и обстоятельства развивались в желательном для них направлении: они потом страдают, если обманулись в своих надеждах. «А ты не ищи того, чтобы дела совершались так, как ты желаешь, а желай, чтобы дела совершались так, как они должны совершаться, и ты будешь счастлив» (гл. 19).

Всегда и неизменно должно помнить: «Имущество, жизнь и здоровье твоей жены, детей, друзей и твое собственное не

принадлежат тебе, должны быть возвращены; ты подобен путнику, находящемуся в гостинице. Вот почему не должно ни горевать, ни раздражаться по случаю потери какого-либо из этих благ. Но не должно также и роптать на судьбу; нравственный долг каждого из нас — быть довольным своей участью» (гл. И).

У Эпиктота есть еще другое сравнение для того, чтобы объяснить, каким должно быть поведение человека в отношении всего того, что не зависит от его воли: всякий из нас подобен актеру пьесы, автор которой указал ему определенную роль; длинна она или коротка, приходится ли изображать бедняка или хромого, должностное лицо или частного человека, не ему об этом рассуждать, надо суметь исполнить назначенную роль (гл. 17).

Есть и третье сравнение, смысл которого в том, чтобы призвать человека к величайшей осторожности и сдержанности. «Мы живем как бы в обстановке военных действий. Ты можешь остаться непобежденным, если будешь избегать боя, в котором тебе нельзя ожидать победы», (гл. 18). Это значит — не связывать себя никакими заботами о делах «внешних», больше всего стараться сохранить свою внутреннюю независимость. «Когда ты видишь кого-нибудь достигшим почестей, или большой власти, или еще какого-либо благополучия, не считай его счастливым, не увлекайся в своем воображении. Если в области, которая нам принадлежит (*W ujjifv*), заключено существо истинного счастья, там нет места ни зависти, ни ревности; ты сам не захочешь стать ни военачальником, ни претором, ни консулом, а пожелаешь быть свободным, тогда как свободнорожденный, высокопоставленный и богатый человек, отдающийся страстям и похотям, должен быть признан рабом» (гл. 19).

Общий вывод отсюда совершенно ясен: «Единственный путь к свободе состоит в том, чтобы презирать все, что не находится в нашей власти». «Руководство» заканчивается параллелью, в которой рассуждению и поведению заурядного человека противопоставлены образ мысли и правила жизни «философа», человека, руководствующегося разумом и обладающего твердой волей. Вот точка зрения и отличительный признак заурядного человека: он ожидает пользы или вреда для себя от внешних обстоятельств и отношений. А вот точка зрения и отличительный признак философа: он ожидает пользы или вреда только от самого себя. Вот что характеризует человека, преуспевающего в философии: «Он никого не бранит и никого не хвалит, он ни на кого не жалуется и никого не обвиняет; он и о себе не говорит, будто он что-нибудь собою представляет или что-нибудь знает. Если он встречает затруднения или препятствия, то винит только самого себя. Если кто-нибудь хвалит его, он только по-

смеивается про себя над хвалителем; если кто его бранит, то он и не думает защищаться».

Нельзя с большей отчетливостью формулировать учение о непротивлении злу, о пассивной добродетели смирения, молчания, долготерпения.

## 2. Характерные черты мировоззрения позднего стоицизма

Наиболее заметная черта философии Эпиктета — ее индивидуалистический характер. В его наставлениях к праведной жизни не упоминается об общем благе, о народе, об обществе. Само-воспитание, самоусовершенствование во имя принципов разума и правды признается целью само по себе, поскольку стремиться к нему — значит выполнять мировое назначение человека.

Правда, в своих наставлениях Эпиктет не забывает упомянуть о любви к ближнему, о добрых, общепользовательных делах, но это не главные заповеди, это только частности в выработке нравственного совершенства личности. Проповедь морали не требует жертвенности, отдачи своего достоинства ближнему; для достижения совершенства достаточно чистоты, целомудренности помыслов, воздержания от неправильных поступков, отречения от утех низменного характера; самое главное — соблюдение спокойствия духа, сохранение незапятнанной совести.

Другой характерной чертой моральной философии Эпиктета является своеобразный оптимизм, который сказывается в двух направлениях: во-первых, в признании разумности и гармонии мирового порядка с отнесением всего угнетающего человечество зла на счет неразумного поведения преданных дурным помыслам людей и, во-вторых, в признании свободной воли, способной бороться с этим злом, дарованной человеку богом.

Рядом и в связи с двумя указанными особенностями учения Эпиктета — индивидуализмом в выработке нравственного совершенства и оптимистическим убеждением в возможности преодоления зла усилием разумной воли — находится третья отличительная черта его моральной философии: отказ от прямой действительной борьбы с угнетающим человечество злом, отсутствие активности, обращение к созерцательной жизни, наклонность к апатии, бесстрастию, непротивлению злу — нечто напоминающее проповедь нирваны в индийском буддизме.

Все три указанные черты моральной философии Эпиктета станут вполне понятны, если мы представим себе, к каким кругам слушателей он обращался, чьи настроения старался уловить, кому давал свои наставления и советы.

В эту пору высшие слои римского рабовладельческого общества испытывали на себе давление кризиса рабовладельческой системы, переживали значительные трудности и тревоги.

которые возникали от уменьшения численности рабов, искали новых способов организации производительной работы, на основе которой держалось все их благополучие. Эпиктет с большой настойчивостью призывает представителей рабовладельческого класса задуматься над общим положением вещей, понять причину затруднений и бедствий, заключающуюся в непомерных требованиях, в ничем не сдерживаемых страстях и похотах людей, в несправедливых, насильственных их поступках. Гордая до тех пор аристократия, встревоженная социальным кризисом, позволяет бывшему рабу, пострадавшему от жестокого обращения господина, публично высказывать горькие для нее истины, выслушивает от него моральное осуждение. Философ-стоик является в данном случае резким критиком, строгим судьей. С точки зрения принципиальной он грозен и беспощаден. В беседе о том, как должно поступать, чтобы быть угодным богу, он обращается к рабовладельцу, который своими капризами отравляет рабу существование: «Ты сам — рабская душа! Ты разве не хочешь признать брата своего, потомка Зевса, того же божественного семени, того же небесного происхождения?».

Однако Эпиктет не становится в оппозицию к тому классу, на который нападает своей критикой. На практике его стоицизм оказывается глубоко консервативным. Хотя моральная философия Эпиктета учит, что все люди от природы равны, но этот проповедник морали никогда не говорит не только о необходимости, но даже о желательности освобождения рабов. Вообще он не предлагает никакой социальной реформы. Строем общества пусть остается прежним, иерархическим, пусть остается неравенство, господство одних над другими. Исцеления он ждет лишь от реформы внутренней, нравственной, от перевоспитания личности, от самоусовершенствования отдельных членов общества. В таком виде стоическая мораль была вполне приемлемой для господствующего класса, и само правительство не могло не приветствовать ее распространения. Призыв к самоусовершенствованию личности, проповедь аскетизма, обращение к благочестивой созерцательности вполне согласовались с распыленностью общества, отученного и отвыкшего от политики, где все заботы об «общем благе» взял на себя монарх.

Стоическая философия усвоила религиозный оттенок еще в середине II в. до н. э. в кружке Сципиона Младшего, его друга Панэтия и ученика последнего, Посидония. В беседах Эпиктета мы встречаем стоицизм, осложненный дополнением к нему аскетического учения кинической школы (Антисфена и Диогена) и с еще большим привкусом теологии, чем в системе Посидония, в свое время популяризированной Цицероном. Эпиктет очень



любит говорить о «провидении», о благотворном воздействии высшей божественной силы в мировом масштабе и в индивидуальной жизни человека. Его беседа «О провидении» начинается следующим патетическим сравнением: «От бога происходят боги и люди; если ты принимаешь это положение, тебе есть чем гордиться: подумай только, как бы ты вознесся, если бы цезарь объявил тебя своим сыном». Далее он говорит в стиле благочестивой проповеди: «Наше существо двойственно, оно состоит из жалкого тела и разума с волей, которые имеют божественное происхождение».

Эпиктет любит говорить о родстве человека с богом. В беседе «О последствиях, вытекающих из родства человека с богом», он говорит: «Если ты понял тайну мироздания и величие высшего обширнейшего сообщества, соединяющего людей с богом, ибо от бога происходят не только твой отец и твой дед, но также все, что живет и растет на земле, в особенности одаренные разумом существа, и если ты знаешь, что только последние способны к истинному общению с богом, потому что они теснейше связаны с ним именно через посредство разума,— почему тебе тогда не признать себя гражданином мира, почему не считать себя сыном бога?».

В беседе под заголовком «Бог все видит» Эпиктет высказывает убеждение, что «бог приставил к каждому человеку гения-хранителя, который никогда ни на минуту не задремлет, которого ничем нельзя обмануть».

В беседе «О провидении» Эпиктет слагает настоящий гимн величию и благодати бога: «По всякому поводу должны мы славить бога, горячо благодарить его за то, что он дал нам способность сознать смысл его созданий и достоудожным образом ими пользоваться... что мне, хрому старикун, остается еще, как не славить бога? Если бы я был соловьем, я бы пел, как соловей. Если бы я был лебедем, я бы пел, как лебедь. Но я — разумное существо, я должен поэтому славить бога. Таково положенное мне дело: я буду его выполнять и не покину указанного мне места, пока есть у меня на то силы. И вам всем я предлагаю примкнуть к тому же песнопению!».

### 3. Классовая ограниченность учения Эпиктета

Стоицизм с эпохи своего возникновения выражал интересы имущих, зажиточных слоев общества. При появлении в Риме стоицизм (так называемая «средняя стоа») увлекал высшие круги республиканского общества: друзьями стоиков были Сципион Младший, Варрон, Цицерон. И поздний, «третий» стоицизм, выступивший в эпоху упрочения неограниченной власти, несмотря на то, что осложнился аскетическим учением кинической

Школы и что усерднейшим проповедником его был раб, пострадавший от ярости господина, все-таки находил себе последователей в среде зажиточных рабовладельцев.

Все примеры, какие перебирает Эпиктет в своих беседах, взяты из быта аристократии. И в самом деле, разве был какой-либо смысл внушать простолюдину, бедняку, рабу воздержание от корыстолюбия и честолюбия, советовать не гоняться за почестями, отличиями, побрякушками, если для него эти блага жизни ж без того были недостижимы? И разве уместно было утешать немущих, униженных и угнетенных, бесправных людей уверением, что в каждом из нас живет частица верховного Мирового Разума, что каждый из нас обладает несокрушимой волей, которая позволяет ему становиться выше всех несчастий и страданий?

Нет сомнения, что в среде простолюдинов, бедняков и рабов гораздо больший успех, чем моральная философия стойков, должно было иметь христианство с его эсхатологией, с возмещением близкого суда божья, решением которого «первые станут последними, а последние первыми».

Для историка признать классовую ограниченность моральной философии Эпиктета значит вместе с тем понять теснейшую связь, в которой находилось стоическое учение с настроениями в среде господствующего класса. Кризис рабовладельческой системы заставлял наиболее просвещенных и догадливых из рабовладельцев задуматься над вопросом о положении рабов. Проповедник стойко-кинического учения дает ряд советов: самоусовершенствование, воспитание в себе разумной сдержанности, душевного спокойствия и равновесия; рабу дается совет быть мягким и справедливым.

Но все эти пожелания, все моральные требования стоицизма носили, как уже сказано выше, характер индивидуалистический, они не затрагивали основ рабовладельческого строя: одно дело возвышенный идеал, другое — действующие законы. В таком виде поздний стоицизм становится мировоззрением рабовладельческой интеллигенции греко-римского общества, а также директивой правительственной политики. Яркое подтверждение наличия этой связи мы находим в указах императора Антонина Пия, в известной мере ограничивших право рабовладельцев распоряжаться жизнью рабов.

#### 4. «Об Исиде и Осирисе», религиозно-философский трактат Плутарха

Во II в. н. э. существовала и другая система религиозных взглядов, изложение которой мы находим в трактате «De Iside et Osiride» («Об Исиде и Осирисе») современника Эпиктета — Плутарха.

В своих «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарх никогда не выходит за пределы греко-римского мира; даже такие крупные исторические деятели, как Ганнибал или Митридат Понтийский, раз они чужды Греции и Риму, не находят себе места в его биографиях. Напротив, в трактате он переносит все свое внимание на страну для греков и римлян экзотическую, ищет мудрости вне Греции и Рима. С великим уважением упоминает он о религиозной философии Зороастра; интересны его замечания о религиозных верованиях двух малоазийских народностей — фригийцев и пафлагонцев.

Трактат о богах Исиде и Осирисе есть сплошное восхваление египетской религии, признание глубокой мудрости, заключенной в египетском культе. В этом преклонении перед египетской религией Плутарх имеет замечательных предшественников, и только сравнение с ними позволяет выделить оригинальность и новизну его собственной концепции.

Близкое знакомство греков с Египтом началось в VII в. до н. э., когда Псамметих, основатель Саисской династии, установил свою власть при помощи греческих наемников. С этой поры среди греков растет увлечение египетской культурой; два века спустя у Геродота оно принимает вид настоящей египтомании. Юмористическое замечание о египтянах, что у них все не так, как у других народов: женщины работают в поле, мужчины сидят по домам, ткнут полотно,— не мешает Геродоту преклоняться перед величием египетской религии. По его убеждению, у египтян и у греков одни и те же боги, но у египтян они исконные, у греков—позднейшего происхождения, заимствованные. «Египтяне избегали заимствования у эллинов, и не только, впрочем, у эллинов, но и вообще у какого бы то ни было **Народa**» (Herod., II, 91). В хронологии египетской истории масштаб Геродоту служат тысячелетия, в истории греческой—только столетия: религия двенадцати главных богов появилась в Египте, как пишет Геродот, «за 17 тысяч лет до правления Амасиса» (в VI в. до н. э.); Гомера же и Гесиода, создателей греческой религии, он относит всего за четыре столетия до своего времени. Соответствующий Зевсу верховный бог называется у египтян Аммоном, но главными божествами, почитаемыми по всему Египту, в отличие от остальных, имеющих лишь местное значение, Геродот называет Исиду и Осириса, которым у греков, по его словам, соответствуют Деметра и Вакх (или Дионис).

Представление о старинности, оригинальности и мудрости египетской религии становится прочной традицией в сознании греков. Появляется легенда о посещении Египта древнегреческими законодателями — Пифагором, Ликургом и др. Основатели пифагорейской математико-философской школы II—III вв. н. э. искали подтверждения своей мистической геометрии

в образах египетской религии, связывая теоремы о правильных фигурах, равнобедренных треугольниках, квадратах, и кубах с именами и судьбой египетских богов. Во второй половине I в. до н. э. Диодор Сицилийский повторяет данную Геродотом идеализацию египетской религии, но прибавляет к концепции своего предшественника новую черту: у него Исида и Осирис не только властители мира, но и древнейшие в Египте правители и законодатели. Осирис первый прекратил каннибализм на земле; в Египте он основал стовратные Фивы, покровителем которых стал потом Аммон. Осирис был полон энергии и честолюбив. Исида требовала во всем порядка и справедливости.

Таковы первые шаги историзации египетских богов в греческой литературе. Картины, нарисованные Диодором, конечно не составляют его изобретения; вероятно, они отражали развитие египетской теософии того времени. В еще большей степени отдается методу историзации египетских богов Плутарх.

Не так просто объяснить позицию, занятую Плутархом в качестве «пропагандиста» египетских верований. Он выступает против распространенного в греко-римском обществе со времен Демокрита, Эпикура и Лукреция материалистического мировоззрения. Плутарх усердно занят реставрацией благочестия, как он сам говорит, «восстановлением богослужения», но на практике испытывает большие затруднения. Сам он прошел школу философского просвещения, его мировоззрение — религия разума. Ему приходится, однако, рекомендовать широким кругам образованных греков и римлян конкретную религию, полную архаизмов. Между тем и другим, — выраженной в абстрактной форме общей программой реставрации религии, с одной стороны, и конкретным изложением старинной мифологии — с другой, нет перехода, нет логической мотивации; за первым следует второе чисто внешним образом. Но постепенно, в ходе изложения трактата, эта недостающая внутренняя связь устанавливается: Плутарх своим комментарием старается показать глубокий философский смысл мифов и обрядов стариннейшей в мире религии.

Во вступлении Плутарх выражает свой собственный взгляд на религию: «Людам, обладающим рассудком (νοῦς, εὐνοῦς), следует искать всех благ у богов, а более всего познания самих богов, насколько оно для человека достижимо... Почитание богов должно выражаться не в посвящении им золота и серебра, не в страхе перед их громом и молниями, а в правильном богопознании» (гл. 1). Далее он говорит: «Нет ничего выше стремления к истине, в особенности той, которая касается богов и заключает в себе жажду приобщения к божественному началу, так что изучение мудрости является восстановлением подлинного бо-

гослужения; это стремление несравненно более возвышенно, чем какие бы то ни было аскетические упражнения или прислуживание в храмах» (гл. 2).

Затем Плутарх переходит к изложению центрального мифа египетской религии, к судьбе Исиды и Осириса как земных правителей. «При рождении Осириса был слышен голос верховного бога, громко возвестившего, что родился великий царь-благодетель. Начало правления Осириса ознаменовалось тем, что он освободил египтян от их прежнего жалкого, скотоподобного образа жизни, показал им способы пользования плодами земли, дал им законы, научил почитанию богов. После этого он стал странствовать по всему свету, чтобы склонить к разумной жизни другие народы, причем в этой своей работе он отнюдь не прибегал к оружию, стараясь пользоваться всеми средствами убеждения и действовать на воображение людей всеми видами искусства» (гл. 13).

Как об историческом событии, рассказывается о гибели Осириса, обрывающей его земную жизнь на 28-м году царствования. Его сводный брат Тифон, прикидываясь другом Осириса, составляет против него заговор. С притворной любезностью заговорщики привозят Осирису в дар художественно изукрашенный саркофаг; едва успел Осирис лечь в него для примерки, как Тифон и его сообщники захлопнули крышку, быстро запаляли гроб и бросили его в Нил, в расчете, что река унесет его в море. Но море погнало ящик назад и выбросило его в местности около Библа; гроб с телом Осириса застрял в тростниках реки, оброс кустарником, который скоро превратился в большое ветвистое дерево. Первыми сделали это открытие, и шумно возвестили о нем речные сатиры и паны. Царь Библа, пораженный красотой ящика, велит обрубить заросли и достать саркофаг с толом Осириса. Он помещает его в основание одной из колонн, поддерживающих своды его дворца. В свою очередь Исида таинственным образом узнает об этом, наряжается простой женщиной и поступает к царю кормилицей его новорожденного сына. Исида купает младенца в огне, чтобы сделать его бессмертным, но родители прерывают эту испугавшую их магию. Богиня открывает свою истинную природу и, прощаясь с царем, выпрашивает у него каменный фундамент колонны, увозит саркофаг с собой, открывает его, облекает тело Осириса в саван, бальзамирует его, оплакивает и собирается его похоронить. Тифону удается обмануть богиню. В ее отсутствие он рассекает труп на четырнадцать частей, разбрасывает их далеко одну от другой. Для Исиды наступает новый период мучительных поисков. Богине удается, однако, отыскать все разбросанные куски и соединить их воедино. В местах нахождения каждой из частей она ставит часовню или храм.

Каждое из этих святилищ слывет у местных жителей за истинную могилу Осириса, ставшего богом подземного царства.

Передавая столь необычные для религиозного сознания греков мифы и желая вместе с тем оградить египетскую религию от каких-либо иронических суждений, Плутарх делает одно замечание, характеризующее его как умелого в спорах теолога: изложенные им чудеса должны быть истолкованы по своему глубоко сокровенному смыслу; принимать их буквально — значит впадать в суеверие (Seicidaifuma), а суеверие — худшее зло, чем безбожие.

Смерть Осириса была лишь концом его краткого земного существования: он возродился, воскрес к жизни неземной, вечной. В Египте ежегодно праздновалось воскресение Осириса. Возрождение Осириса египтяне понимали в двояком смысле: с одной стороны, он, погребенный, ушедший в подземное царство, становится богом, правящим над теньми всех умерших, ушедших в подземный мир; с другой стороны, Осирис возрождается в лице нового бога — сына своего Гора, рожденного Исидой. Гор должен отомстить за страдания отца; Осирис на некоторое время покидает подземное царство, чтобы наставить сына в военном деле; Гор трижды побеждает Тифона, но не может окончательно его уничтожить.

Рассказав египетскую версию страданий, смерти и возрождения бога, Плутарх сознает необходимость рассмотреть вопрос точки зрения греческой науки. Он заявляет себя врагом такого холодного критического ума, как Евгемер, который считал богов людьми, царями, полководцами, обожествленными после смерти. По мнению Плутарха, правильно считать все то, что\* рассказывается об Исиде, Осирисе и Тифоне, действиями и переживаниями не людей и не богов, а демонов (гл. 25). Среди этих второстепенных божеств есть добрые и злые. Исиды и Осирис ради своей высокой добродетели были возведены в ранг богов совершенно так же, как это произошло с Вакхом и Гераклом, и теперь они по справедливости почитаются и как боги, и как демоны: как боги, они принадлежат к сонму высших правителей мира; как демоны, они имеют особую силу на земле и под землей (гл. 27).

Вслед за изложением центрального мифа, составляющего основу египетской религии, Плутарх дает к нему обширный и очень сложный комментарий; цель последнего — показать, что египетские верования и обряды, хотя и связаны с определенными местностями страны, имеют значение универсальное, общечеловеческое, заключают в себе не только объяснение всех явлений внешней материальной природы, движения небесных светил, перемен на поверхности земли, но также истолкование высших истин морали и философии.

Из крайне дробного, пестрого, не всегда последовательного изложения второй части сочинения Плутарха, части «теоретической», следующей за первой, «исторической», мы постараемся выделить главные, наиболее характерные суждения автора.

1. Полную аналогию представлениям египтян о страданиях, смерти и возрождении бога Плутарх находит в греческой религии. «Осирис тождествен Вакху... Нападение титанов и так называемая беспросветная ночь соответствуют вышерассказанным переживаниям Осириса, рассечению его тела, затем пробуждению его к возрождению» (гл. 35).

В несколько иной форме, в связи со сменой времен года, умирание и возрождение божества отмечаются в культуре двух малоазийских народностей. «Фригийцы утверждают, что зимой бог почивает, летом же поднимается ото сна, поэтому справляют два празднества с вакхическими обрядами, одно в ознаменование отхода бога ко сну, другое — в честь его пробуждения. В Пафлагонии распространена вера, что зимой находится в оковах, заключен в темницу, а летом снова приобретает свободу и приходит в движение» (гл. 69).

2. Плутарх придает большое значение мифу об Осирисе и Тифоне, понимаемых как две могучие силы, животворящая и разрушительная, находящиеся в борьбе между собою. «Наиболее ученые из египетских жрецов утверждают, что Осирис не только означает реку Нил, но и силу влажности вообще, которая содействует оплодотворению земли; поэтому и боги, и солнце, и луна странствуют по небу не в повозках, а в лодках» (гл. 33). «Они утверждают также, что Гомер, а за ним Фалес заимствовали учение о происхождении всего сущего из воды у них, у египтян» (гл. 34).

Натурфилософия египтян, естественно, отражает впечатления от природы Нильской долины, непосредственно граничащей с пустычей. Тропическое солнце вызывает не столько любовь, сколько страх, как светило, иссушающее почву и, следовательно, находящееся под внушением Тифона. Иное дело мягкий свет луны, который, по мнению египетских теологов, теснейше связан с распространением влажности почвы и поэтому принадлежит к царству Осириса. Наглядно выступает различие между двумя противоположными силами в распределении красок. Тифона надо представлять себе бледнокрасным, это — цвет пустыни; Осириса — черным, соответственно цвету чернозема, плодородной земли, орошаемой Нилом.

Миф о гибели и воскресении Осириса имеет ближайшее отношение к периодическому убыванию и прибыванию воды Нила, кормильца страны. Если бывают годы, когда благодетельное наводнение задерживается, запаздывает, то в этом следует видеть

злые козни Тифона, задерживающего грозные тучи, готовые излиться над верховьями Нила и дать ему новую силу.

3. В логическом мышлении Плутарха Исида и Осирис, с одной стороны, Тифон — с другой представляют ту же противоположность, что в физической природе: первые два вносят всюду положительное, творческое разумное начало, последний — начало отрицательное, разрушительное. Указание на эту противоположность дано даже в именах самих богов. Плутарх, хотя считает греков учениками египтян, но в свою очередь наделяет египетских богов греческими прозвищами. По его мнению, «Исида» — слово греческое и означает премудрость; в Греции у нее, можно сказать, три воплощения: Деметра, мать всего живого на земле, Персефона, супруга царя подземного мира и дочь Прометея, умнейшего из всех живых существ (гл. 3). В имени Тифона, напротив, кроется указание на бессмысленность и безрассудство; вторгающиеся в течение нормальной жизни.

4. Возникает вопрос о соотношении творческих и разрушительных сил, доброго и злого начал в мире. Плутарх склоняется к дуализму, к признанию вечного колебания между двумя началами, положительным и отрицательным. «Ведь Тифону принадлежат не только засуха, ветер, море и мрак, но вообще все, что природа производит вредного и губительного для жизни. Нельзя объяснить происхождение всего сущего в мире из безжизненной материи, как это делают Демокрит и Эпикур, но нельзя также принимать учение стоиков, которые признают единый разум и единое провидение, не созданные материей, неограниченно господствующими и правящими в мире силами. Далее, невозможно допустить, чтобы без воздействия божества совершалось что-нибудь безусловно злое или безусловно доброе. Согласно учению Гераклита, жизнь на свете похожа на лиру или на лук, струны и тетива некоторых то напрягаются, то ослабевают. Верно сказал и Эврипид: добро и зло неотделимы друг от друга, в известном соразмерении они перемешаны одно с другим». «Ибо так как ничто не совершается без причины, а добро не может быть причиной зла, то зло должно так же, как и добро, иметь свою особую причину, свое особое происхождение» (гл. 45).

«Этот взгляд принадлежит большинству мыслителей, и притом мудрейших. Иные из них думают, что есть два бога, которые находятся в постоянной борьбе между собою, и признают одного творцом добра, второго — создателем зла. Другие называют первого из этих существ богом, а второго — демоном. К таким мудрецам принадлежит Зороастр, который жил за 5000 лет до Троянской войны» (гл. 46).

«У египтян есть убеждение, что добро одерживает победу



над злом, но окончательно зло не может быть истреблено, потому что оно теснейше связано с телом и душой мирового целого и постоянно восстает против добра» (гл. 49).

5. В заключение Плутарх говорит о судьбе бессмертной души человека и о значении философии, которая дает человеку религиозное воспитание. «Душе человеческой, пока она здесь, на земле, связана с телом и страстями, невозможно достигнуть общения с богом; лишь при помощи философии она, как бы в сновидениях, создает себе о том слабое представление. Но когда души освобождаются от стесняющих их слов и переходят в невидимое, неизреченное словами святилище, не обремененные более страстями, тогда бог становится их повелителем и царем, они прилепляются к нему и созерцают с возрастающей неутолимой жадью незримую, недоступную людям красоту» (гл. 79).

Плутарх впервые на греческом языке дал образец «биографии» бога, воплощенного в личности благодетеля рода человеческого.

Нельзя не заметить оттенка аристократизма в изображении воплощенного бога у Плутарха. Его замечание, что путь к истинному богопознанию идет через изучение философии, показывает, что он обращался к рабовладельческой интеллигенции греко-римского общества. В то же время в лице Осириса он рисовал образ монарха, обладающего неограниченной властью.

К методу историзации бога, примененному Плутархом, последующие писатели отнеслись с величайшим вниманием. Для составителей Евангелий Плутарх был авторитетным учителем и вдохновителем: они его усердно читали и перечитывали, пользовались его образами и сравнениями. Приведу лишь один пример — мотив «голоса свыше», возвещавшего о появлении на земле бога — благодетеля человечества. В биографии Осириса голос Зевса, как мы видели, приурочен к моменту рождения бога. Три синоптика (евангелие от Матфея, III, 17; от Марка, I, 11; от Луки, III, 22) воспроизводят эпизод «голоса свыше», приурочивая его к моменту крещения Иисуса Христа Иоанном. В евангелии от Матфея «голос с небес говорит: се сын мой возлюбленный, им я прославился».

Таким образом, Плутарх собрал и сопоставил сказания об умирающем и воскресающем боге у разных народов и дал материал для *синкретизма*, слияния верований, что отвечало интересам имперского правительства II в.



## ПОЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПАРТИЙ ПРИ ТРАЯНЕ. МОЖНО ЛИ ПРИЗНАТЬ ПОДЛИННОСТЬ ПЕРЕПИСКИ ПЛИНИЯ С ТРАЯНОМ О ХРИСТИАНАХ?

### 1. Иудейские общины 73—117 гг.

Рассказ Иосифа Флавия останавливается на гибели в 73 г. Масады, последнего оплота восстания. О том, что совершалось в иудейских общинах вплоть до второго восстания (116—117 гг.)<sup>т</sup> прямых сведений нет. Приходится делать косвенные заключения из событий времени второго иудейского восстания. Нельзя сомневаться в том, что после ожесточенной, разорительной семилетней войны в Палестине осталось мало иудейского населения. После разгрома Иерусалима совершенно исчезли саддукеи, т. е. храмовая аристократия со всей подчиненной ей клиентурой младшего жречества и служителей. Резне и истреблению подверглись вообще все те, кто сочувствовал восставшим и держал их сторону. Хотя фарисейские ученые школы уцелели от разорения и продолжали библейскую традицию, закон и толкование к нему и даже был восстановлен синагон в городке Ябне, однако разгром храма и прекращение потока паломников в корне подорвали значение Палестины как религиозного центра иудейских общин. Некоторая часть иудейского населения двинулась за пределы разоренной Палестины, в страны иудейской диаспоры: на восток—в Месопотамию и Вавилонию, на север—в Сирию, Малую Азию и о-в Кипр, на запад—в Египет и Кирену.

После неудачи восстаний 116—117 и 132—135 гг. на месте Иерусалима была построена римская колония Элия Капитолина, а иудеям, насильственно высланным из Палестины, воспрещен въезд в страну. -

Таким образом, Палестина перестала быть центром религиозного движения; оно перешло теперь в диаспору, в страны, где иудеи жили колониями, расширилось, рассеялось. Оно вместе с тем испытало кризис, который привел к окончательному разрыву между староверным иудейством и нарождающимся христианством. Разрыв этот не может быть датирован одним точным годом или даже одним точным десятилетием. Рас-

хождение между двумя большими группировками в течение семидесяти с лишком лет — от конца первого восстания до конца третьего, и последнего, восстания все более усиливалось.

Отдельные моменты нарастающего разногласия остаются нам неизвестны из-за отсутствия достоверных источников.

Время правления Нервы и Траяна приходится почти середине того семидесятилетия, в течение которого происходил двойной кризис: крушение воинственного мессианизма и распадение ветхозаветной израильской религии на две веры — талмудическую иудейскую и новозаветную христианскую. В отношении эпохи первых двух Антонинов историческому исследованию подлежат два вопроса: первый — о политических настроениях в иудейском мире, о судьбе воинственного мессианизма, второй — можно ли уже ко времени Нервы и Траяна относить отделение христиан от иудейства.

На первый вопрос мы находим косвенный ответ в событиях второго восстания, вспыхнувшего в тылу победоносно двигавшейся на Восток армии Траяна. Восстание было особенно сильно в Египте, Кирене, на о-ве Кипре. Повидимому, в диаспоре еще очень силен был воинственный мессианизм, сторонники мирного соглашения подчинения Риму если не находились в меньшинстве, то, по крайней мере, не решались говорить о своих настроениях.

На второй вопрос — можно ли уже для времени Траяна отметить признаки открытого раскола, отделения христиан от иудейства, отрицательный ответ дает молчание целого ряда современных Траяну писателей: молчание современников (*saeculi silentium*) о Христе и христианах, которое мы отметили у писателей I в. н. э., продолжают хранить теперь Плутарх, Эпиктет, Дион Хрисостом, Ювенал и тот источник, на основании которого Дион Кассий рассказывает о втором иудейском восстании. Название «христиане», понятие о какой-либо отделившейся от иудейства социально-религиозной группе совершенно чужды этим писателям.

Этому «молчанию века» резко противоречат два известия о христианах: рассказ о казни христиан при Нероне в 64 г. у Тацита (*Ann.*, XV, 44), а также письмо Плиния к Траяну о христианах и ответ Траяна, датируемые 111 или 112 г. н. э. (*X*, 96—97).

Я уже отметил при разоблачении фальсификации о Христе у Иосифа Флавия интерполяционный характер известия о Христе и христианах у Тацита; сейчас я разовью подробнее свою аргументацию и постараюсь показать, что такой же фальсификацией, как вставки у Иосифа Флавия и Тацита, является переписка Плиния с Траяном о христианах.

## 2. Несколько замечаний об интерполяциях у античных писателей конца I — начала II в. н. э.

Составление подложных документов, которые должны были дать доказательство чудесного явления Христа как основателя единственной истинной веры, начинается с первых шагов христианской литературы. Юстин в своей «Апологии» (около 150 г. н. э.) ссылается на сочинение, носившее заглавие «Акты Пилата», содержащее в себе, насколько можно заключить из его слов, «протокол суда и казни Иисуса Христа». Это произведение составляет самую раннюю из известных нам фальсификаций. Целью ее было укрепить хронологическую дату явления Христа, связать его личность и судьбу с достоверно известными лицами и событиями истории Иудеи под владычеством Рима. Это был первый шаг к историзации образа Христа, до тех пор воспринимавшегося как существо мистическое. «Акты Пилата» составлены, вероятно, в 30-х годах II в. н. э.; Юстин считает это сочинение свидетельством жизни и деятельности Христа, наряду с Λβουτ πλοου («Изречения Иисуса») и 'ΑΤροφιvΤηfΑουvσιjη'α τηf αποστολοvΧρισμ («Воспоминания апостолов»),

В евангелиях, составленных 15—20 лет спустя после юстиновой «Апологии», все эти работы соединены в одно целое. «Акты Пилата» образуют общую для всех четырех писателей основу повествования о страданиях и смерти на кресте Иисуса Христа, с добавлением у каждого евангелиста второстепенных подробностей.

Раз вступив на путь составления подложных документов, которые должны были служить доказательством реальности явления Христа, христианские писатели не могли уже остановиться, тем более, что выступившие в конце II в. апологеты имели дело с расширившимся кругом противников, не только с консервативным иудейством, но и с образованным язычеством. Те и другие предъявляли христианам убийственный для них аргумент — молчание современников о деятельности Христа и апостолов в 30—60-х годах I в. н. э., куда их помещала христианская легенда. Это затруднение побудило апологетов на новые, более смелые шаги в создании документов в пользу историчности Христа. Так возникли интерполяции в сочинениях Иосифа Флавия, Тацита, Светония и Плиния Младшего. Целью этих вставок было уверить самые широкие круги читателей в том, что выдающиеся историки, иудейские и римские, знали о явлении Христа и отметили скорое после его смерти распространение новой веры.

Работа интерполяторов составляет не что иное, как *piā fraus*, благочестивый обман, и является лишь продолжением первого изобретения — сочинения «Актов Пилата». Она оказала величайшую, ни с чем не сравнимую услугу церковной традиции,

которая выстроила на основании этих подложных документов историю возникновения и развития христианства с 30-х годов I в. н. э.

Успех интерполяторов был настолько велик, что до сих пор изобретения апологетов держали в плену воображение множества историков, признающих подлинность известий о Христе и христианах у Иосифа Флавия, Тацита, Светония, Плиния Младшего. Необходимо в интересах научной ясности предпринять большое общее исследование для разоблачения работы христианских интерполяторов и фальсификаторов, чтобы устранить раз навсегда это крупнейшее препятствие в научной разработке реальной истории христианства. Я должен здесь ограничиться лишь немногими замечаниями об интерполяциях у Флавия и Тацита; подробнее остановлюсь лишь на переписке Плиния с Траяном.

Интерполяции у четырех<sup>1</sup> названных авторов представляют более или менее искусное подражание стилю и манере данных писателей. Однако при более внимательном анализе нетрудно обнаружить черты, чуждые данному писателю, и тенденции, принадлежащие явно кому-то постороннему. На примере интерполяции в «Анналах» Тацита (XV, 44) я надеюсь показать, в чем состоят приемы интерполяторов и как можно их разоблачить.

В данной главе мы читаем рассказ о том, как после пожара Рима в 64 г. н. э. Нерон, желая отклонить от себя обвинение в поджоге, применил самые суровые наказания к «ненавистным за свои мерзости людям, которых народ называл христианами. Виновник этого имени, Христос, был при императоре Тиберии казнен прокуратором Понтием Пилатом, и подавленное на время суеверие вырвалось снова наружу не только в Иудее, где это зло получило начало, но и в Риме, куда стекаются со всех сторон и где широко прилагаются к делу все гнусности и бесстыдства. Таким образом были схвачены те, кто признал себя христианами, затем, по их указанию, множество других, и они были уличены не столько в преступлениях, сколько в ненависти к роду человеческому» (Ann., XV, 44).

Какое у нас основание подвергнуть сомнению принадлежность Тациту всего этого отрывка? Мы находим в этом тексте ряд несуразностей и странностей, во-первых, в смысле литературной композиции, во-вторых, по содержанию сообщаемых в нем фактов и, в-третьих, по некоторым примененным в нем политическим формулам.

Всякому, кто внимательно читал Тацита, должна броситься в глаза необычность примененного здесь приема рассказа. В той части «Анналов», где подробно излагаются события времени

правления Тиберия, о Христе и последователях его не сказано ни единого слова, а теперь, дойдя до пожара при Нероне, автор как бы спохватывается и спешит дать историческую справку с точной датой, причем оказывается, что великое зло, причиненное сектантами, успело получить огромную силу. Такой оборот в ходе изложения вообще не свойствен Тациту, а сомнительность данного текста еще увеличивается вследствие того, что Тацит раньше не упоминает о христианах ни единым словом.

Если обратиться к содержанию исторической справки, данной относительно происхождения христианской секты, перед нами вырисовывается картина, весьма мало правдоподобная. Ведь приходится допустить, что за тридцать лет, прошедших от казни Христа до событий 64 г. в Риме, последователи погибшего пророка успели не только распространиться по всей Иудее, но и перебраться в центр, проникнуть в столицу, где их к моменту пожара оказалось огромное множество и где они получили от «черни» прозвание «христиан», где они досаждали коренному населению своей ненавистью к роду человеческому.

Наше недоверие к подлинности разбираемого текста, помимо впечатления фантастичности излагаемых в нем событий, увеличится, когда мы обратим внимание на своеобразную датировку появления Христа: «при императоре Тиберии (*imperitante Tiberio*)». Глагол «*imperitare*», служащий обозначением неограниченной власти, не отвечает политическим воззрениям Тацита и его понятию о принципате эпохи Юлиев-Клавдиев. Так мог выразиться только писатель гораздо более позднего времени, когда в Риме утвердилась единоличная власть, когда о такой конституции, как двойственное правление принцепса и сената, совсем забыли.

Не менее странно встретить упоминание у Тацита о прокураторе Иудеи Понтии Пилате. Надо вспомнить, что прокураторы были в провинциальном управлении второстепенными чиновниками, администраторами по финансовой части, происходили из второго сословия, всаднического, а не первого, сенаторского, заведовали только частями провинции, подчинялись легату, наместнику всей провинции (прокуратор едва ли был вправе казнить без разрешения стоявшего над ним проконсула или пропретора).

Забудем на минуту, какую роль играет Понтий Пилат в христианской традиции, и станем на точку зрения Тацита: как могло ему прийти в голову вводить для хронологической точности имя какого-то незначительного чиновника. Хочется сказать, что датировка «при прокураторе Понтии Пилате» звучит приблизительно так, как если бы в биографии Гоголя сообщить, что великий русский писатель выступил в литературе при городничем Миргорода Сквозник-Дмухановском.

Откуда бы мог Тацит вообще узнать о Понтии Пилате? Видимо из Иосифа Флавия. Но последний, хотя и повествует довольно много о прокураторе Понтии Пилате, о ссорах его с иудеями, однако о казни Христа как раз не упоминает.

«Понтий Пилат» более всего выдает наличие фальсификации и замысел фальсификатора. Ведь для позднейшей теологии это имя имело огромное значение: в христологических спорах III и IV вв. Понтий Пилат служил главнейшим свидетелем реальности Иисуса Христа и выставлялся, как таковой, ортодоксами против еретиков-докетов, считавших воплощение Христа мнимым. В качестве такой опоры правильности верования Понтий Пилат заслужил честь быть принятым в символ веры, выработанный на первом вселенском соборе в Никее в 325 г.

Собирая вместе наблюдения, сделанные при анализе текста главы 44 книги XV «Анналов» Тацита, мы можем отметить два момента, изобличающие работу фальсификаторов: нагромождение в спешном порядке множества фактических данных, которые не имеют никакой связи ни с предыдущим, ни с последующим изложением, и наличие догматологической тенденции, попытку построить свою собственную историческую картину и навязать ее античному писателю.

Эти наблюдения пригодятся нам при анализе переписки Плиния с Траяном о христианах.

### 3. Письмо Плиния о христианах и ответ Траяна

Приведу отдельные выдержки из текста 96-го письма Плиния и ответа Траяна, посвященных вопросу о христианах:

«Для меня, повелитель (*domine*), стало уже священным обычаем докладывать тебе обо всех моих сомнениях. Да и кто мог бы лучше помочь мне разрешить колебания мои или наставить меня в моем неведении?».

Затем Плиний признается, что так как он никогда не участвовал в судебных расследованиях о христианах (*cognitionibus de christianis*), ему неизвестно, что именно в этих делах и в какой мере подлежит расследовать и наказывать: «Не меньше сомнений вызывает у меня также, следует ли делать между обвиняемыми какое-либо различие по возрасту и отличать людей физически слабых от сильных, нужно ли придавать какое-либо значение раскаянию, или, наоборот, тому, кто раз был христианином, не должно служить в пользу то, что он перестал быть таковым; наконец, что подлежит каре— самое ли название (*nomen*), хотя бы за данным обвиняемым не было никаких преступных деяний, или преступления (*flagitia*), связанные с этим именем?».

Эти недоумения не помешали, однако. Плинию произвести целый ряд расследований, и он рассказывает в том же письме, как расправлялся он с теми, на кого ему донесли, что они христиане (*qui christiani deferebantur*). Он допрашивал их дважды, трижды, угрожая казнью; упорствующих приказывал казнить: «Для меня было совершенно ясно, что в чем бы ни состояло их признание, наказанию подлежали их упорство и непреклонная непокорность. Были среди них некоторые, подверженные подобному же безумству (*amentia*), которых я, ввиду того что они были римскими гражданами, назначал к отправке в столицу. Вскоре, в ходе самого разбирательства, как это обычно бывает, преступников стало набираться все больше и появились разные виды их. Затем мне была представлена анонимная записка, содержащая имена множества лиц, обвиняемых в том, что они христиане. Когда те из них, которые сами утверждали, что не являются христианами и никогда ими не были, по моему указанию выполнили молитвенные обращения и совершили возлияния вина и воскурение фимиама перед твоей статуей, которую я нарочно для этой цели велел присоединить к изображениям наших богов, и, кроме того, произнесли хулу на Христа,— а говорят, что действительно являющихся христианами никогда нельзя к этому принудить,— я считал возможным совсем отпустить их на свободу. Другие, названные доносчиком, признали было себя христианами, но вскоре потом отреклись от этого, они, мол, были когда-то, но перестали быть христианами: один три года назад, другие уже много лет до того, некоторые даже более двадцати лет назад. Все они воздали божеские почести твоей статуе и изображениям других богов, и все хулили Христа. Они утверждали также, что вся их вина или все их заблуждение состоит лишь в том, что они в установленные дни собирались вместе перед восходом солнца, пели по очереди хвалебные гимны Христу, считая его за божество, брали на себя клятвенные обязательства, но не для того, чтобы совершать какие-либо преступления, а наоборот — не воровать, не нарушать слова верности, не утаивать вверенного им имущества. После этого они, по их словам, обычно расходились с тем, чтобы потом опять сойтись для совместной и совершенно не предосудительной трапезы; они прекратили все это делать после моего приказа, которым я, согласно твоим предписаниям, запретил какие бы то ни было тайные общества.

В связи со всем этим я считал еще более необходимым допросить под пыткой присутствующих при их культе. Однако я не узнал ничего другого, кроме того, что это какое-то странное и доведенное до крайности суеверие. Поэтому, отложив разбирательство, обращаюсь к тебе за советом. Это дело кажется мне значительным, главным образом из-за громадного числа людей,



подвергающихся этой опасности. В эту опасность вовлечено уже и еще будет вовлекаться множество людей различного возраста и разных сословий того и другого пола. Зараза этого суеверия распространяется не только в городах, но и в селениях, в деревнях. Но благодаря принятым мерам достоверно известно, что храмы, бывшие некоторое время почти совершенно заброшенными, начали снова посещаться, и торжественные богослужения, после долгого промежутка времени, снова восстанавливаться; повсюду стали покупать жертвенных животных, на которых можно было найти покупателя лишь очень редко. Из этого легко можно было заключить, какое множество людей сможет излечиться от своих заблуждений, если только им будет предоставлена возможность раскаяния»<sup>1</sup>.

В ответном послании Траяна высказывается одобрение способу действий наместника в отношении тех, о которых сделан донос, что они христиане. Затем император признает, что в этих делах нельзя установить одинаковую для всех случаев норму. Разыскивать людей подобного рода не следует, но если о них сделано донесение и они уличены, их следует наказывать, причем в тех случаях, когда обвиняемые отрекаются от своей веры, совершают требуемые моления богам, они должны быть прощаемы за свое раскаяние. В заключение император предостерегает наместника от анонимных доносов: «принимать таковые значило бы создавать пагубный пример, что вообще не отвечает духу нашего времени».

#### **4. Каковы основания заподозривать подлинность переписки Плиния с Траяном о христианах**

Первое впечатление при чтении переписки Плиния с Траяном о христианах говорит в пользу ее подлинности. Лыстивое обращение Плиния и решительный ответ императора, который стремится показать себя противником клеветы и тайных доносов, вообще отвечают характерам того и другого, как они обрисованы в других источниках, например у Евтропия.

Но присмотревшись ближе к содержанию двух писем и самой их композиции, мы наталкиваемся на такие несообразности, которые заставляют нас усомниться как в авторстве Плиния, так и в принадлежности писем времени Траяна. Еще больше возрастут наши сомнения, когда мы сравним письмо Плиния с главой 44 книги XV «Анналов» Тацита, когда припомним своеобразные черты этого документа, дающего сведения о христианах и составляющего, как мы видели, постороннюю

<sup>1</sup> Текст этого письма, с моими редакционными поправками, приводится по изданию АН СССР «Письма Плиния младшего», М. 1950 г. (Р.В.)

Тациту вставку. Мы отметили выше изолированность сообщения о христианах, отсутствие подготовки к нему, внезапность заявления о фактах, которым придается вместе с тем важное значение, и наряду с этим — нагромождение материала, относящегося к большому периоду времени и в сжатой форме приуроченного к одному моменту.

Все эти черты мы находим и в письме Плиния. Сообщение о христианах в Вифинии под 111 или 112 г. является изолированным во всех отношениях. Прежде всего оно стоит одиноко и выступает неожиданно среди всех других (около ста) писем, написанных Плинием в качестве наместника Вифинии: там говорится о крупных и мелких делах этой очень населенной провинции, но нет ни малейших признаков существования такой издавна укоренившейся, широко распространенной религиозной секты, одно имя которой дает повод к самому тяжелому обвинению.

Еще более поразительно полнейшее молчание о христианах в Вифинии такого современника Плиния, как Дион Хрисостом, уроженец Вифинии. В речах Диона христиане не упоминаются вообще: он принадлежит к тем писателям, которые представляли для позднейшей христианской апологетики и историографии камень преткновения, как выразители *saeculi silentium*. А тут выходит еще, что Дион не слыхивал ничего о христианах даже на своей родине, которую он, конечно, знал вдоль и поперек. Эпизод из жизни вифинских христиан не только не мотивирован какими-либо данными предшествующей истории, но не находит себе продолжения и в дальнейшем. «Послания апостола Павла», вышедшие в свет в 30-х годах II в. н. засвидетельствуют о наличии последователей Христа на эгейском побережье (Эфес), во внутренних областях Малой Азии — во Фригии и Галатии, но не называют городов Вифинии.

Таким образом, картина массового движения вифинских христиан, имевшего за собой в 111—112 гг. 20—30-летнюю давность, кажется каким-то фантастическим видением, внезапно осветившим горизонт и потом бесследно исчезнувшим. Поэтому факты, рассказанные в письме Плиния, представляются весьма мало правдоподобными.

Наше недоверие к содержанию письма Плиния может лишь возрасти, если мы присмотримся к форме, в которой изложены сведения о вифинских христианах. На мой взгляд, композиция письма носит черты надуманности, сочиненности, работы какого-то постороннего лица.

В сообщении Тацита о христианах под 64 г. п. э. нас поразила не свойственная общей манере этого писателя форма отступления, с поспешной передачей как бы недосказанных раньше, в своем месте, исторических фактов. — странность, которая

заставила нас предположить здесь вмешательство интерполятора. Те же черты литературной композиции — поспешность, нагроможденность в одном месте множества фактов, совершившихся в течение большого периода времени.— останавливают наше внимание при чтении письма Плиния.

Судя по первым фразам обращения к императору, Плиний по приезде в провинцию неожиданно наткнулся на неизвестное ему доколе явление, узнал о существовании «опасного суеверия» вообще, в частности же об его распространенности в Вифинии; отсюда незнакомство его с процедурой дел о христианах и усердная просьба к императору помочь в затруднении (странно только то, что назначенный на важный административный пост чиновник не знает одной из областей тогдашней судебной практики, а император предполагается знающим все и вся). Однако и признание Плиния в незнакомстве с процессами о христианах и мольбах о помощи оказываются не чем иным, как только эффективным риторическим оборотом. Плиний тотчас же вслед за тем рассказывает, как он повел дознание по множеству предъявленных ему дел о христианах, причем видно, что он, отлично ориентируясь в области судебной практики, применяет очень отчетливые и решительные меры воздействия.

Его рассказ принимает характер отступления в область прошлого. Мы узнаем сразу очень многое: распространение веры христиан имеет в Вифинии многолетнюю давность. Эта вера захватила людей, обладающих правом римского гражданства, каковых, за неподсудностью ему, наместник отсылал в столицу. Мы узнаем дальше, что наместник в борьбе с вредным «суеверием» достиг больших успехов, принудив множество приверженцев ложной веры к раскаянию.

Тут опять неожиданное отступление прерывает отчет наместника: храмы находятся в запустении, богослужение прекратилось, перестали покупать жертвенных животных. Но мы узнаём сейчас же, что, благодаря энергичным мерам, стеснившим тайные собрания христиан, культ богов опять возродился, что и отразилось на рынке, где покупаются жертвенные животные.

Обо всех этих драматических переменах наместник повествует «единым духом», в непрерывном изложении, и конец письма, с его самоуверенным заключением о победе над ложной верой противоречит началу, где с некоторым смущением наместник высказывается о трудности своего положения.

В данном отчете, где вопрос перебивается отступлениями, историческими справками, нет ни логики, ни последовательности. Ведь если распространение веры христиан было таким давнишним злом в Вифинии и если наместник тем не менее нашел такие действенные средства для борьбы с ним, зачем было спрашивать о юридических тонкостях процедуры в делах о христианах?

Отмеченные несообразности в отчете наместника о делах, касающихся христиан, заставляют нас сомневаться в авторстве Плиния и предполагать здесь работу какого-то постороннего сочинителя. Но раз высказав такое предположение, мы должны будем иначе отнестись к самому документу: то, что кажется несообразным в отчете наместника, имело, без сомнения, определенный смысл, отвечало какому-то определенному намерению скрытого здесь настоящего автора. Нетрудно заметить, что у составителя письма была тенденция к защите христиан.

Как узнаём мы об этой тенденции? Здесь нам помогает одна несообразность в изложении письма Плиния. В самом деле, как странно читать, после резких суждений об упорстве христиан, о вреде распространения их веры, заявление об их невиновности, о чистоте их нравов, об исключительной их честности и добро-совестности! Это уверение вложено в уста допрошенных на суде и принесших полное раскаяние христиан. Оно вызывает недоу-мение во всех отношениях. Зачем это понадобилось наместнику вдруг отзываться с похвалой о нравах преследуемой, истребля-емой им секты? А с другой стороны — почему это вдруг о преж-них заслугах и достоинствах своих заговорили покинувшие «заблуждения», прощенные за раскаяние бывшие христиане? Эти нескладности, видимо, объясняются тем, что сочинителю надо было во что бы то ни стало поместить в отчет наместника реабили-тацию христиан. Однако он совершил тут литературный промах, не выдержал цельности драматического образа, вложил приду-манные им речи в уста неподходящих персонажей.

В данном случае опять можно сравнить приемы, примененные во вставке у Тацита, с текстом письма Плиния о христианах. Там «Понтий Пилат» является особенно яркой уликой христиан-ской интерполяции; здесь таким наглядным показателем посторо-нного вмешательства более всего является немотивированное и неуместно вставленное в текст восхваление христиан.

Помимо отмеченной тенденции, наше недоверие к авторству Плиния вызывается еще одним обстоятельством: известие о преследовании христиан как гетерии расходится с тем, как по-нимались гетерии и отношение к ним правительства в других письмах Плиния к Траяну<sup>1</sup>.

Траян запретил устройство пожарной команды в Нико-медии, потому что подобные сообщества (*factiones*) внесли уже много тревоги в провинции и всегда грозили превратиться в гетерии<sup>2</sup>. Из слов Траяна можно заключить, что гетерии рассматри-ваются как опасные противоправительственные сообщества;

<sup>1</sup> Письма 34 и 35 об учреждении в Никомерии вольной пожарной команды.

<sup>2</sup> По-русски переводчики И. Е. Сергеев и В. С. Соколов передают термином «тайные сообщества».

не было нужды в каком-либо запрещающем их законе, они были просто нетерпимы в государстве.

Совершенно иную картину юридического положения дает письмо Плиния о христианах. Общины вифинских христиан определены здесь как гетерии, которые закрылись лишь после издания наместником особого приказа (*edictum*), основанного на предписаниях (*mandata*) императора, запрещавших вообще какие бы то ни было гетерии.

Нельзя допустить, чтобы Плиний, получивший от императора предостережение относительно возможности превращения открытого союза в гетерию, не заметил того факта, что христиане давно составляют гетерии, и решил бороться с их соединениями посредством общей меры запрещения гетерий вообще. Или, иначе говоря, тот, кто просил разрешения устроить в Никомедии вольную пожарную команду и получил отказ от императора, не мог быть автором слов: «*post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram*». («После моего эдикта, который я издал следуя твоему приказу, гетерии были запрещены»), Высказывать такие суждения о гетериях и о способах борьбы с ними мог лишь автор, далекий от эпохи Траяна, не имевший ясного представления об административных порядках того времени, что и отразилось в применении им необычных терминов: «*edictum*» для приказа наместника и «*mandata*» для распоряжений императора.

Такое же наблюдение мы сделали при анализе интерполяции у Тацита, где на путь сомнений наводит необычное выражение «*imperitante Tiberio*». И там интерполятор, далекий от изображаемой им эпохи, плохо справлялся с ее политическими порядками и понятиями.

Когда и кем, в какой обстановке и с какой целью составлена эта интерполяция? Во всяком случае она принадлежит времени, когда широко развилась апологетика, когда у христиан появилась своя организация, когда одно имя (*nomēn*) христиан служило поводом к судебному преследованию, когда успели выработать определенные формы судебного разбирательства по делам о христианах. Это имело место во время правления Северов.

## 5. Тертуллиан и переписка Плиния с Траяном о христианах

Одним из современников Северов был уроженец Африки Тертуллиан, ревностный защитник интересов христианской церкви. В своем сочинении «*Apologeticus*» («Защитник веры»), написанном около 200 г., Тертуллиан упоминает о письме Плиния Траяну и об ответе на него Траяна в следующих выражениях:

«Во время своего управления провинцией Плиний Секунд иных из христиан осудил на казнь, иных лишил занимаемых ими должностей, но, напуганный великим множеством их, запросил Траяна, бывшего тогда императором, что ему делать с остальными, указывая, что, помимо их упорства и нежелания Принести жертвы, он не узнал о собственных их таинствах (sacramenta) ничего иного, как только то, что они собирались перед рассветом с пением гимнов Христу как богу и для клятвенного обещания исполнять правила жизни: не совершать убийств, обмана, измены и каких-либо других преступлений. Тогда Траян ответил ему в своем рескрипте, что разыскивать такого рода людей не следует, но тех, кто представлены на суд, следует наказывать» (Apol., 2).

Вопрос об отношении Тертуллиана к переписке Плиния с Траяном касательно вифинских христиан заслуживает особого исследования. В настоящее время я должен ограничиться лишь несколькими замечаниями.

На первый взгляд ссылка Тертуллиана на текст писем Плиния и Траяна должна казаться свидетельством в пользу их подлинности. Но дело обстоит не так просто. Надо прочитать весь трактат под заглавием «Apologeticus», чтобы убедиться в крайней тенденциозности автора, его склонности к преувеличениям и легковерии.

Если послушать Тертуллиана, всемирная Римская империя только и жива молитвами христиан, которых языческая власть в своей слепоте подвергает гонению. В доказательство верности этого утверждения Тертуллиан приводит незадолго до того сочиненную христианами легенду о том, как во время Маркоманской войны армия Марка Аврелия погибала от жажды и была спасена молитвами легиона, состоявшего из христиан, в ответ на которые всевышний ниспослал грозу и обильный дождь. Эта легенда носит еще довольно наивный характер, как и другая, приводимая Тертуллианом версия, в силу которой о чудесном явлении Христа узнал император Тиберий, сделавший о том доклад сенату, но встретивший непонимание благой вести.

Басни о христианском легионе, обладающем чудесной силой привлекать громы небесные, и о благочестивом императоре Тибории дают понятие о характере мифотворчества, заполнявшего христианскую литературу второй половины II в. н. э., и вместе с тем о степени легковерия, свойственного ревностному апологету Тертуллиану. Он как бы вводит нас в лабораторию благочестивых изобретений; в своей защитительной речи он усердно собрал и соединил догадки и конструкции своих ближайших предшественников — сотрудников в деле апологетики. Как искусный адвокат, Тертуллиан старался найти союзников в лице представителей власти в империи: всех госу-

дарей он, применяясь к существующей официальной традиции, делит на «лучших» и «худших»; проводится та мысль, что первые не преследовали христиан, а последние были гонителями христиан. То обстоятельство, что наихудшие из императоров, как Нерон и Домициан, были гонителями христиан, служит только убедительным аргументом морального превосходства христиан в глазах самих язычников.

Греметь против тирании и развращенности Нерона и Домициана было очень благодарной темой в публицистике времени Антонинов. Но христианские апологеты воспользовались этим литературным мотивом, чтобы построить на нем картину гонений на христиан в прошлом: они как бы предъявляли современным им государям дерзкий, вызывающий вопрос: неужели вы хотите быть похожи на Нерона и Домициана, заклеяемых как проклятие рода человеческого?

Попытки интерполировать языческих писателей имели место уже у предшественников Тертуллиана. Его же роль заключалась в некритическом использовании источников, передаче как достоверного, так и вымысла.

Переписка Плиния с Траяном о христианах примыкает к этим романтическим историзирующим изобретениям. То обстоятельство, что Тертуллиан ссылается на нее, не должно смущать нас и служить аргументом в пользу подлинности переписки. Ведь на таком же основании нам придется признать подлинность переписки Тиберия с сенатом. Ни той, ни другой Тертуллиан не сочинял сам, но он воспроизвел ту и другую версию с полным доверием к подлинности документов.

Фальсифицированная переписка Плиния с Траяном о христианах стоит близко по времени к «Апологетику» Тертуллиана: в обедах сочинениях на первое место выдвинута тема, которая была, очевидно, актуальной в конце II в. н. э.: христиане протестовали против огульного обвинения их за одно только имя (пошеп), они требовали, чтобы разбирательство велось по существу, если христиане совершили преступление (flagitia).

---

Неправдоподобность утверждения о наличии в Вифинии в первое десятилетие II в. н. э. множества христиан, невозможность рассматривать письмо Плиния как отчет наместника императору, вероятность написания этого произведения одним из апологетов конца II в. — все это ведет нас к отрицательному заключению относительно подлинности переписки Плиния с Траяном о христианах. Этот документ не должен мешать историку в изучении фактов реального возникновения и развития «новой веры».

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПАРТИИ ПРИ АДРИАНЕ. ПОЯВЛЕНИЕ ИМЕНИ «ХРИСТИАНЕ»

Парфянским походом Траяна заканчиваются успехи римского оружия. Уже в это время сказывается непрочность внутреннего строения империи. Парфянская авантюра Траяна была похожа на заблуждение Александра Македонского в походах в Среднюю Азию и в Индию. Когда Адриан пришел к власти, он не смог продолжать походы на Восток. Сами обстоятельства указывали ему задачу, прямо противоположную завоевательным замыслам Траяна; к тому же у нового императора не было военного дарования его приемного отца. Адриану пришлось спасать целостность империи, поколебленную грандиозной затеей его предшественника. Во времена Адриана были восстановлены и закреплены границы империи, достигнутые первой дакийской войной Траяна и сохранявшиеся потом, с незначительными изменениями, в течение почти трех столетий, до смерти Феодосия.

### 1. Религиозные движения в империи 20—30-х годов

#### II в. н. э.

Адриан занимает своеобразное положение в религиозном движении своего века. В борьбе с мессианизмом ему пришлось выступать в качестве беспощадного разрушителя враждебного Риму культа. Но эта роль, подсказанная страхом за целостность империи, не отвечала ни темпераменту, ни мировоззрению императора. Он был более чем кто-либо из императоров династии Антонинов склонен к исканиям в области религиозных верований и обрядов, к синкретизму; он отдавал обильную дань восточной магии, окружал себя гадалками, астрологами. Тибуринская вилла — красноречивое свидетельство его синкретических увлечений.

Если принять во внимание указанные черты мировоззрения Адриана, характерного представителя своего века, становится понятным парадоксальное на первый взгляд противоречие его



политики, которое состояло в том, что император, подавлявший религиозные движения в Иудее, проявил широкую веротерпимость в центре империи. В Рим были допущены выдающиеся гностики: египтяне, сирийцы, малоазийцы — Валентин, Басилид, Саторнил, Гарпократ, Кердон, Маркион.

Появление в центре империи восточных учителей и проповедников, публичные чтения и беседы на религиозно-философские темы — явление, совершенно необычное для Рима. Эти люди преподают и пишут по-гречески, на языке образованной публики. Но здесь в оболочке греческого стиля появляется далекое от прямой связи с греко-римской античностью содержание — результат широкого религиозного движения, охватившего народности эллинистического Востока, иудеев, египтян, сирийцев и малоазийцев.

В лице гностиков переходят с Востока на греко-римскую почву передовые представители реформаторского и радикального сектанства, распространявшегося в восточных провинциях. До тех пор многочисленные и разнообразные сектантские группировки: эссены, терапевты, назорей, исуситы, последователи учения Филона Александрийского о всемирном Логосе — Мирном Разуме, сколь ни было велико их расхождение с традиционным иудейством, не порывали связи с ним. Гибель Иерусалима и его храма, крушение восстаний, наконец самый факт внешнего расселения эмигрантов в диаспоре ускорили разрыв между иудейством и сектантством. Вот момент, когда можно говорить о начале христианства в собственном смысле слова, и это тем более, что только теперь появляется имя «христиане», имя, данное новой религии современниками. Гностики — первые, к кому можно было приложить название «последователей Христа».

Для того чтобы установить такой, как нам кажется, правильный исторический взгляд на гностиков, необходимо преодолеть два препятствия. Первое состоит в том, что все сведения и суждения о гностиках исходят исключительно от обличителей ересей (Иренея и Эпифана); историку надо суметь освободиться от догматологической тенденции обличителей, воспользовавшись, однако, издаваемым ими материалом. Второе состоит в преодолении коренного предрассудка «рационалистической» школы, господствующего и до наших дней в буржуазной науке Запада.

## 2. «Обличение всех ересей» Иренея, епископа Лугдунского

Заглавие сочинения Иренея (род. около 130 г., умер в 202 г., писал в самом конце II в. н. э.) звучит очень характерно: «Ἐλεγχος καὶ ἀποτροπὴ τῶν ψευδῶν λόγων γνῶσεως», в буквальном

переводе— «Обличение и опровержение [учения], ложно именующего себя гносисом». Автор его Ирней, епископ Лионский, является самым усердным союзником редакторов канона; для него истины, высказанные в книгах Нового завета,— непрекаемы и извечны; для него нет предшественников, нет никакого периода исканий и домыслов; все положения, не сходящиеся с канонам, суть «заблуждения», ложно именующие себя гносисом.

Ирней как исторический источник не удовлетворяет нас не только потому, что он крайне пристрастен (всякое расхождение с канонам есть, в его глазах, вредное и отвратительное богохульство), но главным образом потому, что он дает совершенно неверную перспективу религиозного движения. Согласно его концепции, лжеучения гностиков составляют отклонения от единственно правильного учения церкви; гностики стали мудрить над догматами, раз данными при основании церкви, и образовали вредные «ереси» (аТресек.). Это греческое слово, первоначально имевшее значение «группы», «части», «отделения», сделалось в полемике партий словом бранным, в значении отрыва от правильной основы.

Конструкцию Ирнея нужно считать ошибочной. Гностики ни от кого и ни от чего не отделялись; они появились раньше и независимо от направлений, которые получили потом место в евангелиях и были приняты в Новый завет; мало того, теории гностиков послужили основой для учений, в свою очередь принятых в «исправленном» виде в Новый завет.

В дальнейшем я покажу, какими мне представляются порядок и последовательность в развитии христианской религиозной философии; сейчас нужно лишь отметить заблуждение обличителя «ересей». Но, как я уже сказал, необходимо покончить с предрассудками верных последователей религиозного деятеля конца II в. н.э.— представителей «рационалистической школы», продолжающих в XX в. рисовать идиллические картины раннего христианства.

### **3. Коренной предрассудок «рационалистической школы»**

Изучение источников истории возникновения христианства началось и развивалось в XIX в. на теологических факультетах протестантских университетов. Германии. В этой работе, громадной по своей продукции, было много усердия, но не хватало независимости научной мысли. Ученые были членами церкви, факультеты готовили пасторов; для них существовали незыблемые истины, которые не подлежали критике: представление об основателе христианской церкви и его первых и вер-

ных учениках, представление о первоначальной «чистой», свободной от лжеучений церкви.

Протестантские ученые считали своей задачей освободить первоначальную «чистую» религию от «порчи» католической церкви. Реформаторы XVI в.— Лютер, Меланхтон, Кальвин— относили начало искажений, порчи, злоупотреблений в области учения и устройства церкви к IV в. н. э. Для них главным фактом вредных новшеств было утверждение монархического епископата; протестанты XIX в., следуя за «просветителями» и открывая черты мифологизма и узкого догматизма в церковной жизни III и даже II в., отодвинули границу искажений первоначальной «чистой» церкви далеко вглубь, провели ее в середине I в. н. э. Для времени существования первоначальной, «чистой» церкви оставалось не более тридцати лет, если считать по традиционной хронологии выступление Иисуса Христа в 32—34 гг. н. э.

В сравнении с эпохой Реформации протестанты XIX в. согласились еще на одну перемену. В их среде все большее влияние приобретал «рационализм», отвергавший действие чудесных, сверхъестественных сил в истории человечества. Отсюда получался для наиболее решительных представителей протестантской учености такой вывод: основателем христианской церкви был гениальный проповедник, погибший в начале 30-х годов I в.; все, что рассказывается в евангелиях о сотворенных им чудесах и само чудо его воскресения из мертвых должно быть отнесено за счет мифологического творчества позднейших биографов.

Эти «рационалистические» построения порождают ряд недоумений. Каким образом кратковременная, так скоро оборвавшаяся проповедь «великого учителя» передалась потомству и имела своим последствием господство выраженного в ней учения в течение почти двух тысячелетий? Как случилось, что главным распространителем этого учения стал другой проповедник, никогда не выдавший первого основателя, признавший его богом, умершим и воскресшим для искупления грехов человечества? Как объяснить молчание современников о деятельности и судьбе обоих проповедников, совершивших столь великий переворот в истории верований, как могли их не заметить «язычники».

Все эти недоумения и вопросы историк вправе предъявить «рационалисту», раз последний решил снять мистический покров с передаваемой христианской традицией божественной драмы и превратить идеальные личности в обыкновенных смертных, подлежащих суду и оценке исторической критики.

Крупнейший из представителей протестантской учености, А. Гарнак, автор сочинений, вышедших в конце XIX и начале

XX в.<sup>1</sup>, вынужден был признать, что «Послания апостола Павла» получили широкую известность лишь со времени привоза этого сочинения в Рим из Синопы еретиком Маркионом в 139 г.

Такое заявление не могло не вызвать сенсации в кругах всех, кто занимался историей возникновения христианства. Естественно было спросить автора «Mission und Ausbreitung des Christenthums», так красноречиво описавшего созданный апостолом Павлом в 40-х и 50-х годах I в. н. э. церкви в Риме, Коринфе, Филиппах и других местах: а что же случилось с этими когда-то цветущими общинами за те почти сто лет, которые прошли от их основания, от первого выхода в свет «Посланий апостола Павла», до момента опубликования их в 139 г.?

Как бы предусматривая недоумение читателей, знакомых с его более ранними сочинениями, Гарнак нарисовал следующую картину развития христианской церкви. По старой привычке протестантов сваливать всю вину за догматологическую и моральную порчу церкви на католичество, он находит возможным бросить упрек «большой церкви» (Grosskirche) за то, что она впала в маразм, равнодушие и мелочность. По его мнению, привезенный Маркионом из далекой провинции документальный источник «чистой» веры, изложенный с горячностью, свойственной «великому апостолу», послужил оздоравливающим средством, могучим побудителем, возродившим у христиан ревность к религиозной проповеди.

Гипотеза Гарнака о ранней порче церкви и быстром ее возрождении ни на чем не основана и весьма мало правдоподобна. Она представляется тем более шаткой, что автор сопровождает ее утверждением, будто Маркион привез в Рим не подлинный, а искаженный текст «Посланий апостола Павла»: повторяя обвинение, высказанное в конце II в. н. э. обличителем ересей Иринеем, Гарнак уверяет читателей XX в., что Маркион выбросил из оригинального текста «Посланий» все, что говорило не в пользу его дуалистической теории. Этот текст Гарнак воспроизвел в приложении к своему исследованию, вместе с текстом «Антитез» Маркиона.

В работе Гарнака поразительно соединение тонкого анализа источников и узкого кругозора упрямого догматолога: он с необыкновенным искусством отделил в тексте «Посланий апостола Павла», помещенного в Новом завете, те выражения, которые согласовались с антииудейским мировоззрением Маркиона, от выражений примирительного характера. Но вместо того, чтобы сделать отсюда естественный вывод о более раннем

<sup>1</sup> А. Нагааск. *Dogmengeschichte des Christenthums*, Leipzig, 1903; его же. *Mission und Ausbreitung des Christenthums*, Leipzig, 1906; его же. *Marcion: das Evangelium vom fremden Gotte*, Leipzig, 1921.

кратком тексте Маркиона и более позднем дополненном тексте Нового завета, он составил заключение как раз обратное: новозаветный текст, который для него как церковника был неприкосновенной святыней, он объявил оригинальным, первоначальным и подлинным, а текст, привезенный Маркионом, — тенденциозно сокращенным, еретическим искажением подлинного сочинения апостола Павла.

Гарнак был вынужден дойти до такого искусственного, противоречащего всякому правдоподобию построения для того, чтобы спасти подлинность канонического текста. Он как теолог предлагает поверить в какую-то совершенно фантастическую судьбу странствования этого текста: написано было сочинение апостола Павла в 40-х и 50-х годах I в.; скоро потом оно было забыто и потеряло известность даже в тех церквях, которые были основаны самим апостолом; Маркион возобновил его опять к жизни. — у этого редактора был в руках подлинный текст, но он как еретик исказил сочинение апостола Павла и опубликовал его в сокращенном виде; однако оригинал где-то еще сохранился и каким-то чудом достался в неиспорченном виде составителям сборника Нового завета.

Другая точка зрения была высказана Полем-Луи Кушу. Французский ученый<sup>1</sup> различает две редакции: краткую, привезенную Маркионом из Синопы в 139 г., которая была, по мнению Кушу, оригинальным первым изданием «Посланий апостола Павла», и пространную, представляющую собой переработку первой, находимую нами теперь в Новом завете.

Решение вопроса о времени выхода в свет «Посланий апостола Павла» и о характере первого издания этого сочинения имеет самое существенное значение для построения истории христианской религиозно-философской мысли вообще. В своей работе «Возникновение христианской литературы» я показал, что в отношении личности и деятельности «апостола Павла» мы не можем доверять конструкциям и догадкам автора «Деяний апостольских» и что единственный источник для суждения об апостоле Павле — сочинения, ему приписанные. Там же я высказал предположение, что до 139 г. в христианских кругах ничего не знали и не слыхали об апостоле Павле, что легенда о «великом апостоле» начинает свое существование со времени выхода в свет «Посланий», подписанных этим именем.

Всем, кто занимается историей возникновения христианства, я предлагаю сделать выбор между этими двумя мнениями. Тому историку, который примет первое из них, следует поставить на вид, что вместе с признанием легендарности образа

<sup>1</sup> P. L. Conchond. «La première Edition de St. Patib (Revue de l'histoire des religions, mai—juin, 1926).

апостола Павла придется усомниться в действительности той идиллической картины безукоризненно чистой первоначальной церкви, которую «рационалисты» извлекают из «посланий апостола Павла»: то и другое надо будет признать продуктом мифотворчества писателей II в. н. э.

Само собою разумеется, мы не можем удовлетвориться только этим отрицательным выводом: «Послания апостола Павла» и автору, скрытому под псевдонимом «апостола Павла», следует найти место в истории развития христианской религиозной философии и в судьбах христианской церкви.

Для этого нужно произвести общую перестановку всех хронологических дат в истории раннего христианства. Только освободившись окончательно от наивных и пристрастных толкований обличителя ересей II в. и «рационалистов» XX в., мы можем приступить к построению подлинной истории развития христианской религиозной философии. В ней гностики окажутся вовсе не отщепенцами, заблудшими сынами исконной церкви, а, напротив, новаторами в области исканий новой религиозной философии, родоначальниками возникающей христианской религиозно-философской мысли.

#### **4. Сочинения гностиков как подготовка христианской религиозной философии**

Формирование гностицизма происходило в отрыве от иудейства. Выдающиеся гностики, каковыми были Валентин, Басилид, Гарпократ, Кердон, — не иудеи по происхождению, а эллинизованные египтяне или сирийцы. Они сознают себя язычниками, обращенными к вере во Христа, и хотят вести пропаганду в языческом мире, за пределами иудейской диаспоры. Если к ним примыкает иудей, каковым назвал себя автор «Посланий апостола Павла», то он резко и демонстративно отмежевывается от иудейства и обращается к «неиспорченным законом иудейским простосердечным язычникам». Отсюда их устремление в центральные и западные части империи, особенно в Рим. Отделяются они от иудейства и в смысле школы, религиозных и ученых традиций. Характерно их отрицательное отношение к древнеиудейскому закону, к ветхозаветному мировоззрению. Их кругозор определяется предметами, преподаваемыми в Александрии, их философия опирается на пифагорейство и платонизм.

Гностики появились в Риме в конце правления Адриана, в 30-х годах II в. Время их процветания — 40—50-е годы, наиболее выдающиеся из них — современники Антонина Пия Арриана, Аппиана, Авла Геллия, Апулея. Гностики проповедовали и писали на греческом языке, преобладавшем среди

образованного общества. Они обращались к языческой публике; это была первая встреча античности с возникающим христианством в сфере литературного общения.

Гностики соприкасаются с иудейскими сектантами конца I в. только в одном пункте — в прославлении имени Христа. Но их Христос не имеет ничего общего с Христом Апокалипсы, с Христом палестинским, в их теологии нет «Нового Иерусалима». Их Христос — вождь нового Эона (века мировой жизни); он — Мировой Разум (Логос). Это представление было популярно в Александрии как в кругах греческого населения, так и среди эллинизованного иудейства (напр. Филон). Но, помимо александрийской традиции, в мировоззрении гностиков есть еще черты *дуализма*, указывающие на влияние восточной, иранской, может быть даже индийской религиозной философии.

В образе Христа, как его рисовали гностики, нет никаких признаков реального, земного, исторического бытия. Автор «Посланий апостола Павла», принадлежащий к направлению гностиков, ничего не знает ни о проповеди Иисуса в Галилее, ни о суде над ним в Иерусалиме. Гностики представляют себе Христа лишь как могучего бога, единородного сына Всевышнего, существующего от века, рисуют его как «спасителя», открывающего собой новый век возрожденной жизни.

Согласно схеме, принятой «рационалистами» от обличителя ересей II в. и повторяющей конструкцию возникновения христианской церкви, данную редакторами Нового завета, гностики лишь мудрили над явлением воплощения Христа на земле, отклоняясь в своих фантазиях от раз данной и осуществленной в реальности истины; они будто бы забыли о воплощении Христа в образе человека. Но такое предположение ученых XIX и XX вв. так же мало правдоподобно, как сама церковная версия о том, что разбежавшиеся сначала в панике ученики погибшего в Иерусалиме проповедника признали его богом, воскресшим из мертвых.

Твердая уверенность, с какой гностики рисовали образ Христа, говорит в пользу того, что они не имели перед собой никакой противоположной их взглядам традиции: они признавали себя первыми в высказываемых ими размышлениях; так именно, не упоминая о земной деятельности, могли учить лишь люди, которые действительно не слыхали о драматических событиях, якобы совершившихся в Палестине за сто лет до их времени. Косвенно это ведет нас к заключению, что сама церковная версия о воплощении «спасителя», о кратком земном странствовании в Палестине, о страдательской смерти и воскресении в Иерусалиме, вероятно, имеет более позднее происхождение, чем система проповедей гностиков о Предвечном божестве Христа.

Христианство началось не обоготворения умершего в Палестине человека, как думают «рационалисты», а с проповеди о боге, вечно сущем, спасающем погруженное в грехи человечество. Гностики первые внесли в религиозную проповедь о Христе торжественную по стилю терминологию, которую стали потом развивать «отцы церкви». Они первые пытались начертать образ Христа в космическом масштабе. Они первые внесли символический образ «духа святого», действующего в соединении с Христом, и положили этим основание последующему догмату троичности («отец, сын и дух святой»); они первые старались определить новую веру как высшее богопознание. Этими уроками последующее христианское богословие обязано гностикам.

## 5. Начало «евангелического» мифотворчества

Ирэнэй причисляет Маркиона к наиболее «зловредным» гностикам. Он вполне прав, когда относит автора «Антитез», распространявшего идеи сочинителя «Посланий апостола Павла», к категории гностических проповедников. Маркион принадлежит к младшему поколению гностиков; о нем известно, что он был близко знаком с Василидом и Кердоном; он мог узнать от них основные черты учения гностиков. Мы знаем, что появление Маркиона в Риме, привезшего «Послания апостола Павла», относится к самому концу 30-х годов II в. К этому же времени к большой степени вероятия можно отнести и появление одного из самых ранних документов того направления, которое получило потом развитие в евангелиях.— «Акты Пилата» (<sup>^</sup>Ахта ШХаю).

О существовании такого документа мы знаем только со слов Юстина, который в своей «Апологии» (приблизительно в 150 г.) упоминает «Акты Пилата» как один из трех главных источников, свидетельствующих о жизни и деятельности Иисуса Христа. Кроме того, он ссылается на два других источника: «Изречения Иисуса» (Αἰ'φο' Ιη'ου) и «Воспоминания апостолов» (ΑΠΟΜΝΗ- (iovsu(iata Τῶν ἁποστόλων)). Все три названных Юстином произведения мы находим вошедшими потом в канонические евангелия. То обстоятельство, что о суде и распятии на кресте рассказано, за исключением деталей, одинаково во всех евангелиях, заставляет предполагать, что в данном случае «Акты Пилата» служили для евангелистов единственным источником осведомления.

«Акты Пилата» представляют собой первую, насколько мы можем судить, попытку историзации Христа. С этого изобретения начинается свое существование благочестивая легенда, легенда о явлении<sup>^</sup> Палестине, о смерти и воскресении Иисуса



Христа. Одним из важнейших стимулов к таким биографическим розысканиям можно считать борьбу с распространившимся в сектантских кругах самозванством, объявлением себя христами, истинными помазанниками божьими.

О том, что «мессианические» выступления сделались настоящей манией, угрожавшей моральному авторитету общин последователей Христа, можно судить по включению во все три синоптические евангелия рассказа о том, как сам Христос предостерегал своих учеников от следования таким самозванцам. В евангелии от Матфея (XXIV, 1—5) говорится: «И вышел Иисус шел от храма и приступили ученики его, чтобы показать ему здание храма; Иисус же сказал им: видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне, все будет разрушено. Когда же сидел он на горе Елеонской, то приступили к нему ученики наедине и спросили: когда это будет и какой признак твоего пришествия и кончины века? Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем моим и будут говорить: я Христос; и многих прельстят».

Приведенная сцена, повторенная почти в одинаковых выражениях у Марка и Луки, свидетельствует об ожесточенной полемике в литературе по вопросу о том, когда было подлинное явление Христа и было ли оно вообще. Тенденция евангелистов — не только отвергнуть ложных христов, но и доказать подлинность явления единственного истинного Христа. Евангелисты в работе своей продолжали дело, начатое сочинителями «Актов Пилата».

Когда, в какой среде и обстановке появились «Акты Пилата»? Для определения срока, позже которого этот документ не мог появиться, мы можем исходить из свидетельства Юстина, писавшего, когда сочинение это должно было иметь известную давность, по крайней мере десять-пятнадцать лет. Наряду с этим, для установления срока, раньше которого не могли быть составлены «Акты Пилата», мы должны обратиться к Иосифу Флавию, у которого единственно можно было узнать о Понтии Пилате, прокураторе Иудеи времени императора Тиберия. «Древности» Иосифа Флавия вышли в свет в 90-х годах I в. н. э. — раньше того едва ли кто-нибудь из посторонних Палестине читателей мог что-нибудь слышать о нег/чтожном римском чиновнике. Сделав такое заключение, мы стоим, однако, лишь в начале наших догадок в области хронологии раннего христианства.

Обратим внимание на то, что Пилат, изображенный в евангелиях, а значит, такой, каким он нарисован в «Актах Пилата», совершенно не похож на того бестактного, враждебного иудейству чиновника, которого изобразил Иосиф Флавий. Пилат евангелий — сама любезность в отношении правоверных иудеев;

он принимает их жалобу на осужденного синедрином проповедника и соглашается предать его казни. При этом сам он остается нейтральным в вопросах религиозного столкновения и даже жалеет об участи несчастного мечтателя, выданного ему иудеями.

Так фантазировать над текстом Иосифа Флавия, так перелицовывать персонажей драматической борьбы иудейства с римлянами мог только писатель, далеко отошедший от Иосифа как по времени работы, так и по мировоззрению. К событиям бурного времени столкновений иудеев с римской администрацией этот писатель был совершенно равнодушен; секта, от имени которой он выступал, была в полном разладе с иудейством; он стремился привлечь на свою сторону симпатии римлян, изображая Пилата в благоприятном свете. «Акты Пилата» написаны в обстановке, далекой от Палестины, когда «верные во Христе» передвинулись на греко-римскую почву после окончания войн, вызванных мессианическим движением и истреблением непримиримых воинственных мессианистов. Для остальной массы разочарованных или миролюбиво настроенных правоверных иудеев и сектантов наступила и возможность и необходимость мириться с римлянами, беспрекословно подчиниться империи.<sup>14</sup> Но это был вместе с тем момент кризиса, внутреннего разрыва между иудейством и последователями Христа. Тот и другой мотивы — желание приобрести расположение римской власти и резкая вражда между традиционным иудейством и последователями Христа — нашли ясное отражение в «Актах Пилата».

Таким образом получается, что наиболее вероятная дата составления этого документа — конец 30-х годов II в. Достигнутое нами определение срока выхода в свет «Актов Пилата» сходится с хронологией привезенных в Рим в 139 г. Маркионом «Посланий апостола Павла». Оба произведения, при всем глубоком различии содержания и тенденции, свидетельствуют одинаково об отрыве «верных во Христе» от иудейства, о начале непримиримой в дальнейшем вражды между двумя вероисповеданиями. В 30-х годах II в. этот разрыв — совершившийся факт; его яркой иллюстрацией служит упоминаемое Юстином преследование верных Христу Бар-Кохбой, последним вождем иудейского мессианизма.

У Юстина же мы встречаем впервые название «христиане»; упоминание о «христианах» делается Юстином в своеобразной форме, как бы неохотно, с намеком на то, что так их называют другие, а не они сами. Он говорит: *υπαιτavoι jαρ sivat xatp/yo-poij.ETa* («ибо обвиняют нас в том, что мы являемся христианами»). Ниже встречается следующее выражение: «Они считают, что им лучше всегда быть управляемыми их учителем

Христом» (Лроlogia, 4). Термину *christianus*! — не греческое слово, а только написанное греческими буквами латинское слово «christiani». Суффикс *-ianus* заимствован не из греческого, а из латинского языка, употреблялся он для обозначения происхождения от приемного отца, например, Scipio Aemilianus от усыновившего его Сципиона Эмилия. В умах людей, давших это название «сынов Христа» последователям Христа, оно могло явиться только с распространением новой веры, отделившейся от иудейства, на Западе, на римской почве.

Но отделившиеся от иудейства «верные во Христе» далеко не были едины, и только что разобранные нами документы свидетельствуют о господствовавшем среди них расхождении, разладе партий и группировок. Еще нет налицо христианства как целого, как системы: оно появится лишь несколько десятилетий спустя.

### **6. Христианские общины как явление социально-экономической жизни Римской империи**

О социальном характере христианства, о социальном смысле выступления новой веры на арену всемирной истории в американской и западноевропейской буржуазной литературе говорилось и писалось очень много, но всегда в одном только направлении: ученые и публицисты, занимавшиеся этим вопросом, старались определить программу христиан по отдельным выражениям и формулам новозаветных сочинений. Так, например, американский «ученый» Уилл Дюрант<sup>1</sup> противопоставлял Христа Цезарю. «Цезарь стремился исправить человечество, — писал он. — путем изменения законов и учреждений; Христос хотел изменить учреждения, переделав людей». Христос, утверждает Дюрант, не стремился к переворотам; наоборот, он порицал тех, кто пытается овладеть царством небесным путем насилия. «Революция, о которой он думал, была более глубокая и без нее реформы оставались бы поверхностными и преходящими. Если бы он смог очистить человеческое сердце от самолюбивых желаний, от жестокости и похоти, утопия осуществилась бы сама собой, и все те учреждения, которые вырастают из человеческой жадности, насилия и обусловленной этим нуждой в законах, исчезли бы».

Надо покинуть свойственное современной западноевропейской и американской Историографии идиллическое представление о том, что организация христиан росла, ширилась и крепла исключительно благодаря проповеди любви к ближнему; надо, наконец, приняться за изучение вопроса о том, что пред-

<sup>1</sup> W. D u r a n t. Caesar and Christ. New York, 1944.

ставляли собой церковные общины и большой союз церквей, называвшийся церковью вселенской, как реальная сила, как социальная и экономическая организация.

В изучении этого вопроса мы должны исходить из определения быта тех религиозных общин, которые существовали в I в. н. э. и которые я предложил называть «предшественниками христианства». Повторю здесь кратко то, что было мною сказано в книге «Возникновение христианской литературы» о секте, описанной в «Учении двенадцати апостолов». Верующие, считавшие своим покровителем «Иисуса, раба господня», соблюдали в своей среде известного рода коллективизм, поскольку у них была проведена трудовая повинность по ремеслу, обязательная для всех членов общины, в том числе и «пророков» проповедников, если они выражали желание поселиться среди верующих.

Напомню далее о том, что говорит о быте эссенов Иосиф Флавий: это был союз земледельцев, еще более последовательно проводивших принцип и практику коллективизма. От других религиозных сект эссены (так же как и описанные Филоном египетские терапевты) отличались тем, что у них вовсе не было рабов, а у ремесленников, описанных в «Учении двенадцати апостолов», рабы были.

Сведения о быте почитателей Иисуса и об устройстве эссенов подтверждают прочно уже установившийся в марксистской науке взгляд, что новая вера была первоначально религией «трудящихся» и «обремененных».

Иную картину социально-экономического устройства представляют христиане II в. н. э., о чем можно судить по бытовым характеристикам Евангелий и «Деяний апостольских». Сочинения эти возникли на греко-римской почве, так как после падения Иерусалима иудеи стали народом странствующим. Теперь в их среде были преимущественно не земледельцы, крестьяне и рабы, а торговцы и ремесленники, все имущество которых заключалось в движимости. Соответственно произошла существенная перемена в культе: кончилась религия храма, исчезли жертвоприношения, прекратились богомолья, посылка дарений верующими; религия замкнулась в тесных общинах, исчезла жреческая аристократия. Вместо нее руководителями общин стали раввины и законоведы, не составлявшие привилегированного класса. В этих условиях судьба иудейских предшественников христианства оказалась особенно тяжелой. Лишенные своего религиозного центра, оторванные от своей территории, они были рассеяны по чужим городам, стали частью странствующего народа. Это обстоятельство способствовало тому, что христианство, порвавшее с традициями мессианизма, смогло найти широкое распространение и превратиться в миро-

вую религию. Выросшее в недрах иудейства, оно отвечало запросам широких слоев общества II в.

Христианство первых веков нашей эры вполне можно назвать религией городской. Деревня долго еще оставалась чуждой христианству; недаром же слово «pagani»<sup>1</sup> (буквально «поселяне») стало обозначением язычников.

Выступавшие на греко-римской почве в первой половине II в. н. э. христианские общины изменяют свой социальный состав по сравнению с I, в. н. э. О том, что растет их материальное благополучие и все большую роль начинают играть зажиточные элементы, дают понятия евангелия, говорящие о «мытарях»).

Знаменитая притча о мытаре и фарисее (евангелие от Луки, XVIII, 10—14), написанная с полемическим задором в споре с иудейскими теологами, изображающая высокомерного, мнящего себя праведником фарисея и скромного, сознающего свои грехи мытаря, не должна вводить нас в заблуждение и заставлять забыть о том, чем были «мытари» в римской действительности.

Старинное слово «мытари» (сборщики «мыта», т. е. пошлины) означает только одну категорию людей, разумеемых под греческим *TsXwvai*; другую категорию передает латинский перевод через *publicani*, что значит, собственно, ростовщики, но в круг занятий последних входил откуп по сбору податей и пошлин. По мысли евангелий, под *telmai* предполагались вообще все профессии, занятые обменом денег, торговлей деньгами, ссудой денег.

Поразительно, какое внимание отдают евангелисты мытарям, какую важную роль отводят им в религиозном движении.

В евангелии от Матфея (IX, 9) рассказано, что Иисус, увидав человека, сидящего у сбора пошлин (*ἔγγι τῆ τεκνωον*), по имени Матфея, сказал ему: «Следуй за мной». Мы находим потом этого мытаря в числе двенадцати апостолов. В евангелии от Марка (II, 14) и от Луки (V, 27) рассказан тот же эпизод, только у мытаря другое имя — Левий, сын Алфеев.

В евангелии от Матфея (IX, 10) сказано: «Когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники (*τροχιβι tsXwvai xal 'aijar-oXot'*) пришли и возлежали вместе с ним». В евангелии от Марка (II, 16) книжники и фарисеи громко осуждают Иисуса за то, что он ест с мытарями и грешниками. Здесь соединение мытарей с грешниками — уничтожение паче гордости, чтобы лишний раз кольнуть фарисеев, воображающих себя праведниками.

В евангелии от Луки о мытарях говорится очень много, и они поставлены в особо почетное положение. В самом начале,

<sup>1</sup> Имеется в указе императора Валентиниана от 368 г.

В сцене крещения, совершаемого Иоанном (III, 12—15), мытари вместе с воинами выделены как два разряда людей, наиболее способных стать последователями новой веры. Далее, этому евангелию принадлежит вышеупомянутая притча о мытаре и фарисее. В нем (XIX, 5—9) мы находим совершенно исключительное по торжественному тону прославление устами Иисуса богатства, принадлежащего благочестивому ростовщику. Начальник мытарей (αρχητελωντης, magister publicanorum) Закхей приглашает Иисуса в свой дом и встречает его такими словами: «Я отдаю половину своего имущества бедным, а если кого обидел, возмещаю потерю вчетверо». В ответ на это Иисус говорит: «Сегодня да будет спасение дому сему, поелику сам ты сын Авраама».

В «Деяниях апостольских», написанных тем же автором, который был составителем евангелия от Луки, мы находим реальные указания для характеристики состава и быта христианских общин. В главах 2 и 5 изображается первоначальная община, основанная в Иерусалиме апостолами Петром и Иоанном. В этом дважды повторенном описании мы вправе видеть черты быта христианских общин, современных автору «Деяний апостольских». Все члены общины дают свое имущество в распоряжение апостола, который распределяет потом общее достояние, смотря по надобности каждого; владельцы земли продают свою недвижимость и отдают вырученные суммы апостолу. В виде предостережения тем, кто осмелился бы утаить что-либо от руководителя общины, рассказывается о небесной каре, постигшей Анания и Сапфиру, которые скрыли от апостола часть денег, полученных от продажи земельного владения.

Этот рассказ необычайно ценен для нас, поскольку открывает нам тайну взаимного обеспечения, которое проводилось в церковных общинах, причем роль всемогущего и всепроникающего апостола была позднее предоставлена «епископам». Автор «Деяний апостольских» нарисовал в самых отчетливых чертах экономическую основу той солидарности, благодаря которой держалась и крепла христианская церковь.

В картине, изображенной в «Деяниях», не следует видеть указания на коллективное хозяйство внутри общины. Нельзя не видеть, что евангелие от Луки и «Деяния апостольские» сплошь да рядом обращаются со своими наставлениями и обещаниями к людям имущим, зажиточным и богатым. Разве имело какой-нибудь смысл призывать бедняков к продаже своих имений и отдаче своих сбережений руководителям общины?

Тому, что проповедь обращена к богатым, вовсе не противоречит помещенный в том же евангелии возглас «Блаженны нищие!»; не противоречит притча о богаче и бедном Лазаре;

не противоречит и сделанное Иисусом предложение богатому юноше, чтобы он продал свое имущество и отдал все бедным. В этой суровой проповеди, так же как и в резких упреках богатым за их пренебрежение к бедным («Послание апостола Иакова», I, 3—5), выражается только призыв к самоограничению, выдвигается идеальная цель — подвиг, святая жизнь, а вовсе не отрицание или осуждение богатства. Евангелия обещают беднякам царствие небесное — но не более.

Можно отметить аналогию между уроками Эпиктета и наставлениями евангелиста Луки. Как тот, так и другой обращаются к имущим классам; как тот, так и другой ограничиваются прославлением аскетизма и бедности, как состояния, в котором человек наиболее удален от греховных соблазнов, наиболее близок к осуществлению праведной жизни. Однако между Эпиктетом и евангелистом есть существенное различие: первый обращается к классам привилегированным, господствующим, второй к «низкородным»; ведь мытари, так демонстративно выдвинутые Лукой на одно из первых мест в евангелии, были главным образом вольноотпущенниками. Люди «благородного звания», по римской терминологии — *honestiores* (которым был открыт доступ к *honores*—государственным должностям и почестям), сторонились профессий, связанных с торговыми и денежными операциями, что было делом «низкородных» (по римской юридической терминологии — *humiliores*).

Евангелия не только не скрывают классового характера профессий самих влиятельных участников христианских общин, но с большой настойчивостью выдвигают социально-экономический смысл их быта. Историк должен отдать этим показаниям новозаветных книг величайшее внимание и постараться включить описанные здесь черты и формы быта в широкие рамки общественной жизни Римской империи II в. н. э.

Вопрос можно поставить так: какое социальное и хозяйственное положение занимали христианские общины в империи?

Во времена республики денежная мощь сосредоточивалась в руках всадников. Это они финансировали большие завоевательные походы III и II вв. до н. э. Своими ростовщическими ссудами они положили начало эксплуатации вновь приобретаемых провинций. Конкурентами римского всадничества в области денежных операций становятся, между прочим, и иудеи, которые уже во времена Цицерона и Цезаря образовали в Риме большую колонию, состоявшую преимущественно из торговцев, ростовщиков и менял.

С установлением принципата всадники перешли на привилегированное положение, стали вторым, после сенаторского, сословием в государстве, вошли в состав бюрократии с правом занятия второстепенных должностей, прежде всего должности

прокуратора (Понтий Пилат, прокуратор Иудеи, подчиненный наместнику Сирии Вителлию, без сомнения, принадлежал к всадническому сословию.)

Римляне как господствующая народность оставили за собой положение администраторов и, не выпуская из рук своих торговлю, обмен продуктов и ценностей, предоставили их преимущественно иноплеменникам и вольноотпущенникам.

Для установления этого важного факта экономической жизни империи очень ценные сведения дает исследование Пырвана<sup>1</sup>.

Пырван, изучавший по преимуществу материал надписей, выдвигает прежде всего общее положение относительно торговли в пределах империи; главные продукты сырья и предметы первой необходимости, перевозимые морем — вино, оливковое масло, зерно, хлеб, скот, дерево, кожи, кирпич, посуда — уже в ранний период империи находились в руках торговцев восточного происхождения (иудеев, сирийцев, малоазийцев). Торговцы и судовладельцы, приезжавшие с Востока, имели фактории для склада товаров в приморских городах Италии (Остия, ПUTEОЛЫ) в Галлии, Испании. В Галлии они проникли в глубь страны по течению рек: здесь были богатые колонии иудеев и сирийцев. Наиболее значительная из них была в Лионе (Лугдуно). Пырван отмечает также, что корпоративные соединения торговцев в колониях и факториях были вместе с тем религиозными общинами.

Сопоставляя данные надписей с показаниями евангелий и «Деяний апостольских», мы видим, что дело идет об одной и той же категории людей — обладателях торгового и ростовщического капитала. Новая вера легко и беспрепятственно распространялась по путям, давно проложенным иудейской религиозной пропагандой. По откровенному признанию Гарнака, сделанному еще в пору его написанной в консервативном духе «Mission und Ausbreitung des Christenthums», «христианская пропаганда» была прямым продолжением прозелитской деятельности иудейства. Во главе движения стояли наиболее богатые люди, подобные Закхею, изображенному в евангелии от Луки. «Закхеи» и были самыми ревностными, самыми сознательными провозвестниками Христа. Иллюстрацией к такому утверждению могут служить два примера из жизни христианской церкви II в. н. э.: Маркион, организатор ранних христианских церквей в Италии, был сыном богатого судовладельца в понтийской Синопе; Каллист, римский епископ, друг христианки Марции, фаворитки императора Коммода, был крупным ростовщиком.



Во времена «гонений», христианская церковь противопоставляла «царству кесаря» (*regnum caesaris*) как соединению земных материальных интересов «царство божье» (*regnum dei*) как чисто духовное общение. Историческая наука не может принять эту идеалистическую формулу: в христианской церкви, как определенной, вполне реальной организации, мы находим свою особую материальную основу, свое богатство, свое юридическое положение, свою иерархию.

Появление на исторической сцене христианства было лишь внешним расколом античного рабовладельческого общества. Если судить по евангелиям, возникшим на греко-римской почве и раскрывающим бытовые условия христианских общин во II в. н. э. в центре империи, положение рабов здесь было хуже и отношение господ к рабам более сурово, чем у предшественников христианства, где рабовладельческое право было мягче, где, как мы видели, в общежитиях эссенов рабов вовсе не было. Характерно, что в евангелиях нет ни единого слова ободрения или обещания лучшей участи рабам на земле; напротив, в притчах утверждается самое суровое рабовладельческое право.

Из сочинений, принятых в канон Нового завета, только в «Посланиях апостола Павла», — напомним, что, в отличие от евангелий, они возникли на Востоке, в Малой Азии, — есть выражения, которые звучат некоторой симпатией к рабам и напоминают о равенстве рабов со свободными перед богом, т. е. в области церковного общения. В «Первом послании к коринфянам» говорится: «Все мы единым духом крестились в одно тело, иудеи и эллины, рабы и свободные (*e"te douchoi. e'ixs 'sXEinhpot*), и все напоены единым духом» (XII, 13). В «Послании к галатам» читаем: «Нет уже ни иудея, ни эллина, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (III, 28).

Это заявление христианского автора о равенстве народов, сословий и полов, выраженное на теологическом языке, вполне аналогично заявлению стоика Эпиктета о равенстве людей от природы, выраженному на языке философском. Оба заявления совершенно абстрактны, ограничиваются провозглашением идеала, не имеют практической ценности, не сопровождаются даже пожеланием реформ.

У автора посланий, пишущего под псевдонимом «апостола Павла», едва мелькнувший намек на возможность освобождения раба заглушается тотчас же строгим напоминанием о неприкосновенности существующего социального порядка. Так, мы читаем в том же «Первом послании к коринфянам»: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся. Но если можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся, ибо раб, призванный в господа,

есть свободный господа; равно и призванный свободным—раб Христов» (VII, 20).

В конце концов автор «Посланий апостола Павла» бессильно опускается до полного признания неизменности status quo. В «Послании к галатам» читаем: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти, со страхом и трепетом в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимым только принуждением, как человекоугодники, но как рабы христовы, от души, служа, как господа, а не как человекам, зная, что каждый получил от господа по мере добра, которое он сделал, раб ли он или свободный. И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость, зная, что и над ним и над вами самими есть на небесах господь, у которого нет лицепрятия» (VI, 5—9).

### 7. Соперничество христиан с иудеями

Если по своему социальному облику последователи новой веры не отличались от окружавшего их общества, иудейского греческого и римского, то в смысле племенного состава они стали скоро выделяться своим пестрым международным характером. Надо, однако, иметь в виду, что отделение от иудейства произошло не сразу, а постепенно, в несколько этапов. Как в свое время среди прозелитов иудаизма было много неиудейских, иноплеменных элементов, так в свою очередь среди ранних христианских общин оставалось еще немало элементов чисто иудейских (от имени таковых написаны «евангелие от Матфея» и так называемое «Послание к евреям»). Согласно рассказу «Деяний апостольских» (XI, 26), сирийцы были первыми язычниками, обратившимися в христианство, и именно в Антиохии впервые стали называть «христианами» последователей новой веры.

Отделяющаяся от консервативного иудейства новая религиозная группа «христиан» не имела большего врага, как отринутое им же иудейство, и это теперь был ее единственный враг. К языческому миру она не предъявляет протеста, напротив, ищет в нем расположения к себе. Перед высшей правительственной властью те, кого теперь называли «христианами», преклоняются в полной покорности. В «Послании к римлянам» их политическое кредо далеко оставляет за собой самые патетические выражения плиниева «Панегирика» в пользу абсолютной власти монарха: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены. Посему, противящийся власти противится установлению, а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро

й получишь похвалу от нее. Ибо начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч. Он божий слуга, отмститель в наказание делающему зло» (XII, 1, сл).

Вообще в отношении язычества христиане берут тон примирительный. То же «Послание к римлянам» объявляет язычников людьми, более способными к восприятию истины, чем забитых формальным пониманием и слепым выполнением закона иудеев. В первой исторической работе христианской литературы — в «Актах Пилата» — пожалуй даже сделана попытка привлечь на свою сторону симпатии представителей администрации; с этой целью римский прокуратор Иудеи изображен нейтральным в религиозных спорах иудейства и жалеющим об участии переданного по требованию иудеев на распятие Иисуса Христа.

Сторонники новой веры обращаются к представителям императорской власти не агрессивно, а скорее с просьбой: они хотели бы пользоваться привилегиями, предоставленными иудеям, а эти привилегии были весьма немаловажны: освобождение от воинской повинности, юрисдикция в делах, касающихся внутренней жизни общин, свободное отправление своего культа (что заключало признание за иудеями права уклонения от культа официального, связанного с имперскими учреждениями и поклонением символам императорского культа).

## <sup>1</sup> 8. Понятия и склонности «мытарского» общества

Психология и мораль руководителей христианских общин с необыкновенной отчетливостью отразилась в притче о «талантах», которая получила потом большую популярность во всемирной литературе и в бытовых разговорах благодаря толкованию слова «талант» в идеальном смысле, ничего общего не имеющем со значением этого термина в евангелиях: в оригинальном изложении притчи, принадлежащем II в. н.э., «талант» означает денежную единицу, а в позднейшем толковании, распространившемся в новое время и в кругах преимущественно нецерковных, светских, «талант» значит «дарование». «Закопать талант в землю» в оригинале понимается как грех нарушения обязанностей раба, получившего в свое распоряжение материальную ценность, в позднейшем толковании — как грех пренебрежения к данному богом дарованию.

Необходимо отделаться от этого векового недоразумения, чтобы понять притчу в ее настоящем значении, как выражение мировоззрения известных кругов христианского общества II в. н. э. Стоит привести буквально все многословное Изложение притчи для того, чтобы современный читатель мог убедиться,

е какой обстоятельностью, с какой, можно сказать, любовью автор II в. н. э. обрабатывал сюжет, для него особенно важная и дорогой.

В евангелии от Матфея мы читаем: «Итак, бодрствуйте. Потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет сын человеческий, ибо он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое; одному дал он 5 талантов, другому 2, иному 1, каждому по его силе, и тотчас отправился. Получивший 5 талантов пошел, употребил их в дело — приобрел другие 5 талантов; точно так же поступил получивший 2 таланта — приобрел другие два; получивший же 1 талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего. Нов данном времени приходит господин рабов всех и требует у них отчета; и подошел получивший 5 талантов, принес другие 5 талантов и говорит: господин, 5 талантов ты дал мне, вот другие 5 талантов я приобрел на них; господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб, в малом ты был верен, над многим тебя поставлю, войди в радость господина твоего. Подошел также получивший 2 таланта и сказал: господин, 2 таланта ты мне дал, вот другие 2 таланта я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб, в малом ты был верен, над многим тебя поставлю, войди в радость господина твоего. Подошел получивший 1 талант и сказал: господин, я знаю, что ты человек жестокий, жнешь, где не посеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в землю, вот тебе твое. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый, ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал. Посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, пришед, получил бы мое с прибылью. Итак, возьмите у него талант и дайте имеющему 10 талантов, ибо всякому имущему дается и приумножается, а у неимущего отнимается и то, что имеет. А негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит» (XXV, 13—30).

Притча эта изложена и в евангелии от Луки. Автор воспроизводит ее *in extenso* с некоторыми новыми подробностями и сгущает краски, что вообще свойственно этому сочинителю. У него господин рабовладельческого хозяйства уезжает в дальний путь, «чтобы получить свое царство»; он призывает своих десять рабов и дает им 10 мин (мина—одна шестнадцатая часть таланта), каждому по мине, с наказом: «Употребляйте их в оборот, пока я не возвращусь». Автор вводит еще один новый эпизод: «граждане ненавидели его и отправили вслед за ним посольство сказать — не хотим, чтобы он царствовал над нами». Однако, когда, он возвратился, «получив царство»,

он велел призвать к себе рабов. «тех, кому дал он серебро, чтобы узнать, кто что приобрел». «Подошел первый раб и сказал: господин, твоя мина принесла 10 мин». Владелец был доволен и в награду рабу, показавшему себя верным в малом, дает ему в управление 10 городов. Другому рабу, предъявившему заработанные им 5 мин, господин дает, с теми же словами похвалы, в управление 5 городов. Подошел третий раб и, сказавши господину те же дерзкие слова, что приведены в евангелии от Матфея, предъявляет данную ему мину, которую он спрятал завернутой в платок (вместо мотива зарывания в землю, примененного у Матфея). Господин задает ему вопрос: «Почему же ты не отдал серебра моего в оборот, чтобы получить его с прибылью?».

Затем он приказывает отнять мину у неисправного раба и отдать тому, кто имеет 10 мин; на замечание окружающих, что тот уже имеет 10 мин, господин предупреждает возражение формулой: «Сказываю вам, что *всякому имеющему дано будет, а у неимеющего отнимается и то, что имеешь*. Гнев господина па всю окружающую враждебную ему обстановку велик: «Врагов же моих всех, которые не хотели, чтобы я над ними царствовал, приведите сюда, *избейте* передо мною».

Все приведенные подробности живо рисуют нам быт общин, управляемых «мытарями». Здесь господствует суровое рабовладельческое право, отношения между господами и рабами по-прежнему очень обострены. Ростовщики в такой мере сознают свою силу, что возводят достижение успехов в своем профессиональном деле в правило высшей морали: в евангельском рассказе поучение ростовщической морали вложено в уста Христа несмотря на то, что в другом месте евангелий он говорит про себя, что звери имеют логовище, птицы гнезда, а «сыну человеческому» негде преклонить голову.

Новая вера вполне соответствовала быту людей, не связанных с землей, торговцев и в особенности ростовщиков, людей, прославляющих свой вид занятий как угодное богу дело, бережливых, скупых и в то же время жадных до прибыли.

Умонастроению христианских «мытарей» II в. н. э. соответствует символика официального культа. Щедрые приношения богам, содержание штата жрецов в блестящих ризах, преклонение перед изготовленными человеческими руками статуями богов и земных властителей — все это они осуждают, как плохое хозяйствование, вредную, бессмысленную растрату богатств и в то же время, как оскорбление истинного величия божья.



## РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ СЕРЕДИНЫ II в. н. э. (40-е и 50-е годы)

### 1. Внутреннее положение империи

Ни за кем из римских императоров не установилось в буржуазной историографии такой прочной репутации мягкого и гуманного государя, как за Антонином Пием. Однако мы не можем удовлетвориться присущей традиционному взгляду сентиментальной оценкой: для правильного научно-исторического суждения необходимо найти конкретные очертания деятельности этого человека, не отличавшегося ни оригинальностью, ни глубоким талантом, необходимо понять классовые корни его политики.

Богатство Антонина Пия, крупнейшего магната Италии, совершенно затмевало его провинциальное происхождение (он был родом из Немауса в южной Галлии). Его семье принадлежали крупнейшие кирпичные мастерские, которые поставляли строительный материал во все концы Италии: кирпичи с меткой Аррии, матери Антонина, археологи находят в Риме, Порто, Равенне, Падуе, Болонье, Беллетри и других местах. Эти мастерские, где использовался исключительно даровой труд рабов, давали колоссальную прибыль. Антонин Пий еще расширил свое дело благодаря браку с Фаустиной, в свою очередь владелицей многих мастерских. Помимо того, он получил в наследство большое количество имений, расположенных в разных частях Италии. Управление своими предприятиями Антонин поручал прокураторам. Он вырос вне города и очень любил сельскую природу; никогда, даже став императором, не упускал случая побывать в своих имениях во время сбора винограда.

Любопытна одна черта, характеризующая Антонина как хозяина: он охотно давал ссуды соседям по имениям, при этом ограничивался взиманием 4 процентов, что тогда считалось крайне умеренным. Наконец, в хозяйственном обиходе этого архибогатого человека надо отметить еще большую щедрость, которую он при исполнении должности претора проявил в раздачах народу, чем приобрел в Риме громкую популярность.

В 138 г. он был усыновлен Адрианом, которому импонировал не только как дельный и усердный администратор, но как богатейший и влиятельнейший представитель сенатской аристократии.

Время правления Антонина Пия — период благоприятного для империи затишья во внешней политике. На обеих ответственных границах — северной, где империя соприкасалась с германским миром, и восточной, где она имела соседом парфян, — было спокойно, не грозили опасные столкновения. Не было крупных волнений и внутри империи, которые угрожали бы ее целостности, подобных тем, какие пришлось испытать предшественнику Антонина Пия, Адриану. Эти условия позволили Антонину не перенапрягать платежной способности населения, не повышать налогов, не увеличивать численности войска, а лишь идти по пути частичных реформ.

Перемены во внутренней жизни империи этого времени касаются прежде всего двух областей: положения рабов и религиозного синкретизма.

Адриан, который только к 135 г. справился с восстанием Бар-Кохбы, оставил чрезвычайно суровое законодательство относительно иудеев. Антонин Пий считал возможным и желательным примирение с ними. В самом начале своего правления (139—140 гг.) он отменил запретительные меры Адриана: приверженность закону Моисея перестала считаться уголовным преступлением, дозволено было читать священные книги, иудеям был открыт доступ в Палестину.

Постановление Антонина Пия свидетельствовало о том, что римское государство перестало бояться иудейства, ослабленного после разгрома восстания Бар-Кохбы, распыленного по диаспоре, отказавшегося от воинственного мессианизма. Но в то же время это обстоятельство решительно препятствовало развитию иудейского прозелитизма, что до известной степени содействовало распространению более гибкого христианства.

Облегчение участи иудеев было началом новой политики веротерпимости. Антонин Пий был первым из императоров, обратившим внимание на появление сторонников христианского учения. Лишь благосклонностью его к новой вере можно объяснить появление на свет около 150 г. «Апологии» Юстина.

Веротерпимость, которую проявлял Антонин Пий за время своего правления, создала ему добрую славу как у иудеев, так и у христиан. Талмуд отзывается об Антонине Пие с похвалой. В христианском лагере первое упоминание об Антонине мы находим у апологета Мелитона, уроженца Сард. В 171 г., спустя десять лет после смерти Антонина, он пишет императору Марку Аврелию: «Отец твой, с тех пор как вы стали править

вместо (т. е. с 147 г. н. э.), требовал не поднимать никакой тревоги по поводу нас». — и апологет приводит распоряжение правителей относительно Афин и союза ахейских городов; он просит Марка Аврелия возвратиться к политике покойного императора.

Со времени Тертуллиана установилось представление о времени правления Антонина Пия как счастливой поре для христианских церквей, пользовавшихся тогда миром. Терпимостью Антонина к иноземным религиям сочеталась у него с почитанием римских верований. Помимо усердного выполнения официальных обрядов и жертвоприношений, он собирал ежедневно всех домашних на почитание ларам, в путешествиях возил с робой чтеца, обязанностью которого было подбирать из священных книг подходящие к обстоятельствам моления.

Кризис рабовладельческой системы хозяйства, который в Италии стал намечаться уже в конце I в. н. э., принял к середине II в. особенно острый характер. Все чаще делаются попытки найти какие-то новые формы эксплуатации рабочей силы. К тому же прекращение завоевательных войн, служивших главным источником пополнения рабских масс, ставит на очередь задачу сохранения наличного количества рабов.

В свое время император Клавдий издал постановление, в силу которого убийство господином чужого раба объявлялось уголовным преступлением. Это был закон, охранявший частную собственность рабовладельцев. Теперь Антонин Пий издает указ, который приравнивает убийство господином собственного раба к убийству чужого раба и, таким образом, служит до некоторой степени охране рабов от произвола рабовладельцев. Наказания за это преступление были сообразованы с общегражданским законом *lex Cornelia de sicariis*; для рабовладельцев благородного звания (*honestiores*) это была ссылка на пустынный остров и конфискация имущества, для низкородных (*humiliores*) — публичная смертная казнь: приговоренный отдавался *ad bestias* (на растерзание зверям в амфитеатре).

Указ Антонина Пия предостерегал рабовладельцев от жестокого обращения с рабами и номинально давал возможность рабам приносить жалобы на господ. Издавна существовал обычай, позволявший рабу искать защиты от жестокости господина у подножия, статуи императора. Средство это не достигало цели, потому что судья — претор или другое должностное лицо — обычно выдавал жалобщика. Согласно указу Антонина судья имел право отнять раба у господина и передать его в чужие руки, в случае если его жалоба была обоснована.

Инициатива этих «человеколюбивых» законов исходила от крупнейшего в империи рабовладельца: «великодушие» императора вызывалось хозяйственным расчетом, служило



к выгоде самих рабовладельцев, что император постоянно ставил им на вид. Антонин Пий придавал большое значение своим указам и строго следил за их выполнением. Об этом свидетельствует сохранный Ульпианом, юристом начала III в., рескрипт Антонина Пия проконсулу Бэтики Элию Мариану. Император пишет: «Хотя власть господ должна оставаться неприкосновенной и хотя ни у кого не должно быть отнимаемо его право, но самому рабовладельцу полезно, если рабам не отказано в защите против злоупотреблений, против обречения их на голод, против невыносимых истязаний, при том условии, что пострадавший раб прибег к правильному средству защиты от насилия. Поэтому расследуй жалобу тех домашних рабов Юлия Сабина, которые искали убежища у статуи, и если ты найдешь, что с ними обращались хуже, чем следовало по справедливости, распорядись о продаже этих рабов, но с тем, чтобы они не попали опять в руки того же господина; а если бы он вздумал обойти это мое распоряжение, пусть знает, что направляемый против него указ я проведу еще строже» (Dig., I, 6, 32).

По вопросу о том, как следует обращаться с рабами, имеется еще одно замечание Антонина Пия; в ответ на жалобу одного рабовладельца, ссылавшегося на непослушание рабов, император пишет: «Не одним только проявлением власти должно обеспечивать послушание рабов, но и умеренным с ними обращением, давая им все что нужно, не требуя от них ничего, превышающего их силы. В том, что касается их повинностей, надо поступать с ними по справедливости, соблюдая меру, если ты хочешь легко преодолеть их склонность к непослушанию. Не надо быть слишком скупым на расходы для них, не надо прибегать к мерам жестоким, потому что в случае волнений среди рабов проконсулу придется вмешаться и, согласно данному ему полномочию, отнять у тебя рабов» (Dig., I, 6, 32).

Таким языком до тех пор не говорил ни один из императоров в обращении к представителям господствующего класса. Предпринятые в это время меры надзора за поведением рабовладельцев показывают, насколько правительство было встревожено кризисом рабского рынка, в какой степени наиболее просвещенные из рабовладельцев (и во главе их сам император) сознавали невыгодность прежних форм эксплуатации рабочей силы. Указы и речи Антонина Пия были порождены теми же общественными явлениями, что и философия стоиков, их учение о равенстве людей от природы, о необходимости признавать в рабах человеческое достоинство.

Политика правительства, направленная на обеспечение рабовладельцев рабочей силой, отнюдь не сопровождалась реформами, направленными на улучшение положения рабов. Антонин Пий попрежнему придерживался основных принципов

рабовладельческого общества, считая, что власть господ над рабами должна оставаться неприкосновенной.

Учение стоиков об «естественном праве», указы Антонина Пия, требование более мягкого обращения с рабами были последними попытками сохранения рабовладельческого строя.

## 2. Писатели, философы, ораторы середины II в. н. э.

Антонин Пий и близкий к нему по мировоззрению Марк Аврелий не стоят одиноко среди культурного движения века: они окружены плеядой ученых, писателей, ораторов, которых используют на службе имперской администрации.

Было бы задачей чрезвычайно привлекательной дать характеристику этой группы греческих и римских ученых, литераторов и ораторов, проанализировать и рассмотреть различные оттенки мировоззрения представителей последнего века процветания античной культуры, тем более, что у них нет продолжателей, за ними следует быстрый, неудержимый упадок! Но для того чтобы выполнить подобную задачу, потребовалось бы написать целую книгу, что совершенно отвлекло бы меня от цели данного исследования. По необходимости приходится ограничиться перечнем имен, хронологическими данными и краткими биографическими сведениями. Я сделаю исключение только для одного Авла Геллия, поскольку его мировоззрение особенно интересно как прямая и яркая антитеза идеологии современных ему христиан.

Назову самых выдающихся авторов, не отделяя друг от друга латинских и греческих, расположив их в хронологическом порядке по двум поколениям: старшему, представители которого родились в самом начале II в. н. э., и младшему, представители которого родились в 20-х годах II в.

К первому поколению принадлежат:

Арриан, греческий автор, родился в Никомедии (Вифиния) в самом начале II в. н. э. Был жрецом культа Деметры и Керы на своей родине, перебрался в Никополь в Эпире, где слушал Эпиктета. На римской службе Арриан занимал должность консула, был наместником Каппадокии, сражался с аланамц, в 147 г. прибыл в Афины, где жил до 70-х годов; умер не позже 180 г. Им написаны многочисленные работы по истории войн и военной техники, особенно известен его «Анабасис» (<sup>3</sup>Ανάβασις), в котором говорится о походе Александра Македонского;

Фронтон, латинский автор, родился в нумидийской Цирте, вероятно в начале II в. (год рождения неизвестен). Был ритором и выступал с публичными речами, занимал при Антонине Пие положение провозвестника принципов правительственной политики, приблизительно такое же, как Плиний Младший

и Дион Хрисостом при Траяне. Антонин пригласил его быть воспитателем Марка Аврелия. В 143 г. Фронтоном занимал должность консула и был назначен наместником провинции Азии. Умер Фронтоном не позже 169 г.;

Герод, прозванный Атикком, греческий автор, родился в 101 г. в Марафоне. Со 117 г. служил в войске под начальством Адриана. На родине своей в 30-х годах II в. занимал должности агораномы и архонта, в 143 г. был консулом. Атик известен как знаменитый ритор во вкусе изысканного красноречия;

Аппиан, греческий автор, родился в Александрии в начале II в. н. э. На службе в родном городе достиг высоких должностей, на римской службе при Адриане приобрел звание всадника, при Антонине, по рекомендации дружившего с ним Фронтона, занял пост *procurator Augusti* (т. е. администратора императорской казны, фиска). Аппиану принадлежит обширный труд по истории Рима (Рмсакт<sup>2</sup>), куда входили очерки по истории Греции, эллинистических государств, Парфии; особенно замечательны книги XII—XVII, с подробным изложением войн, приведших к образованию величайшей в мире державы, а также описания внутреннего строя, учреждений республики и империи.

Маркс и Энгельс высоко ценили Аппиана, выделял его среди других историков древности как ученого, понимавшего материальную подкладку политических событий<sup>1</sup>.

Ко второму поколению принадлежат:

Апулей, латинский автор, родился около 124 г. в нумидийской Мадавре. Много раз бывал в Риме, в Карфагене занимал высокую жреческую должность (был *sacerdos provinciae*). Большой известностью пользуется его фантастический роман «Метаморфозы» (или «Золотой осел»), где он уделяет много внимания магии и мистериям;

Лукиан, греческий автор, крупнейший сатирик древности, родился в 125 г. в Самосате, сирийском городе на Евфрате. Начало его литературной деятельности относится ко времени Антонина Пия;

Авл Геллий, латинский автор, родился в 125 или 130 г. Учился, а потом преподавал в Афинах, где написаны его «Аттические ночи» («*Noctes Atticae*»).

### 3. Проблемы морали в философии Авла Геллия

О жизни и литературной деятельности Геллия мы знаем очень немного. Сам он сообщает, что с молодых лет избрал карьеру юриста-практика, что досуг для писания книг урывал лишь украдкой. Ему было около тридцати лет, когда он с несколькими земляками приехал в Афины. Здесь Авл Геллий сбли-

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXIII, стр. 15.

жается с Геродом Аттиком. Это имя направляет наше внимание к очень влиятельной во II в. н. э. группе деятелей просвещения— писателей, риторов, ученых, которые в то же время занимали административные и судебные должности или вообще в какой-либо мере являлись выразителями правительственных взглядов династии Антонинов, от Траяна до Марка Аврелия. В такой роли мы видим Диона Хрисостома, Плиния Младшего, Тацита, Светония, Ювенала, позднее Арриана, Фронтон, Фаворина, Элия Аристид, наконец Лукиана.

Согласно идеалу римского стоицизма, император поставлен в мире для того, чтобы быть спасителем человечества; его деятельность проходит под знаком «филантропии», общая цель, к которой ведет правительственная работа.— просвещение умов, установление мира на земле, устранение злых предрассудков, искажающих отношения между людьми; художники слова, ученые, преподаватели философии и реторики — вот прямые и наилучшие возвестители идеи спасения, которая состоит в моральном воспитании общества, освобождении умов от суеверий, ложных страхов, веры в демонические силы и т. п.

Философия стоиков, сочинения, речи и беседы ученых и писателей, разумеется, имели определенную социальную окраску; они были обращены к аристократическим, зажиточным, литературно и философски образованным слоям общества. Во II в. н. э., как мы уже видели, высшие слои общества, тот класс, интересам которого служила императорская власть, в котором она в свою очередь искала поддержки, существенно отличались от аристократических кругов империи I в. н. э., от высокомерного нобилитета, жившего традициями блистательной эпохи завоеваний.

Насколько не похожи были на Юлиев-Клавдиев Антонины, экономные и веротерпимые, настолько направляемые ими в провинции администраторы и покровительствуемые ими риторы, ученые, философы и публицисты отличались от Колумеллы, Веллея Патеркула, Сенеки своим более широким кругозором. По большей части это были уже не римляне по происхождению, но даже и римляне в этих рядах представителей культуры были не прежними и не осознавали себя владыками мира, прирожденными господами всех остальных народов.

К этой новой группе римских деятелей просвещения принадлежит -Авл Геллий. В «Аттических ночах» он помещает сжатый, но очень отчетливый, содержательный, принципиально сформулированный моральный кодекс.

Заголовок одного из разделов гласит: «Об обязанностях детей по отношению к родителям и о тех философских книгах, в которых исследуется вопрос о том, должны ли дети всегда и во всем слушаться своих отцов?».

По словам Геллия, среди греческих и римских философов вопрос обсуждался и обсуждается самым живейшим образом. Авл Геллий добросовестно отмечает три мнения: отцовской власти надлежит безусловно повиноваться; отцовской власти в иных случаях должно повиноваться, в других нет; отцовской власти не должно повиноваться ни в каком случае. Он отвергает без колебания первое мнение. «Как,— восклицает он,— если отец прикажет предать отечество, или убить родную мать, или вообще прикажет сделать что-либо подлое или нечестивое, разве мыслимо повиноваться?». Третье мнение он не может принять, потому что оно с первого же взгляда слишком цинично. Таким образом, за исключением двух крайних мнений, остается принять среднее мнение: отцовская власть не может быть безусловной, она подлежит ограничению; все дело в том, чтобы найти мерило ограничения, которое в свою очередь должно быть безусловным. И мы услышим сейчас от Геллия формулу абсолютной морали:

«Поступки человеческие, как это признали ученые, разделяются на честные (*honesta*) и подлые (*turpia*). Что касается дел, которые по своей внутренней силе являются правильными и честными, каковы: соблюдать верность или хранить честь (*fidem colere*), защищать отечество (*patriam defendere*), любить друзей (*amicos diligere*),— то их следует исполнять независимо от того, приказывает ли отец поступать так, или не приказывает. Но дела, которые противоположны вышеназванным, которые постыдны и вообще несправедливы, не следует выполнять, даже если бы они исходили от чьего-либо приказа» (II, 7).

После формулы безусловной морали и ее противоположности Авл Геллий упоминает о категории средних, морально безразличных поступков, и тут мы, к некоторому удивлению, встречаем почти всю совокупность обыденных, бытовых и гражданских отношений. «Те дела, которые находятся посредине и которые греки называют безразличными и нейтральными, как-то: выполнять военную службу (*in militiam ire*), обрабатывать землю (*rus colere*), занимать высокие должности (*honores capessere*), вести процессы (*causas defendere*), вступить в брак (*uxorem ducere*), отправляться в служебную поездку (*iussum proficisti*), являться к ответу в суд (*arcessitum venire*),— подчиняются иному правилу: так как они сами по себе, по-своему не принадлежат ни к честным, ни к подлым делам, а становятся тем или другим в зависимости от нашего поведения, то они подлежат одобрению или осуждению, смотря по характеру действия. В делах такого рода авторитету отцовской власти предоставляется соответствующий простор».

Я привел целиком интересную, как мне кажется, выдержку из «Аттических ночей». Конечно, я не открыл ничего нового.

филологам-классикам и знатокам античной философии это место давно и хорошо известно. Но я позволю себе заметить, что до сих пор этому суждению Геллия как моралиста не придавали должного значения. Я думаю, что никто не может назвать писателя, который с такой отчетливостью формулировал бы моральные понятия высшего римского общества II в. н. э.

Отмечу одну черту, которая мне кажется наиболее характерной: мораль, излагаемая Авлом Геллием, в то же время безрелигиозна. Не упоминается о высшем, надземном авторитете, от которого исходили бы моральные предписания и который творил бы затем суд над людьми. Честные и подлые дела различаются по своему внутреннему существу, а не по какой-либо печати, наложенной извне. Нет понятия о грехе как нарушении заповеди любви к богу, как оскорблении неисповедимой мировой воли. На первом месте, выше всех моральных требований поставлена честь, верность человеческая. Это чисто римское понятие позднее, в христианской морали, исчезает, и у такого инквизитора, как Августин, подвергается осуждению как грех человеческой гордыни.

Безрелигиозность в морали не есть безбожие. Авл Геллий — не атеист. Он ограничивается лишь указанием на невмешательство божества в жизнь людей, на ответственность человека только перед самим собою. У Геллия есть чрезвычайно отчетливое в этом смысле суждение, облеченное в форму цитаты из речи Метелла Нумидийского. «Боги бессмертные имеют великую силу; но в отношении к нам они не должны домогаться большего, чем наши родители. Ведь родители, если видят, что дети упорствуют в своих заблуждениях, лишают их наследства. Так и нам нечего больше ждать от богов бессмертных, кроме того, что они положат конец злонамеренности нашей. Поэтому справедливость требует, чтобы боги благоприятствовали тому, кто сам себе не враг. Боги бессмертные доляшы лишь ободрять добродетель, а не направлять ее» (I. 6).

Здесь выражена точка зрения стоиков на божество: высшая мировая сила лишь ставит идеал человеку, обращается к лучшим свойствам его природы, но не хочет держать его в поводах, предоставляет ему свободу действий: злонамеренность, безнравственность отвратительны не потому, что они постыдны (*turpia*) сами по себе, а потому, что, предаваясь им, люди приносят себе вред.

Вопрос о характере божественного промысла, о роли богов в борьбе между добром и злом в человеческом мире очень занимает Авла Геллия. В своем сочинении он неоднократно обращается к рассмотрению этой темы. Геллий подробно излагает содержание книги Хрисиппа (280—206 гг. до н. э.) «ПеригроЧж». Перед нами вполне вскрывается оптимизм стоиков в их сужде-

ниях о нравственной природе человека. Вывод заключается в том, что высшей мировой силой, божеством или природой человеку даны разум и способность; что роль «божественного промысла» (*προνοια*) не идет далее внушения человечеству правильного, своеобразного природе образа мысли; что пороки, так же как и болезни, составляют нарушение данного природой естественного здоровья и образуют противодействие природе; что человеку дана свобода воли, а если он не следует влечениям, внушенным природой, он сам виноват и несет за это кару (VI, 1).

Приведенные мною отрывки из «Аттических ночей» не содержат оригинальных суждений Авла Геллия. Ему удалось схватить моральную философию стоиков с ее, так сказать, драматической стороны, представить противоположность старинной морали общества, подчиненного деспотизму, морали нового века, века, как полагает Геллий, сознательных личностей, способных различать добро и зло по внутренним качествам поступков.

Приведу один отрывок из «Аттических ночей», где за Геллием можно признать оригинальность или по крайней мере самостоятельность в выборе сюжета: хотя он приводит факты общеизвестные, упоминаемые в других источниках, но самый подбор их обнаруживает определенную тенденцию автора.

Заголовок гласит: «О том, что сократик Федон был рабом и что очень многие другие (философы.—*P. B.*) служили рабскую службу». В тексте читаем: «Федон, ученик Сократа и близкий друг (*familiaris*) Платона, был рабом; красивый и свободный духом (*ingenio liberali*), он отдавался на разврат своим господином (а *lenone domino*); Говорят, что его выкупил сократик Кебет по внушению самого Сократа; он стал впоследствии знаменитым философом. Его речи о Сократе написаны с изяществом и легко читаются. Многие другие, выйдя из рабского состояния, сделались знаменитыми философами; из них особенно замечателен Менипп, сочинениям которого подражал в своих сатирах М. Варрон; другие называли эти сатиры, киническими, он сам мениппейскими. Также у перипатетика Теофраста был Помпий, у Зенона стойка раб по имени Персей, у Эпикура по имени Мус, все трое — впоследствии знаменитые философы; киник Диоген также был рабом. С ним, впрочем, дело обстояло так: он из свободного состояния продан в рабство; когда его захотел купить коринфянин Ксениад и спросил, какое он знает мастерство, Диоген ответил: «Я умею управлять свободными людьми». Передавая ему своих сыновей, господин сказал: «Ну и возьми их под свою команду». Совсем еще свежа память об Эпиктете, философе благородном (*philosophus nobilis*), который находился в рабстве. Между прочим, среди изречений Эпиктета сохранились следующие два стиха,

тайный смысл которых в том, что не все бывают ненавистны богам, кто в жизни своей испытал бездну несчастий; но что есть скрытые истины, которых достигает пытливость лишь немногих: «Я был рабом и увечным, я был нищим, а стал другом бессмертных» (II, 18).

К этой главе нет ни комментариев, ни выводов. Спрашивается, однако, зачем филолог и археограф Геллий сделал этот подбор? Для чего нужно было собирать примеры, в результате которых оказывается, что многие философы вышли из рабского состояния? Авл Геллий вращался в кругах аристократических, в среде зажиточных людей, обладателей множества рабов. Не были ли его сопоставления признаниями расчувствовавшегося, кающегося рабовладельца, своего рода воззванием к реформе в положении рабов, призывом, принявшим форму идеализации раба, объявлением угнетенного, нищего страдальца кладезем мудрости и справедливости?

Сборник «Аттические ночи» нагшсан для изысканной публики. Автор не собирался говорить неприятности слушателям или читателям, высмеивать рабовладельческие порядки. Но в то же время необходимость бережного обращения с рабами, понятно, не нарушая самого принципа рабства, могла внушить мысль о том, что в громадной массе эксплуатируемых кроются и таланты, и знания, и мудрость истинная, и дух справедливости.— такая задача вполне могла отвечать общеимперской политике в период Антонина Пия и Марка Аврелия.

Как бы ни объяснять внутренние мотивы помещения в «Аттических ночах» сведений о рабах-философах, несомненно, что Авл Геллий принадлежал к просветительному направлению, представители которого вели пропаганду в пользу улучшения социально-юридического положения рабов, апеллируя к разуму высших слоев рабовладельческой интеллигенции. В какой мере можно признать это направление передовым, показывает сравнение его с рассуждениями, например, Сенеки, который впервые заговорил о человеческих правах, о человеческом достоинстве рабов, но решался затронуть этот трудный, сложный, крайне болезненный для рабовладельцев вопрос только в интимной переписке, в советах близкому другу. Рассуждения и советы Сенеки были очень робки, сдержанны и осторожны. Призыв к более мягкому обращению с рабами входил в общую программу морали, рекомендованной Сенекой: стремиться к равновесию духа, успокоению от страстей, от необдуманных порывов, о чем он неумолчно говорит в своих сочинениях «De ira», «De dementia», «De tranquillitate animi», «De beneficiis». Сенека предлагал эту программу жизни не всему рабовладельческому обществу, он обращался к «мудрецам»,— к «viri boni et sapientes». Нечего и говорить, что



у Геллия иные масштабы—перед ним широкая общеимперская аудитория; вопрос о положении рабов, об обращении с ними обсуждается публично; Геллий переносит беседу о человеческом достоинстве рабов на историческую почву, говорит о культурных заслугах философов, вышедших из рабского звания.

Такова перемена, совершившаяся в кругах высшего римского общества приблизительно за сто лет. В советах и призывах Сенеки господствующую роль играет мотив спокойствия, равновесия духа: одинаково как к государю, так и к частному лицу, владеющему рабами, обращается он с усердной мольбой — сдерживать свои порывы, свои стихийные влечения во имя величия своего разума, во имя своей гордости, законной гордости неограниченного правителя и господина. У Авла Геллия совсем иное понимание «спокойствия духа». Идеал, провозглашенный Сенекой, не удовлетворяет его, подвергается у него осмеянию. Tart по крайней мере я понимаю очень своеобразный по форме отрывок из «Аттических ночей» (I, 26).

В заголовке значится: «О том, как философ Тавр ответил на мой вопрос: способен ли философ поддаваться гневу?». В тексте рассказывается случай из жизни Плутарха. Однажды Плутарх велел за какую-то провинность высечь розгами своего раба. Наказуемый, человек образованный, стал кричать, браниться и упрекать Плутарха в том, что господин нарушает требование своего же собственного трактата «*Ἰσπὶ ἀορ-᾿ςβᾶ*» («О воздержании от гнева»). Плутарх ответил на обвинение тихим спокойным голосом: «Где же ты на моем лице видишь признаки гнева? Ведь у меня кровь не бросилась в голову, и пены нет у рта, и не трясутся члены от ярости». После этого ответа он приказал секущему продолжать удары. Не представляется ли рассказ о Плутархе очень тонкой и злой сатирой на непоследовательного философа, который остался вульгарным жестоким рабовладельцем? Плутарх — очень видная фигура в ряду теоретиков античной морали; он — продолжатель Сенеки и один из зачинателей «филантропии», которая становится главной модой писателей, ораторов и правителей II в. н. э. Сенека на целое столетие отстоит от времени Антонина Пия и Авла Геллия; Плутарха же (ум. в 125 г.) отделяет от нашего автора не больше полувека. И, однако, мораль Плутарха кажется Авлу Геллию отсталой. сопоставление его теории с ее практическим применением обнаруживает резкое противоречие.

Стоическая мораль, выраженная у Авла Геллия, была наибольшей уступкой новым общественным условиям, на какую способна была рабовладельческая аристократия Римской империи. В дальнейшем эта философия, как и начинания Антонина Пия в области социальной политики, не получили практического применения.

#### 4. Общие замечания об античных писателях и ораторах середины II в. н. э.

За исключением Авла Геллия, родившегося, вероятно, в Италии, все названные выше авторы — провинциального происхождения: в культурном движении века римляне постепенно исчезают, уступая место грекам, эллинизированным египтянам, сирийцам, малоазийцам и романизованным африканцам. Греческий язык и греческие литературные традиции преобладают над латинской речью и римскими традициями. Что касается его распространности, греческий язык, в большей мере, чем латинский, является международным языком империи. Поэтому и христиане всех направлений, от гностиков и монтанистов до евангелистов Нового завета, пишут по-гречески, поскольку хотят иметь читателей среди всех племен и народностей империи.

Среди греческих и римских писателей и ораторов времени Антонина Пия нет оппозиционного направления. Все названные авторы примыкают, так или иначе, к принципам правительственной политики, большинство находится на императорской службе.

В религиозном вопросе названные авторы не представляют единства. Одни из них — сторонники усердного благочестия: Арриан и Апулей выступают как жрецы старинных местных культов; другие отрицают религию вообще — Лукиан является продолжателем материализма и скептицизма Эпикура и Лукреция. Представители более умеренного направления, согласно со стоицизмом, признают «божественный промысел» (*срoνoία*), но отрицают вмешательство богов в жизнь отдельных людей; таково мировоззрение и Авла Геллия.

При всем разнообразии взглядов на религию греческие и римские писатели II в. н. э. были едины в своем враждебном или, по крайней мере, недоверчивом отношении к наступающему с Востока христианству. Это отношение определялось прежде всего тем, что они в смысле социально-политических взглядов стояли на консервативной точке зрения, опирались на учреждения всемогущей в их глазах империи; все они были почтателями «божественной» власти государя; как администраторы, они выполняли обряды официальной религии, в том числе те, которые относились к культу императора. Они видели в христианах беспокойных смутьянов, признающих только своего бога, чуждого богам империи и опасных в своей нетерпимости.



ГРУППИРОВКИ И НАПРАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

в 40-х и 50-х годах II в. н. э.

1. Христианство и иудейство в середине II в. н. э.

В споре религиозных партий, разгоревшемся в самых крупных центрах империи, начиная с 30-х годов II в. отношение к мессии служило раздельным знаком. Для одних это был призыв к возрождению, у других оно встречало равнодушие, недоверие и отрицание. Хотя понятие Христа (мессии) и ожидание обещанного пророками прихода «помазанника божья» возникло на иудейской почве, однако после разгрома восстаний и крушения воинственного мессианизма в религиозных чаяниях иудейской диаспоры обнаружился глубокий разлад. У консервативно настроенных иудеев, сохранивших традиции «фарисейского раввинства», укрепилась потребность ограничиться исполнением закона и обрядов в надежде на осуществление ветхозаветных пророчеств в будущем. Противники их возражали, что Христос приходил, являлся миру, но не был признан. Наиболее ревностные из этих религиозных мыслителей утверждали, что Христос был извечным хранителем и спасителем человечества, что о нем забыл закопавшийся в суевериях народ, преданный божеству второстепенному.

В середине II в. н. э. между двумя религиями, христианской и иудейской, обозначилась непримиримая вражда. Иудейство, как это видно из составленного Юстином в 50-х годах II в. н. э. «Разговора с Трифоном иудеем», — единственный враг христиан в это время. Отношения между христианством и язычеством нельзя назвать враждебными в собственном смысле слова. Здесь все было еще неясно и полно колебаний. Те, кого звали христианами, искали хотя бы видимости примирения с языческим миром, добрых отношений с властью имущими и простора для пропаганды среди людей, погруженных во тьму ложных верований; в массе своей христиане ожидали встретить готовность и способность к восприятию «истинной» веры. Но в то же самое время христиане обнаруживали гордое сознание своего превосходства над «темным язычеством». Юстин в «Апологии»,

поданной императору Антонину Пию, наряду с защитой права христиан на существование, принимается осуждать верховную власть за то, что она терпит в столице грубое суеверие, причем автор смешивает почитаемое в Риме старинное божество Семона Санка (Semo Sancus) с не известным правоверным христианам еретиком Симоном Санктом (Simon Sanctus).

Эта высокомерная претензия христиан вместе с демократической фразеологией их учения, содержавшего туманные угрозы богачам и обещания блаженства нищим, не могла не беспокоить как верховную власть, так и идеологов господствующего класса. Распространение нового учения создавало у рабовладельческой аристократии настроение настороженности, недоверия, как это ясно видно из сочинения Цельса против христиан. Следует, однако, иметь в виду, что христиане в это время только для посторонних могли представляться единым целым; внутри оторвавшейся от иудейства сектантской массы кипели самые ожесточенные споры, господствовали разброд и мнений и раздробленность «партий».

## **2. Основные направления христианской религиозной мысли в 40-х и 50-х годах II в. н. э.**

Согласно вековой традиции, христианство возникло как единая организация, обладавшая устойчивыми нормами в устройстве общин и имевшая четко сформулированное учение. После пребывания церкви в течение известного периода времени в таком «идеальном» состоянии, от «едиственно правильной» догмы, установленной первыми основателями, во II в. н. э. стали отделяться т. наз. «ереси». В эпоху широкого распространения христианства начинаются колебания, происходят отклонения от «правильного» пути, отделяются группировки различного рода — гностики, докеты, монтанисты и другие, учения которых, по мнению церковных писателей, представляли собою ложные толкования истины, провозглашенной апостолами при зарождении новой религии.

Эту традиционную схему, созданную догматологическим учением церкви, «рационалисты» XIX—XX веков приняли без оговорок. Нельзя, однако, не видеть, что подобная концепция как метод научного исследования неприемлема. Никогда и нигде в истории человечества не наблюдалось такого процесса экономического и идеологического развития, который начинался бы сразу с завершающего этапа движения. На самом деле для выработки большой елгжной системы верований и учреждений христианской церкви нужен был продолжительный период подготовки, исканий, попыток и проектов — период, полный коле-

баний, разнообразия мысли, разногласий, борьбы группировок и направлений. Новый завет не сразу появился в готовом виде, это есть результат компромисса, которому предшествует борьба различных группировок. Уже в I в. н. э. обширное сектантское движение, сторонников которого я предлагаю называть «предшественниками христианства», предстает картину весьма пеструю. В одном только Египте возможно проследить три направления: последователи Филона, объявившего Мировой Логос (Логос) спасителем человечества; общины терапевтов; почитатели «Иисуса раба божья». Эти группы не имели столкновений друг с другом и не порывали с коренным традиционным иудаизмом (Филон возвеличил терапевтов, как Иосиф Флавий эссенов). Во II в. н. э., после крушения воинственного мессианизма, сектантство надвинулось на центр и запад империи («апостол Павел» обращается к римлянам и коринфянам); здесь, на греко-римской почве, отдельные группы стали отмежевываться от иудаизма.

В 30-х годах II в. появилось общее название «христиане», данное сектантам «язычниками». Но они представляли единство лишь для постороннего глаза; между собою они по большей части враждовали: каждая группа считала себя правоверной, а другие объявляла еретическими.

Для 40-х и 50-х годов II в. можно установить основы главных направлений религиозной мысли. Первую группу возглавляют гностики — Валентин, Василид, Саторнил, Гарпократ, Кердон. Вторую группу образуют последователи Маркиона и псевдонимного автора «Посланий апостола Павла». Сторонников этой группы можно связать с именем Юстина. Четвертую группу образуют последователи фригийца Монтана — монтанисты.

Отмечу характерные черты каждого из этих четырех направлений, заявивших себя в середине II в. н. э., и постараюсь проследить их дальнейшую судьбу.

### 3. Гностики

Если обратиться к изложенному Ирением в первой части его сочинения учению наиболее оригинального из гностиков — Валентина, то можно выделить следующие характерные черты:

1. В высшем богопознании (ivbat<) на первом месте стоит учение об эонах (alwvs;). Эон—значит «век», т. е. период мировой жизни; гностики понимали под этим термином великие творческие движущие силы мира; предполагая рождение эонов в бесконечном ряде тысячелетий, они обнаруживали более широкий кругозор, чем создатели наивной космогонии ветхозаветной книги Бытия с ее шестью днями творения.

Очень выразительно в смысле стиля религиозной философии гностиков вступление к системе Валентина<sup>1</sup>.

«Они (последователи Валентина.—Р. В.), говорят, что в невидимых и неизменемых высотах сперва существовал какой-то совершенный зон, который называют первоначальным, первоотцом, глубинным.... вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: именно — глубинный и молчание, потом ум и истина...; когда же однородный почувствовал, для чего он произведен, то и сам произвел слово и жизнь, имеющих произвести после него и образование всей истины. Из слова и жизни через сочетание произведены человеки и церковь. Это есть первоначальная осьмерица, корень и начало всех вещей, которое названо у них четырьмя именами — глубинный, ум, слово и человек, ибо каждый из них есть вместе мужской и женский; таким образом: сперва первоотец совокупился со своей мыслью, а однородный, т. е. ум, с истиной, слово с жизнью и человек с церковью» (I. 1).

Достаточно этой выдержки, чтобы судить о главном «методе», применяемом в религиозной философии гностиков. Говоря коротко, этот метод состоит в отождествлении мировых сил с логическими понятиями: по мнению гностиков, творение и развитие мира есть вместе с тем осознание своей сущности стихийным творцом мира: правильный ход этого осознания, достижение высшей истины есть вместе с тем спасение человечества.

Весьма правдоподобно, что гностики первое время имели большой успех в Риме: обществу образованному, знакомому с греческой философией, они могли нравиться своими заимствованиями из учений пифагорейцев и платоников. Однако менее всего живучей оказалась в дальнейшем именно их космологическая теория: широким массам ремесленников и рабов трудно было усвоить отвлеченные обозначения эонов, сложную игру чисел на манер пифагорейской математики. Христианская церковь отвергла учение о вековом странствовании эонов в пользу примитивного рассказа книги Бытия о шести днях творения.

2. Очень важной характерной чертой учения гностиков является присущий иранским и индийским религиям дуализм — представление о том, что в ныне существующем, реальном, видимом мире совмещаются два противоположных начала: одно, которое состоит из возвышенных, чисто духовных, «пневматических» (от *irvstjja* — дух) устремлений, и другое, состоящее из побуждений низменных, внушаемых плотью, страхом, печалью и страстями. Эта двойственность действующих в человеческом мире сил восходит к противоположности

<sup>1</sup> Цитирую по изданию «Пять книг против ересей» Пренея, перевод П. Б. Преображенского. М., 1868.

находящихся в высшей сфере эонов. Чисто духовное (πνευματικὸν) начало возглавляется христом-эоном, извска существующим, свидетелем и участником первоначального творения мира, оставшимся потом хранителем и спасителем человечества. Началом плотских влечений (ααρχηα) и смешанных с ними побуждений, не поднимающихся над земными интересами (которые гностиками называются τυυ^τχα), возглавляется эоном, умственно и нравственно неравноценным Христу — демиургом; здесь гностики применяют термин, заимствованный из философии платоновской.

• В научном анализе развития религиозно-философских взглядов, далеком от различения категорий «правоверия» и «ересей», нам необходимо дать себе отчет в понимании демиурга, как его разумели гностики. Демиург не имеет ничего общего с Христом, демиург — не бог-отец, не будущее первое лицо троицы; демиург может быть определен как второстепенное божество, подобное архангелам и ангелам; его участь — уступить место Христу.

«Творение мира» гностики понимают двояко, разделяют на два акта. Мир великий — вселенная (τсХ^ρο^α) — вечен. Не имеет начала. О нем ничего не знает демиург; этот бог имеет дело лишь с творением мира малого, видимого; но и здесь он не является полным господином положения. Иренией передает учение Валентина в следующих словах: «Хотя демиург думал, что создал это сам, он сотворил небо, не зная, что такое небо, создал человека, не зная, что такое человек; произвел на свет землю, не зная, что такое земля, а также во всем не знал он идей того, что творил, не знал и самой материи, а думал, что все это он сам» (I, 5 12).

В системе гностиков проводится строгое различие между «духовным», вечным, всемогущим творцом-правителем вселенной и относительно слабым, неспособным подняться над земными интересами, принадлежащим к средней категории существ «земных» (φικ^1\*?) богом видимого мира. Это предостережение, в котором как нельзя более ярко отразился отрыв гностической религиозной философии от мировоззрения миссеевой книги Бытия, полностью усвоил Маркион, который еще более отчетливо определил демиурга, перенеся на него все характерные качества ветхозаветного иудейского Ягве — злобность, мстительность, узкую ограниченность, заботы об одном только Израиле. Но идея эта не исчезла в последующем новозаветном христианстве: откинув начерченный Маркионом образ ограниченного в своих силах и сознании демиурга, редакторы Нового завета отнесли все качества этого бога за счет мировоззрения иудейства; христиане осудили иудейство, которое не смогло подняться выше представления о божестве, милостивом к одному только народу.

Таким образом, противопоставление Ветхому завету Нового — мысль, впервые намеченная гностиками: они первые возгласили явление Христа началом нового века, торжеством «бога благодати», сменяющего «бога земного».

3. Очень видное место в системе гностиков занимает различение трех моральных категорий, распределенных как в космическом пространстве, так и в области человеческих отношений. Греческие названия трех элементов, трех видов побуждений —  $\sigma\alpha\rho\chi\tau\acute{\iota}\alpha$ ,  $\pi\iota\sigma\chi\iota\sigma\mu\acute{\alpha}$  и  $\pi\iota\sigma\chi\iota\sigma\mu\acute{\alpha}$  — по-русски обычно переводились как «плотские», «душевные» и «духовные».

Нельзя согласиться с церковным переводом слова  $\tau\upsilon\omicron\chi\text{'-}\chi\alpha$  ввиду того, что слово «душевный» звучит для нас как «задушевный». В античной философии  $\psi\upsilon\chi\eta$  (ДУ<sup>ша</sup>) и  $\nu\sigma\omicron\lambda\alpha$  (дух) различаются, во-первых, как влечения человека, связанные с земными интересами, во-вторых, как влечения исключительно идеального свойства. Считаю более правильным поэтому переводить  $\tau\upsilon\omicron\chi\text{'}\iota\chi\omicron\tau\text{'}$  — «род земных людей». Их отличие от  $\sigma\alpha\rho\chi\iota\omicron\iota$  («плотских») — лишь в большей степени сознательности, в способности к раскаянию (так, может быть, следует понимать несколько раз повторенный Иренеем при изложении системы Валентина термин  $\epsilon\iota\tau\tau\omicron\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\upsilon\iota\varsigma$ , по-латыни *conversio*, в русском переводе переданный ничего не говорящим нам словом «обращение»).

Так или иначе, от «плотских» и «земных» людей в сильнейшей мере отличаются «духовные» люди, пневматики, по своей умственной и моральной ценности, по своей способности к истинному богопознанию и, тем самым, по своей большей близости к богу. Разделение людей на три категории по верованию гностиков дано велением природы, т. е. гармонического мирового порядка, но в то же время достижение совершенства «духовности» зависит от человеческой воли, требует аскетического образа жизни, воздержания от страстей и похотей. Зато в будущей, загробной жизни «духовным» людям уготовано особое блаженство, особая близость к божеству. Это подразделение людей полностью перешло к Маркиону и было воспроизведено им в «Посланиях апостола Павла»; оно осталось потом в тексте новозаветного издания «Посланий». В «Первом послании к коринфянам» мы читаем: «Я не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (III, 1). В гл. II, 14—15, того же послания мы читаем: «Земной человек (фо<sup>лю</sup>ию? — я перевожу «земной» — Р. В.) не принимает того, что от духа божья, потому что он почитает это безумием, но духовный (ттоцстхб;) судит обо всем, а о нем судить никто не может».

На первый взгляд различение плотских, земных и духовных людей может показаться схоластической выдумкой блуждаю-



щего в религиозных абстракциях мыслителя, но сама настойчивость, с которой применяется это различие, заставляет нас задуматься относительно практического смысла разделения на три категории людей в общине.

Заметим, что первое приветствие «Посланий» обращено к «избранным святым» (xXt]t^q, t̄qioi;), которые, очевидно, занимали руководящее или, во всяком случае, влиятельное положение в общине. Мы вправе спросить: не представляют ли собою эти «святые» тот самый разряд людей, который гностики разумели под «пневматиками»? Если это так, то разделение людей на три категории и превознесение пневматиков' над плотскими и земными людьми уже у гностиков означало отделение клира (xXурс — избранные, привилегированные) от остальной паствы. Иначе говоря, иерархическое устройство общин имелось уже у гностиков, и превознесение пневматиков было принципиальным оправданием такого устройства.

4. В системе гностиков упоминается параклет (тшрхХ^то^ — утешитель, заступник) как посланец Христов. По учению Валентина, Христос — великая и охраняющая сила — пребывает в мире эонов и не выступает как активный деятель. В от-ЛГТ на мольбу, обращенную Матерью-Премудростью, перенесшей страдания (тсаО-о), к свету, т. е. Христу, он посылает параклета, т. е. спасителя (ашп^р) (I, 4, 5).

Образ параклета как посланца Христова переходит затем к секте монтанистов. Монтан, выступивший в середине 50-х годов II в., объявил сам себя параклетом Христа и проповедовал близкий конец мира.

Образ параклета появляется и в одном из канонических евангелий — от Иоанна, которое отличается от синоптических своим по преимуществу религиозно-философским построением. Христос говорит: «И я умолю отца и даст вам другого утешителя (тгархХт^ос), да пребудет с вами во век» (XIV, 16). В той же главе он говорит: «Утешитель же, дух святой, которого пошлет отец во имя мое, научит вас всему и напомнит вам все, что я говорил вам» (XIV, 26). Далее говорится: «Когда же придет утешитель, которого я пошлю вам от отца, дух истины, который от отца исходит, будет свидетельствовать вам обо мне» (XV, 26). Наконец, сказано: «Ибо я истину говорю>> вам: лучше для вас, чтобы я пошел, ибо если я не пойду,, утешитель не придет к вам, а если я пойду, пришлю его к вам» (XVI, 7).

В дальнейшем развитии христианской догматологии идея «утешителя», заступающего место Христа, исчезает, но в© второй половине II в., как видно из приведенных примеров; монтанистской проповеди и текста евангелия от Иоанна, она сильно занимала воображение провозвестников новой веры.

#### 4. Маркиониты

Гностики оказали большое влияние на другие христианские секты, но нельзя сказать, чтобы они сумели многого достигнуть в смысле организации церковных общин и скрепления их в единый союз. Несмотря на свою многочисленность, они не представляли собою единого целого, будучи раздроблены на различные «школы». Их догматология была неясной, противоречивой, отвлеченной, сложной и трудной для понимания тех, кого в отличие от «пневматиков» сами гностики называли «плотскими», «земными».

Деятельным организатором христианских общин был малоазиец Маркион, приехавший из Синопы в Рим в 139 г. Как я уже говорил, Иреней причисляет Маркиона к гностикам, и «обличитель ересей» прав в том смысле, что основные идеи, проводимые Маркионом, представляли прямое продолжение теорий, развивавшихся более ранними гностиками — Валентином, Василидом, Саторнилом и другими. Но Иреней не замечает как раз существенного отличия Маркиона от других гностиков, которое состоит в выработке последним простых и ясных догматов.

Маркион оставляет в стороне космогонию гностиков, сочетание и борьбу зонов, далее — принятую гностиками от пифагорейцев мистику чисел. Все его внимание сосредоточено на определении дуализма, господствующего в ныне существующем мире.

Для характеристики мировоззрения Маркиона я позволю себе вернуться к вышеупомянутому сочинению Гарнака «*Magcion: das Evangelium vom fremden Gotte*» и воспользоваться данной здесь весьма отчетливой формулировкой догматологии популяризатора «Посланий апостола Павла»: «Творец мира, изображенный в Ветхом завете, никоим образом не должен быть признаваем отцом Иисуса Христа; он несправедлив и злобен, его обещания относятся к иудейскому народу и не поднимаются выше интересов земных. Ветхий завет не мог предсказать ничего того, что исполнилось во Иисусе Христе. Ни для Иисуса Христа, ни для апостола Павла Ветхий завет не является авторитетным; закон и пророки должны быть понимаемы буквально. Добрый бог оставался, до явления своего, скрытым от сознания бога—творца мира, которого не следует мыслить как правителя мира, как провидение в мировой жизни. Доброго бога должно мыслить не как судью, а исключительно как милосердного спасителя. Его обещания относятся только к вечной жизни.

Иисус Христос является сыном бога-отца лишь в духовном смысле. У него не было ничего земного, никакой плоти,

никакого тела, поэтому он не родился на земле и не имел родственников. Он не выполнил старый закон, а отменил его; он раскрыл противоречие между законом и Евангелием; объявленное им спасение основано исключительно на вере. Он требует от человека отречения от мира и от бытия, созданного творцом мира. Он пробудил одного лишь первого апостола, после того как прежние оказались неспособными понять его; евангелие, проповеданное Павлом, и есть евангелие Христа. Он не будет судьей, но в конце дней объявит совершившееся «крещение божье» (Marcion, стр. 59).

Таково было содержание учения, проповедь которого собиравался начать Маркион, прибывший в Рим в конце 30-х годов II в. н. э. Своим простыми ясным начертанием образа милосердного бога, пришедшего на смену богу узкоиудейскому, это учение должно было оказать сильное воздействие на умы, о чем свидетельствуют беспокойство и тревога в кругах обличителей ереси. Однако Маркион встретился в Риме с неожиданным для себя препятствием. Здесь сложилось направление, историзирующее понимание Христа как реальной личности, как воплощенного вождя «царства божьего», родившегося вместе с основанием «царства кесарева», выступившего при первом премнике Августа, Тиберии. «Историзация» Христа сделала такие успехи в центре империи, что Маркион не мог с ней не считаться, основывая новые церкви и скрепляя их в один общий союз. По словам Иренея, Маркион вынужден был даже принять евангелие от Луки, правда без первых двух глав, заключающих в себе рассказ о рождении Иисуса и жизни его до тридцатилетнего возраста.

Быть может, роль Маркиона в создании корпуса священных книг была больше, чем это представлял себе Иреней. Сравнительно недавно Дж. Нокс проанализировал словарь так называемого маркионова евангелия, текст которого был восстановлен Гарнаком, и сопоставил его с евангелием от Луки. В результате проделанной работы он пришел к очень важному выводу, что последнее является лишь расширенным и дополненным вариантом маркионова евангелия<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, совмещение в составе новозаветных книг таких противоречащих друг другу сочинений, как «Евангелий» и «Послания апостола Павла», было чрезвычайно искусным шагом со стороны Маркиона как организатора церковных общин. Эта мера, предпринятая Маркионом, вызывает восторг его биографа Гарнака<sup>2</sup>.

Говоря о роли Маркиона как инициатора в развитии христианской догматики, нужно еще более заострить это

<sup>1</sup> I. Knox. *Marcion and the New Testament*. Chicago, 1942.

<sup>2</sup> А. Нагнаск. *Marcion*, стр. 68.

положений в том смысле, чтобы признать Маркиона настоящим основателем той религиозной философии, которую мы находим в Новом завете: ведь ее верховным принципом является провозглашение «милосердного» Христа, умершего и воскресшего ради спасения рода человеческого, прощающего без всякой заслуги людей, исключительно за веру в его бесконечную благодать.

К характеристике теоретической и организаторской деятельности Маркиона, данной Гарнаком, я прибавлю еще одно замечание: Маркион — предшественник составителей Нового завета, поскольку он первый стал на путь компромисса, соединения в «священном писании» сочинений, догматологически не только несогласных, но и прямо противоположных друг Другу, соединения не логического, а механического, рассчитанного «с гениальным прозрением», как говорит Гарнак, на примирение раздробленных религиозных партий: каждая группировка находила там свою догматологию и как бы приглашалась допустить рядом с собой миролюбивое соседство других направлений.

Несмотря на искусно задуманную попытку примирения, Маркион не вызвал сочувствия представителей того направления, которые считали, что Христос уже являлся в Иерусалиме в человеческом образе. Из «Апологии» Юстина видно, что противникам Маркиона, как более строгим монотеистам, особенно не нравился дуализм в мировоззрении Маркиона, его противопоставление двух богов, доброго и злого. Впрочем, как мы сейчас увидим, мировоззрение преобладавшей тогда в Риме партии во многом расходилось с гностическими идеями маркионовой школы.

## 5. Юстин и составители евангелий

В то время как Маркион принес в Рим мировоззрение, выработанное в странах эллинизованного Востока, в сектантской среде, уже отделившейся от иудейской религиозной философии, у Юстина мы находим систему понятий, подготовленную в центре империи и более благоприятную староиудейским традициям: в этом сказывается, с одной стороны, большая самоуверенность руководителей столичных церковных общин, их привычка к мышлению в общеимперском масштабе, а с другой — сила традиций иудейской диаспоры, которая как раз в Риме пустила наиболее прочные корни, насчитывая от времен Цезаря до Юстина два века существования.

Вступление к «Апологии», поданной Юстином Антонину Пию, поражает своим высокомерным, претенциозным тоном. Автор обращается к императору и его сыновьям, к сенату

я народу римскому «с прошением за весь род людей, несправедливо ненавидимых и осхщрбляемых». В то время как Маркион совершенно отстраняет Ветхий завет, как мировоззрение отжившее, с наивной мифологией и узкоиудейской тенденцией, Юстин исполнен чрезвычайного уважения к ветхозаветным «закону и пророкам». Моисей в глазах Юстина был величайшим мудрецом всех времен, а иудейская религия — древнейшей основной философией человечества. Греческие философы и поэты были, по убеждению Юстина, лишь значительно более поздними подражателями иудеев, повторявшими к тому же в искаженном виде образы и сказания, созданные мудрецами.

У Юстина иное отношение к язычеству, чем у гностиков и Маркиона: те видели в язычниках простосердечных детей природы, более способных к восприятию божественной истины, чем иудеи, закоснелые в формалистическом соблюдении своего устарелого закона. Юстин, напротив, считает язычников людьми, погруженными во тьму невежества, суеверия и нечестивых помыслов. Языческих богов, действующих под влиянием страстей и похотей, Юстин называет «демонами»; от них исходит лишь соблазн людей к пороку и греху, к исполнению нечестивых обрядов, жертвоприношений и поклонения идолам.

Особенно существенно расхождение Юстина с Маркионом по вопросу о том, какое значение имело апостольство и кто были апостолы. В учении Маркиона нет речи о земном явлении Христа; первым и единственным апостолом, возвестившим миру о Христе, выступает Павел. Юстин вовсе не знает апостола Павла, в его рассказе на исторической сцене появляются двенадцать апостолов — версия чисто иудейская, отвечающая старинному делению Израиля на двенадцать колен. Смысл апостольства он объясняет следующим образом: «По распятии и самые близкие его оставили и отреклись от него, но после, когда восстал он из мертвых, явился им и научил читать пророчества, в которых все это предсказано, и когда увидели они его восходящим на небо и уверовали и приняли силу, оттуда он посланную, то пошли по всему роду человеческому, стали учить этому и получили имя апостолов». (Apol., гл. 50).

Я считаю приведенный выше отрывок чрезвычайно интересным для определения метода, которым работали «историзаторы» Х-писатели, пытавшиеся составить «биографию» Христа. Ведь тут Юстин сам признался, что известия о земном пребывании Христа опираются не на предания, сообщенные близкими к нему людьми, а на толкование пророчеств; а этот прием восстановления земной жизни Христа он без малейшего колебания (вдагает в уста самому Христу, воскресшему из мертвых

и научившему учеников своих читать пророчества, сделавшему тем самым учеников своих «апостолами».

Догматолог находится в заколдованном круге: верить в явление Христа на земле должно, потому что оно было предсказано иудейскими пророками, а пророчества должны быть приняты за истину, потому что их подтвердил своим явлением на земле Христос, который вдобавок научил понимать пророчества по-настоящему.

Юстин говорит, что пророки предсказали два пришествия Христа: «одно уже бывшее в виде человека бесславного (ατι]χος), страдающего, другое, когда он, как возведено, со славой придет с небес, окруженный ангельским своим сиянием» (гл. 52). В другом своем полемическом сочинении «Разговор с Трифоном иудеем» (*Dialogue cum Tryphone iudeo*, гл. 14) Юстин высказывается о явлении Христа следующим образом: «Приведенные мною слова пророков, Трифон, относятся частью к первому пришествию Христа, в котором предвозвещено ему быть бесславным, безобразным и смертным, а частью ко второму его пришествию, когда он придет во славе и на облаках небесных; тогда народ ваш увидит и узнает того, кого пронзили, как предсказал Осия<sup>1</sup>, один из двенадцати пророков, и Даниил».

Юстин видит перед собой трех противников: язычество, ересь (Маркиона) и иудейство. Отношение к ним со стороны апологета не одинаково. Язычество, как мы видели, не вызывает у Юстина никакого уважения: нечего тут спорить, когда имеешь дело с невежеством и нечестивыми помыслами. Однако язычество вызывает у Юстина страх, и притом не как принудительная внешняя сила — христиане ведь не бояться ни мучений, ни смерти—а как демоническое, дьявольское наваждение. Но Юстин верит в магическую силу имени Иисуса, которое, будучи призываемо в молитвах, способно отгонять злых духов, заклинать действия демонов.

Юстин признает Маркиона противником по существу и очень вредным по идеологии еретиком. Оспаривает он этого врага открыто, когда восстает против дуализма, против представления о демиурге, и скрыто, когда развивает учение Б. в свободе воли (между тем, в «Посланиях апостола Павла», тогда исключительно принадлежавших школе Маркиона, говорится о предопределении, о ничтожестве человеческой воли, о заранее решенной участи прощенных и непрощенных грешников). Юстин признает с сожалением силу влияния маркионовой школы: «Многие верят ему (т. е. Маркиону.— *PI B.*) и смеются над нами» (*Apol.*, гл. 58).

Самым сильным и опасным идейным противником своим Юстин признает иудейство. Трудность положения Юстина состоит в том, что спор идет о толковании одного и того же источника — иудейских священных книг, в объяснении которых противник располагает вековым опытом предшествующих комментаторов, а христианский автор делает лишь произвольные, ни на чем не основанные попытки. Трифон, представитель консервативного иудейства, настойчиво задает один и тот же вопрос: «Скажите, почему выражаемые пророками обещания послать народу божьего избавителя от угнетающих его бедствий относятся именно к вашему Христу, которого вы сами изображаете незаметным, невзрачным, бесславным». Вместо доказательств со стороны Юстина слышатся лишь декламации о слепоте иудеев, об их неумении воспринимать глас божий.

В знании иудейских источников Юстин далеко уступает своему противнику, смешивает ранних пророков (VII — VI вв. до н. э.) с поздними (III — II вв. до н. э.). Так, например, в качестве выдержки из Захарии, пророка эпохи Ахеменидов, он приводит пророчество Даниила, относящееся к восстанию Маккавеев, т. е. к эпохе столкновения иудейства с сирийскими Селевкидами. Хуже того: Юстин цитирует тексты, которых нельзя найти ни у одного из пророков. — тут уже дело идет о благочестивом обмане.

Юстин придает огромное значение пророчеству Исайи: «Вот дева зачнет во чреве, и родит сына, и наречется имя ему Эммануил». На таком чтении текста основывается догмат о непорочном зачатии. Но он сам приводит чтение иудейских комментаторов, которое устраняет необходимость веры в противоестественное чудо: «Зачнет во чреве и родит молодая женщина»; при этом оказывается еще, что иудейские толкователи относили слова Исайи к рождению царя Езекии (*Dialogus cum Tr.*, гл. 43).

В «Апологии», где дано много материала для восстановления «биографии спасителя», Юстин, как уже говорилось раньше, упоминает три источника сведений о Христе: «Воспоминания апостолов», «Изречения Иисуса» и «Акты Пилата». Из этих трех частей, пока разрозненных, лишь потом соединенных в одно целое в евангелиях Нового завета, Юстин называет «евангелием» только первую, собственно повествовательную часть.

Композиция «Апологии» Юстина напоминает современные ему произведения греческой и латинской литературы, написанные в биографическом жанре, классические образцы которого даны Плутархом, Тацитом, Светонием. К воздействию греческой литературы следует отнести многократные упоминания Юстина о Сократе. Насколько Сократ занимал воображение

христианского автора, видно из «Апологии»: «Сократу никто не поверил, что он решился умереть за это учение, напротив, Христу, которого отчасти познал и Сократ, ибо он был и есть слово (Хофо); поверили не только философы и ученики его, но ремесленники и необразованные люди, презирая смерть» (II, Ю).

Юстин ничего не говорит о размерах евангелического творчества, но из других источников мы можем судить, что оно было преизобильно. Ориген (начало III в. н. э.) упоминает о следующих евангелиях: Матфея, Марка, Иоанна, Луки, евангелии египтян, евангелии двенадцати, евангелии Фомы, евангелии по Василиду, евангелии по Матфею, евангелии Петра и наряду с ними еще о нескольких евангелиях, называемых Деяниями Фомы, Андрея, Иоанна и еще таких апостолов, которых не признает даже ни один из церковных писателей<sup>1</sup>.

## 6. Монтанисты

От описанных выше трех направлений существенно отличается четвертое, связанное с именем Монтана. Проповедники, учителя и писатели трех первых хотя обращались к широким кругам населения, к людям всякого звания и профессии, но в первую голову имели в виду образованную читающую публику, писали для нее свои литературные сочинения. Монтан, уроженец Фригии, бывший жрец культа богини - матери Кибелы, выступил в 156 г., объявив свою проповедь единственно правильной, отвечающей истинному завету Христа. Он называл себя параклетом, исполняющим дело Христа. Его сопровождали две пророчицы, Прискилла и Максимила. Он возвещал близкий конец мира, прославлял безбрачие и девственность, требовал строгого аскетизма, подавления похотей, отказа от всех утех жизни. Его проповедь имела особенный успех среди бедных, необразованных людей, но оказывала влияние и на людей образованных, увлекая их своим энтузиазмом. Например, один из крупнейших церковных писателей, Тертуллиан, стал во второй половине своей жизни сторонником монтанистского движения.

Монтанизм является как бы продолжением мессианизма эпохи иудейских восстаний: подобно проповедникам того времени, Монтан учил не о Христе, уже однажды посетившем землю, а о Христе ожидаемом, Христе конца мира.

Весьма скоро монтанизм вышел за пределы Фригии и стал распространяться не только в странах восточного Средиземноморья, но и на Западе, в Галлии, Испании, римской Африке.

<sup>1</sup> Preuschen. *Antilegomena*, 1906, стр. 118.



Учение Монтана и его проповедь аскетизма сильно беспокоили участников других христианских общин, организованных и управляемых людьми зажиточными. Народный характер движения, его успех среди бедноты внушали им боязнь преследования христиан вообще, что не устраивало прочно организованные церковные общины, искавшие так или иначе союза с государственной властью. Собирались синоды, на которых принимались решения, осуждавшие монтанизм, высказывались по поводу учения монтанистов апологеты, но во всех этих выступлениях чувствовались колебания и опасения.

\* \* \*

Таким образом, начиная с 40—50-х годов II в. н. э. широкое религиозное движение стали называть христианским. Как я только что показал на описании четырех главных направлений, характерные черты христианского движения этого времени — многослойность, распадение на секты, не согласные друг с другом и ожесточенно между собой враждующие.

Несмотря на этот внутренний разлад, христианское движение было настолько мощным и имело такой успех, особенно среди бедноты, вольноотпущенников и рабов, что не могло не вызвать тревоги в среде правящего класса Римской империи. Эта тревога усилилась потому, что христиане выступали с притязаниями на особое правовое положение, независимо от строения и управления империи, враждебно относились к существующим культам, в том числе к почитанию статуй императоров, которое считали «нечестивым идолопоклонством».

Все принципиальные возражения против надвигающейся новой религии, все опасения относительно ее умственно, морально и политически «разрушительного» влияния собраны у Цельса, писателя 70-х годов II в. н. э., выдающегося представителя «просвещенного язычества» того времени.



**ХАРАКТЕРИСТИКА ХРИСТИАНСТВА В УСТАХ  
ПРОСВЕЩЕННОГО ЯЗЫЧНИКА**

(70-е годы II в. н. э.)

**1. Литература о Цельсе**

Цельс, сочинение которого <sup>5</sup>AXГ^щ Хо-сс («Правдивое слово») известно нам благодаря обширным цитатам из трактата церковного писателя III в. н. э. Оригена «Против Цельса», привлекал внимание многих историков идеологии, начиная с эпохи Просвещения (Мосхейм, 1745 г.), как резкий противник христианства раннего периода развития. Несмотря на этот интерес специалистов, он не получил достаточно широкой и полной оценки. Между тем этот выдающийся по таланту и учености писатель и политик, сражавшийся во имя греко-римской культуры против христианства, заслуживает изучения и сам по себе, как представитель мировоззрения высших классов римского общества времени последних Антонинов и как свидетель развития христианства в 50 и 60-х годах II в. — времени исканий и колебаний, предшествовавших построению новозаветного канона. Он застал представителей христианской мысли в трудный период работы над обоснованием догматов и над разрисовкой образа «спасителя» — работы, которая представляет в эту пору величайший разброд и раздробление мнений.

Т. Кейм издал под заглавием «Celsus «Wahres Wort», älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahre 178»<sup>1</sup> старательно восстановленный из приводимых у Оригена цитат текст «Правдивого слова» Цельса (собственно говоря, следовало бы звать его Кельсом, но мы уже привыкли называть его Цельсом, согласно произношению буквы «С» в романских и германских языках). Кейм, либеральный теолог и ревностный христианин, как бы непосредственно ощущает острые раны, наносимые искусным и блестящим язычником христианству; он сам горит желанием стать новым апологетом христианства. Цель его публикации — отдать справедливость опасному врагу, стоявшему у колыбели христианства, пред-

---

<sup>1</sup> Zürich, 1873 г.

ставить его в подлинном виде, без утайки, так сказать, во весь рост. Кейм видит в Цельсе очень умного, но безнадежно закосневшего язычника, позиция которого скоро покачнется и уступит место бесконечно превосходящему его противнику.

Совершенно иначе оценивает культурное значение «Правдивого слова» Цельса французский философ Л. Ружье (Voignier) в сочинении под заглавием «Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif»<sup>1</sup>. Исследование Ружье стоит первым в ряду задуманной и редактируемой им серии «Les maitres de la pensée antichretienne», где за Цельсом следуют неоплатоник Порфирий, император Юлиан, Симмах, Аверроес, Джордано Бруно, Спиноза и Вольтер.

Если для Кейма «Правдивое слово» Цельса принадлежит к невозвратимому прошлому, составляет документ погребенной навсегда античности, то Ружье приветствует его как зарю будущего, как произведение мыслителя, воззрения которого оживут потом—в эпоху Возрождения XVI в. и Просвещения XVIII в. За христианством Ружье не признает никаких заслуг в прогрессе культуры и видит в нем только проявление обскурантизма, умственное затмение, «коллективное безумие» (*déraison collectif*), которое отклонило человечество от благороднейшей цели приобретения точного метода, ясного сознания мужественного усвоения истины. Цельс, по мнению Ружье, своей критикой предвосхитил на 16—17 столетий те выводы новоевропейской науки, которые были достигнуты при посредстве громоздких и медлительных методов, применявшихся учеными XVIII—XIX вв.

Историк-марксист не может следовать ни за тем, ни за другим из двух противоположных суждений о Цельсе. И протестант Кейм, и атеист Ружье, каждый на свой лад, модернизируют своих героев, один — христиан, другой — просвещенного язычника. Их обоих можно упрекнуть в том, что они применяют в своем анализе и в своей конструкции слишком широкие категории, берут христианство и язычество как цельные, сплоченные, неподвижные схемы, отвлекаясь от обстоятельств ближайшего исторического момента.

На вполне правильный путь при изучении произведений Цельса стал советский ученый А. Б. Ранович, который в 1933 г. издал под заглавием «Античные критики христианства» собрание текстов таких авторов, как Лукиан, Цельс, Минуций Феликс, Порфирий, Гиерокл, Юлиан, Либаний. Мы находим Цельса в современной ему исторической обстановке и получаем возможность судить о язычестве и христианстве, какими были эти две идеологии во второй половине II в.

<sup>1</sup> Paris, 1925 г.

По мнению А. Б. Рановича, сочинение Цельса занимает исключительное место среди произведений античности, направленных против христианства. Это — одно из ранних произведений, содержащих развернутую картину христианского учения; оно позволяет нам судить о том, каким представлялось христианство римлянину II в.

## 2. Автор, время и цель составления «Правдивого слова»

Относительно личности автора «Правдивого слова» Ориген высказывается не вполне ясно. В начале трактата он объявляет, что Цельс — эпикуреец, и притом тот самый, который написал также резкое сочинение против магии и магов. Если это так, то мы имеем дело с близким другом Лукиана, заслужившим похвалу сатирика в качестве верного ученика Эпикура — «божественного мудреца, освободившего человечество от тьмы предрассудков». Однако в ходе своей работы Ориген замечает, что критикуемый им автор признает и магию, и предсказания некоторых оракулов и пророков. Христианский апологет начинает колебаться и в дальнейшем все более приходит к убеждению, что перед ним совсем другой Цельс, только одноименный с обличителем магии.

Ученые нового времени расходятся по вопросу о том, был ли один Цельс, или два, или даже три. Ружье считает возможным отождествить Цельса, которым восторгался Лукиан, с Цельсом, которого оспаривал Ориген, и сглаживает кажущееся противоречие. По его мнению, эпикурейской можно было бы назвать всю ту часть аристократии римского общества, которая отошла от народных верований и находила их примитивными, грубыми и вульгарными. Это не значит, что Цельс в точности придерживался философской системы Эпикура, его теоретико-философские убеждения слагались в духе преобладавшего тогда синкретизма. В основе их было представление о божестве, в управлении стройной, извека существующей вселенной с помощью неизмеримо низших демонов. Эта религиозная философия не мешала Цельсу сохранять известное благоговение перед старинными святынями, признавать авторитет некоторых оракулов и пророчеств. Цельс не отрицал наличия в мире элемента чудесного, но только хотел, чтобы не злоупотребляли сравнительно редкими, по его мнению, моментами этого чудесного, и выступал против рыночных фокусников и знахарей, каких он много видел во время своего путешествия по Финикии, Палестине и Египту. Поэтому вполне примиримо, что Цельс писал против магии «ложной» и в то же время признавал возможность показа чудес знатоками тайн природы.

признавал возможность магии «правильной», чистой от обмана.

В своих разъяснениях относительно магии, примёт, изречений оракулов и пророков Цельс руководился еще одним мотивом. Он был человеком близким к правительственным кругам и в вопросах религиозной политики придерживался известной просветительной и в то же время примирительной программы. Рассудочный монотеизм, критическое отношение к мифологии он мог хранить про себя; по отношению же к религии широких народных масс, живших традиционной верой, исполнявших стародавние культы, он не хотел разрушительных действий критики; он принимал многое из религиозной старины, искал лишь очищения от суеверий и предрассудков, разумного истолкования магических приемов и обрядов.

В уме Цельса, в его литературной деятельности свобода мысли, рационализм, критицизм, просветительство своеобразно сплетаются с консервативными моментами, с повадками педагога и политика, опасавшегося «потрясения основ» существующего строя. Таким же можно представить себе мировоззрение Марка Аврелия, к окружению которого принадлежал философ и писатель Цельс.

В вопросе о том, когда написано «Правдивое слово». Кейм и Ружье одинаково сходятся на определенной дате — 178 г. Оба они подразумевают краткий промежуток внешнеполитического затишья между подавлением восстания Авидия Кассия и началом борьбы с большим нашествием германцев, приковавшим римские войска к дунайской границе. В империи, несмотря на временный мир, было неблагоприятно, а настроения народа тревожно. Чума, а также несколько лет неурожая и голода опустошили многие провинции. В 178 г. по ионийскому побережью Малой Азии прошло землетрясение, во время которого погиб великолепный храм Аполлона, выстроенный Адрианом в Кизике. К этому времени относятся «гонения на христиан» в разных местах империи: простой народ видел в стихийных бедствиях выражение гнева богов, вызванного пренебрежением к ним со стороны «нечестивых иноверцев». Волновались не только эти слои — даже правящие круги были обеспокоены тем, что христиане систематически отстранялись от всего, касавшегося благополучия государства, от защиты империи, от поклонения ее богам и от службы их божественным представителям на земле — императорам.

Ружье высказывает предположение, что Марк Аврелий перед походом на север, откуда ему уже не суждено было вернуться, поручил Цельсу, как ближайшему и наиболее способному из своих сотрудников, написать книгу для обличения и укро-

щения этих опасных врагов империи, не без попытки, однако, найти пути к примирению с неверными отпавшими подданными, привлечь их снова в лоно империи.

Насколько серьезной считал Цельс опасность, грозившую империи, показывает его вступление к «Правдивому слову». Он отмечает здесь, что «появилась новая порода людей, тесно объединившихся против всех существующих религиозных и гражданских установлений, людей, преследуемых судом, которые, однако, похваляются ненавистью всех других к ним, христианам. В то время как дозволенные общества собираются открыто, публично, эти сходятся тайно на незаконные собрания для того, чтобы развивать и применять свое учение. Они связаны между собою обязательствами, более для них священными, чем какие бы то ни было клятвы, соединяются в упорнейший заговор против законов для того, чтобы легче было сопротивляться всем опасностям и избегать угрожающих им наказаний»<sup>1</sup>. (Praef., 1).

Цельс заявляет о своем уважении к религии всех народов, о допущенной в империи всеобщей веротерпимости, но напоминает о необходимых условиях, которые должны соблюдаться верующими любой религии. «Пусть не подумают, что я предлагаю добиваться от христиан отречения силой или заставлять их обманывать власти и судей притворной и ложной уступчивостью. Люди, проникнутые возвышенной мыслью, стремящиеся к сближению с божеством, с которым они чувствуют свое сродство, достойны уважения... при одном только условии: их вера должна быть разумно обоснована. В этом отношении христиане грешат неисполнением самых элементарных требований логики. На все вопросы и недоумения, на всякую критику их учения они отвечают: «Не исследуйте, не обсуждайте ничего, отдайтесь вере, вера вас спасет! Их ослепление идет еще дальше: по их словам, мудрость мира сего есть безумие перед лицом бога всемогущего». (Praef., 4).

«Все народы наиболее старинного происхождения: египтяне, ассирийцы, халдеи, одрисы, персы, самофракийцы (греки), по мнению Цельса, сходятся в своих основных верованиях, имеют почти одинаковые предания. Вот у кого — и ни у кого иного — следует искать источник мудрости, которая потом тысячей ручьев распространилась по всему свету. Их мудрецы, их законодатели: Лин, Орфей, Мусей, Зороастр, — самые старинные толкователи философии и права. Никому не приходило в голову включать иудеев в число предков человеческой обра-

<sup>1</sup> Ссылки на сочинение Цельса «AAr/SHs Хэю?» даются по изданию L. Rougier, Paris, 1925.

зованности и ставить их Моисея наравне со старинными мудрецами древности. Моисей услышал лишь рассказы, ходившие среди народов более мудрых, и передал своему племени — номадам, пасшим овец и коз; эти номады поддались на выдумки, достойные лишь невежд (Praef., 5).

Вот источник, из которого черпало свое учение христианство. Но в последнее время христиане нашли себе среди иудеев нового Моисея, который соблазнил их и увлек еще дальше. Он слывет у них сыном божьим, ион—основатель их учения». «Он, пишет Цельс, собрал вокруг себя людей из простонародья, нравственно испорченных и грубых, каковые обычно составляют свиту таких знахарей и обманщиков; кучка эта разрослась так, что теперь они выражают претензии на всеобщее признание. Справедливость требует сказать, что среди них немало людей честных и добропорядочных, вовсе не лишенных образования, пытающихся оправдать свои убеждения посредством аллегорий» (Praef., 6). К ним-то и обращается Цельс с тем, чтобы они, если действительно хотят быть честными и искренними, выслушали голос разума и истины.

### 3. Обличение христианства со стороны иудейства

У ранних христиан не было противника более опасного, чем представители иудейской ученой религиозной философии. Они были свидетелями первых самостоятельных шагов ереси, отклонившейся от веры предков; они видели в христианах заблудших детей, отрекшихся от своих родителей. Развитие христианской религиозной философии и христианского мифотворчества встретило суровый отпор со стороны консервативной религиозной иудейской мысли: появилась обильная полемическая литература.

В одном отношении христианские мифотворцы имели успех: они заставили своих последователей поверить, что основатель их учения, Иисус Христос, был реальной личностью, сыном галилейского плотника, пророком, распятым в Иерусалиме. Создание христианскими писателями исторического образа «спасителя» имело, однако, свою оборотную сторону: оно побудило их противников вступить на путь исторических догадок и изобретений; в противоположность христианской благочестивой мифологии возникла мифология антихристианская.

«Не отрицая имен и фактов, упоминаемых в «биографии» Христа, иудейские сочинители приписывали их преступному обманщику: тайно рожденный от греха Марии с римским солдатом Пантерой, бежавший в Египет и научившийся там магии, Иисус вернулся в Палестину, объявил себя Христом,

сыном божьим, собрал вокруг себя шайку бродяг, обманывал народ ложными чудесами, пророчествами о приближении суда божья на земле, но, будучи выдан и покинут своими последователями, подвергся заслуженной им позорной казни»

(I, 1, 7).

Это ожесточенное столкновение двух религиозно-философских и мифотворческих школ чрезвычайно пригодились Цельсу в его полемике против христианства. Прежде чем выступить самому с принципиальной критикой, он выпускает в бой представителя консервативного иудейства, ученого раввина, нападающего на христианство как на легкомысленную, полную противоречий, недобросовестную ересь, а на ее основателя — как на вредного обманщика и соблазнителя народа.

По замыслу автора, иудейский ученый обращается с речью к основателю христианского учения, как к живому лицу, дерзкому самозванцу, как будто еще совсем недавно выступавшему в Палестине. «Ты начал с того, что придумал себе родословную, заявляя претензию на рождение от девы. На самом деле, ты родился от бедной поселянки, жены плотника. Эта женщина, уличенная в прелюбодеянии, была прогнана мужем своим, плотником по ремеслу, после чего, блуждав и скрывая свой позор, она родила тебя тайно» (I, 1, 8).

Раввин высмеивает легенду о божественном происхождении Иисуса. «Как мог небожитель полюбить женщину, не выдававшуюся ни богатством, ни царским происхождением, не известную даже своим близким соседям? А потом, когда плотник выгнал ее из дому, ни божья сила, ни Логос, столь искусный в красноречии, не смогли уберечь ее от столь постыдной участи. Во всем этом нет ни малейшего признака, который давал бы предвкусение приближающегося царства божья ... Что это за бог, что это за сын божий, если отец не мог спасти его от казни, а сам он не мог ее избежать? Нет, твое рождение, твои дела, твоя жизнь обличают в тебе не бога, а человека, и притом ненавистного богу жалкого кудесника!» (I, 1, 9).

Вслед за этим драматическим монологом Цельс заставляет ученого раввина произнести горячую речь, обращенную к христианам, где правверный иудей предлагает сектантам образумиться. «С чего это взялось, что вы, соотечественники мои, отступились от закона праотцев наших, что дали себя одурочить на самый смех и манер. Ведь основой вашей веры послужила наша религия — как же можете вы теперь отречься от нее? Вы вменяете нам в преступление то, что мы не признали предсказанного нашим же пророком сына божья, умертвив самого вестника небес, и этим оскорбили бога всевышнего. Но как могли мы признать богом самозванца, обличенного уже тем, что он не исполнил ни одного из своих обещаний и ничего не



смог сделать, чтобы избежать ожидавшей его позорной казни. Какой же это бог, если он не сумел подчинить себе учеников своих, которые либо - предали его, либо отреклись от него. Хорошему полководцу, командующему массой воинов, никто не подумает изменять; атамана разбойников, хоть он и собирает вокруг себя злодеев, никогда не бросят они на произвол судьбы. А тут недостойное, трусливое поведение приписывается богу!

Ссылка на то, что все случившиеся беды были предусмотрены и предсказаны, есть не что иное, как ловкий выверт потерпевших неудачу заговорщиков, потому что всякий, кто предупрежден о грозящей ему опасности, примет все меры, чтобы ее избежать, и если бы заговорщики узнали, что замысел их раскрыт, они изменили бы свое решение. Самый факт, что случившиеся события не могли быть предупреждены, показывает, что они и не были предсказаны. Откуда эти противоречия и нескладности? Да все дело в том, что все ваши рассказы — не что иное, как басни, которым вы не сумели придать даже подобия вероятности, хотя отлично известно, что вы три, четыре раза и более того переправляли текст своего евангелия, чтобы увернуться от бросаемых вам упреков и обвинений» (I, 2, 15).

Иудейский «ученый» укоряет христианских теологов за фантастические преувеличения, за отождествление хвастливого мага Иисуса с чистым, возвышенным Логосом, за придуманную ими генеалогию Марии, выводящую ее от царей иудейских. Наконец, в отношении центрального чуда — воскресения Христа — в упор ставится вопрос: кто видел воскресшего? «Женщины, находившиеся в экстазе, еще несколько человек с расстроенным воображением, которым привиделся ангел, сдвинувший тяжелый камень с гробницы. Но ведь совсем незачем было показываться таким никому не известным людям. Если Иисус хотел доказать свое воскресение, он должен был появиться публично и безбоязненно, пойти к врагам своим, к судьям» (I, 2, 28).

#### **4. Иудейство и христианство, рассматриваемые как суеверия**

Переходя к возражениям принципиального характера. Цельс покидает своего временного союзника — ученого иудея от-мировоззрения которого он чувствует себя очень далеким. Сам он объединяет иудейство и христианство как примитивные варварские учения.

«Нет ничего смешнее диспутов между христианами и иудеями по вопросу об Иисусе; тут надо вспомнить поговорку: «спор о тени осла». Обе стороны сходятся в том, что пророчества предсказали пришествие спасителя рода человеческого. Р. Ю.Виппер

И расходятся в том, совершилось это пришествие в действительности, или нет. В данном случае иудеи испытали от последователей Иисуса то же самое, что они сделали в отношении египтян, от которых они откололись, а причиной того и другого поступка был беспокойный мятежный дух, заставлявший сектантов уходить от кормившего их общества. У христиан это влечение к новшествам продолжается, дробит их на множество ересей, враждующих между собой так, что иногда кажется — у них нет ничего общего, кроме имени. Несмотря на свою раздробленность, христиане опасны своим сектантским рвением создать себе покорную паству последователей. Среди мифов и преданий, заимствованных у разных народов, христиан занимают по преимуществу рассказы о замечательных чудотворцах, которые после смерти причислялись к богам, как Геракл, Дионис, или которые появлялись на земле воскресшими в просветленном виде, как Асклепий. Из деталей мифологических анекдотов не могло не привлечь внимание богоискателей чудо таинственного исчезновения из ковчега спрятавшегося там от преследования Клеомеда Астипалейского» (II, 3, 33 сл.).

Крайне отрицательно относится Цельс к приемам пропаганды, применяемым христианами, с презрением говорит он и о той социальной среде, где христиане вербуют себе последователей. «Постоянно слышишь их заявления: «пусть не показывается к нам ни один образованный человек, ни один мудрец и вообще никакой умник; для нас они представляют лишь зло. Напротив, если кто простоват, невежествен, кто еще не достиг совершеннолетия — вот желанные нам люди». Если они только такой народец считают достойным их бога, то ясно, что они способны обратить в свою веру только бестолковое и низкое простонародье, рабов, женщин и малых детишек. Каким это образом для ученых, образованных умение и охота слушать ясную и красивую речь вдруг оказались злом, сделались помехой в усвоении истины и познании бога? А впрочем, как раз именно подобный вздор распространяют уличные вешатели, рыночные пророки. Они только и смотрят, чтобы ушли из их поля зрения старшие по возрасту, рассудительные и образованные господа и хозяева, и тогда расставляют палатки и раскладывают свой дешевый "п сомнительный товар перед невежественными ремесленниками и чернорабочими. Туда же, в эти затхлые лавчонки, идут и христиане. В частных жилищных домах они держатся того же приема; избегают степенных и толковых взрослых мужчин, в присутствии отца семьи помалкивают, но стоит тем уйти, как они принимаются гордиться свои басни рабам, слабо соображающим женщинам и детям. С особенным усердием обрабатывают они незрелую молодежь,

внушая юнцам не подобающие мысли в отношении родителей и старших, которых они рисуют отсталыми, погрязшими в предрассудках» (II, 3, 37).

Цельс отмечает огромный успех христианской пропаганды среди чесальщиков шерсти, кожевников, шерстобитов и тому подобных людей черной работы. В мастерских и харчевнях проповедники новой веры находят полный простор, встречают жадное внимание и сочувствие. Не будучи в состоянии понять это явление, Цельс видит в нем только погоню проповедников за дешевым успехом в среде простолюдинов, что его крайне возмущает. Поведение христиан он считает недобросовестным, безнравственным. Но и по содержанию своему проповедь христиан представляется ему верхом несправедливости.

Казалось бы, к кому в первую голову надо идти с призывом, как не к людям чистой души, честным и праведным: ведь незапятнанные нравственно люди — лучшие товарищи жизни (οἱ ἀναίμακτοι τῶν ἑσθίων ἠθῶν). Так нет же! «У христиан, — говорит Цельс, — как раз наоборот: самые милые, желанные люди, которых они лелеют, за которыми ухаживают, — грешники, имеющие на душе какой-нибудь проступок, нарушение нравственного закона, фактически негодные элементы общества, нередко воры, убийцы. Христиане говорят с ударением в своем евангелии: Христос пришел не к праведникам, а к грешникам; грешникам обещано царство небесное, если они принесут достолюбезное покаяние. Но что это означает? Праведнику нечего обращать свои взоры к небу: бог не удостоит его внимания. Дело идет не об установлении справедливости, не о вознаграждении по нравственным заслугам, а о пощаде, помиловании за усердие в покаянных молитвах. Какое же вместе с тем низменное понятие о боге всевышнем: его воображают полным лицепрятия, доступным лести властителем. Чем больше будет ему кланяться человек, тем легче заработает себе спасение» (II, 3, 38).

Идея нисхождения бога на землю кажется Цельсу настолько детски наивной, что не стоит тратить слов для ее опровержения. Зачем понадобилось богу спускаться на землю? Чтобы узнать, что творится среди людей? Но ему и без того все известно. Или же мощь его так ограничена, что для исправления всех бед, несовершенств, грехов и преступлений оказалось необходимым личное его вмешательство, и он не мог передать роль преобразователя никому иному? Воплощение бога, его появление в виде человека нельзя согласовать с величием и достоинством высшего правителя мира. Составляет ли нисхождение на землю действительное превращение бога в существо низшего порядка или это только мнимый акт, рассчитанный на

обман чувств людей.—все равно, такие действия противны самой натуре божества.

Досадой, презрением к предрассудкам иудеев и христиан звучит самая резкая страница «Правдивого слова», по силе не имеющая себе ничего равного во всей многовековой антихристианской литературе. «Вся эта порода— и иудеи, и христиане— похожа на стаю летучих мышей, или муравьев, вылезших из дыры, или лягушек, заседающих возле болотца, или дождевых червей, копошащихся в трясины, ведущих спор о том, кто из них самые большие грешники на земле. Не слышится ли вам, как эта животинка разглагольствует: ведь только нам, и нам одним, бог открыл и предсказал все, что будет совершаться на свете. У бога вовсе нет заботы к остальному миру; небеса и землю он покидает на произвол судьбы и печется только о нашей участи. Мы — единственные на свете существа, с которыми он общается через вестников своих, мы—единственные, кого он любит, потому что мы сотворены по образу и подобию его самого. Все нам подчинено: земля, вода, воздух, светила сотворены ради нас и предназначены нам служить; и лишь ради нас, так как многие из наших впали в грех, бог придет лично или пошлет своего сына, чтобы сжечь злое отродье и нам, вместе с ним, богом, насладиться блаженством вечной жизни» (II, 3, 44).

В том же пренебрежительном тоне перебирает Цельс мифологию и первобытную историю иудеев, рассказанную в книге Бытия. В глазах философски мыслящего грека или римлянина — это старушечьи сказки, поражающие своей мелочностью и низким моральным уровнем.

За непрерывной иронией у Цельса скрывается глубокая антипатия представителя античной, греко-римской культуры к иудео-иранскому мировоззрению. Все ему тут не нравится: и наличие доброго и злого начал, и антропоморфное представление о боге, раздражительном и гневливом, с неожиданными порывами ненависти и любви, и претензия неизвестного в истории народа на то, что в мире все должно служить ему, избраннику божью. Ратуя против антропоцентризма, Цельс вставляет в свое изложение характерный для естествознания того времени экскурс о жизни некоторых представителей животного мира: «У пчел, так же как у нас, есть свои войны, свои победы, совершается истребление побежденных, есть, как у нас, селения и города, есть часы труда и часы отдыха, есть наказания за леность и измену. Муравьи не уступают нам в том, что касается предусмотрительности и заботы о взаимной помощи: они помогают товарищам, когда те устают в работе; они относят умирающих в особые места, которые служат семейными кладбищами. Встречаясь друг с другом, они ведут переговоры, заблуд-

шихся возвращают на истинный путь. Они как бы обладают всей полнотой разума, чувством общности, языком для передачи своих желаний» (II, 4, 53).

Эта страничка дает нам важный материал для выяснения того мировоззрения, из которого исходил Цельс в своей критике идеологии иудео-христиан. Здесь еще звучат традиции школы, лежащие в основе «*De rerum natura*» Лукреция и «*Historia naturalis*» Плиния Старшего. Однако у Цельса уже нет материалистического мировоззрения Лукреция, считавшего, что все в мире создано без вмешательства богов. Цельс унаследовал мировоззрение стоико-платоническое, которому первое обоснование на римской почве дал Сенека. Суть его сводится к следующему: в мире правит духовное начало, есть бог и боги, но они рассматриваются не как личности, а как принципы; верховный бог есть разум мироздания, гармония его, боги второстепенные суть эманации мировой энергии, правители образующих мировую жизнь стихий.

Этот поворот от атеизма к религиозной философии еще не «влечет за собою крушения общей научной системы, созданной Демокритом и Эпикуром, перенесенной на римскую почву Лукрецием; рационалистический взгляд стоико-платоников не допускает вторжения в мировую жизнь элемента чудесного, сверхъестественного и противоестественного, не допускает также и антропоморфизма — перенесения на мировые силы и мировые отношения человеческих помыслов, вожделений и страстей, не допускает, наконец, и антропоцентризма — понятия о том, что все в мире ради человека создано и должно ему служить».

Если в понятиях о мироздании и мироуправлении Цельс продолжает держаться методов передовой античной философии, то нельзя сказать того же о его взглядах на органическую природу человека. У него нет ясности в суждении о судьбе души после смерти. Цельс сходит с вершин стихийного материализма и идет навстречу реакции по направлению, наметившемуся в римской философии у Сенеки; он допускает существование духовного начала в мире, допускает переселение душ.

В данном случае представители греко-римской философии — Сенека, Плутарх, Эпиктет, Апулей, Цельс — делают шаг навстречу дуализму и мистицизму. Однако между двумя мировоззрениями, языческим и христианским, остается все-таки значительная разница. Цельс никак не может принять зародившееся в иудействе и перешедшее к христианству представление о воскресении умерших, о возвращении души в то же тело. Эта мысль всячески претит ему: со стороны научно-философской он находит здесь противоестественное явление, нарушение гармонического взаимодействия элементов; со стороны эстетиче-

ской его отталкивает грубость фантазии о превращении гниющего, разлагающегося тела в какое-то просветленное навеки существо.

На всем протяжении второй части своего сочинения Цельс критикует религиозную философию и мифологию иудеев и христиан вместе, как одну связную систему варварских, по его мнению, понятий. Однако под конец этого сплошного обвинения он неожиданно делает поворот к оправданию иудейства, признанию его допустимости в государстве; сделав подобное ограничение, он с тем большей силой обрушивается на христианство, как на врага существующего социального порядка. Эти его замечания характерны для политического сознания верноподданного многоплеменной, многоязычной, многоисповедной Римской империи; они помогают нам понять религиозную политику императоров II в. — своеобразную веротерпимость, соединенную с крайним недоверием к пропаганде всяких новшеств.

Иудеи в глазах Цельса имеют то преимущество, что составляют отдельную народность, утвердившуюся издавна на определенной территории, выработавшую свои строго соблюдаемые законы и обычаи. В этом смысле иудеи не отличаются от других народов и обладают своими особыми законами, обычаями и верованиями. Нравы и понятия могут быть чрезвычайно различны, даже противоположны, например: у индусов каннибализм — святое дело, а у эллинов — предмет отвращения. Если бы произвести опыт над всем человечеством и предложить всем народам свободный выбор законов, то, без всякого сомнения, каждый выбрал бы себе свои привычные законы и обычаи.

Конечно, иные обычаи иудеев, например обрезание, вызывают сильные возражения как жестокие и вредные, но можно напомнить, что обрезание есть также у египтян и колхидян. Пусть иудеи сохраняют свои законы и обычаи, поскольку они служат их объединению — это им не в укор; другое дело, если вздумают принимать иудейский закон иноплеменники — это уже будет тяжелым проступком.

Из этого правила исключаются христиане, так как они оторвались от иудейства, отреклись от отечественного закона, у них нет родины, нет традиций прошлого, нет скрепляющего общественного начала, в их среде господствует разгул личных мнений и повадок. Оттого они представляют величайший разброд верований и толкований, делятся на множество сект и группировок, последователи которых примыкают к отдельным руководителям, нередко называются их собственными именами (Цельс знает маркионитов, гарпократян, называет еще несколько имен, потом совершенно исчезнувших).

В третьех! части «Правдивого слова» Цельс приступает к описанию идеологических новшеств христианства. Что это

за премудрость, которую они объявляют божественной, превосходящей человеческое разумение? Каковы источники учения, возвещаемого в качестве непререкаемой истины? Цельс высказывает суждение очень решительное: все учение христиан есть не что иное, как грандиозный плагиат, мозаический подбор заимствований из греческой философии и поэзии. На первом месте тут сочинения Гераклита и Платона, Гомера и Гесиода, драматургов и, наконец, молитвенные тексты, мистерии.

По мнению Цельса, все новшества христиан восходят к каким-либо старинным, плохо понятным мифам, напр. они слышали о переселении душ и сделали из этого верования учение о воскресении умерших, о появлении их перед лицом всевышнего в тех же телах,\* в которых душа пребывала при жизни. Их невежество, их падкость на суеверные фантазии особенно ярко сказались в создании ими догмата о воплощении сына божья. Если раньше Цельс отвергал этот религиозный образ как логически недопустимый, как невозможное нарушение законов мироздания, то теперь, разбирая совершенный христианами плагиат, он отмечает также антихудожественный характер христианской мифологии.

«Если уж было непременно нужно, чтобы дух божий воплотился в теле человека, так, по крайней мере, для этой цели должна была послужить выдающаяся личность: статный, красивый, сильный человек, обладающий звучным голосом и красноречием. Было бы совершенно недопустимо, чтобы такой человек, предназначенный воплощать в себе божественную добродетель и особую мудрость, не выделялся из остальной массы своими исключительными качествами. А между тем Иисус был таким же обыкновенным человеком, как все другие: если верить рассказам, он был мал ростом, некрасив, а в наружности его не было ни тени благородства» (III, 4, 84).

Смерть через распятие, т. е. позорная казнь, предназначенная для людей низкородных (*humiliores*) и недопустимая для людей высших классов, возмущает аристократическое чувство Цельса, причем он ставит в вину почитаемому христианами пророку отсутствие мужества, страх, отчаяние, которым он под конец отдался. «Старинная Греция знала героев, погибших насильственной смертью, но встретивших ее с горделивым достоинством. Если вам непременно хотелось ввести новшество, вам было бы лучше заняться не Иисусом, а кем-либо иным из тех, кто умер благородно и, согласно мифу, перешел в мир богов. Если вы не захотели принять Геракла или Асклепия, удостоившихся божественного культа, то отчего было не взять Орфея, вдохновенного поэта, трагически погибшего. Или уж если искать примера мученической смерти, отчего было не увлечься

личностью Анаксарха, который, будучи свергнут в мельничную ступку, под ударами молота, твердил до последнего издыхания: «Топчи, топчи, Анаксарха не растопчешь!». Впрочем, Анаксарха как патрона у вас предвосхитили «физики», корпорация которых давно чтит его как своего героя-покровителя. А отчего бы вам не взять Сивиллу, предсказаниям которой вы придаете такой высокий авторитет? Вы могли бы признать ее дочерью божьей. Вместо того вы обманом вставили в ее пророчество множество нечестивых, богохульных слов и считаете богом того, кто после постыдной жизни подвергся позорнейшей смерти» (III, 4, 93).

## 5. Попытка вернуть христиан в лоно империи

В четвертой и последней части «Правдивого слова» Цельс совершенно изменяет и тенденцию, и тон своей работы. Он прекращает резкие и язвительные насмешки над новаторами религии, соглашается на допущение христианства как оно есть, умалчивает о его недостатках. Цельс предлагает христианам выйти из тайной оппозиции и стать верными, добрыми подданными империи.

Он высказывается здесь уже не как философ и литератор, а как политик, администратор, блюститель спокойствия и порядка в империи. Сам он — верноподданный слуга империи; небесное царство всевышнего и подвластных ему богов он уподобляет окружению римского императора с подчиненными ему легатами, преторами и т. п. Христиане крайне тревожат его, как элемент мятежный, подрывающий основы империи. Он готов приложить все усилия, чтобы, не принуждая, не запугивая, а действуя путем убеждения, привлечь их к повиновению государству, что для него в первую голову означает примирение христиан с государственным культом — с греко-римскими богами.

«Христиане не выносят самого вида храмов, алтарей и статуй богов. Сплошным отрицанием обрядов римской религии они становятся на опасную дорогу, равняются со скифами, ливийскими кочевниками, безбожными китайцами и другими народами, которые славят за самых нечестивых и беззаконных на свете. Вы, христиане, оправдываете свое отвращение к культуре статуй тем, что истуканы сделаны из мертвой материи, камня, дерева, глины грубыми, нечестивыми ремесленниками. Подумаешь, какое открытие вы сделали! Да ведь Гераклит давно уже сказал, что молиться идолам в храмах, не понимая, что такое боги и герои, — все равно, что кричать, обращаясь к стене. Разве вы не видите, что изображения богов — не что иное, как благочести-



вые дарения, им приносимые? А если вы клянете статуи за их человекоподобие, так вы себе противоречите: не сказано ли в вашей священной книге, что бог сотворил человека по своему подобию?» (IV, 4, 97).

Нетерпимость христиан ко всем другим культам не может быть оправдана, с точки зрения Цельса, еще потому, что они непоследовательны и в другом отношении. Они осуждают многобожие, твердят постоянно, что нельзя служить одновременно нескольким господам, а между тем сами нарушают единобожие, поклоняются двум богам — отцу и сыну, даже ставят последнего выше, чем первого. Их постоянный припев, что они не хотят падать ниц перед богами, потому что это — демоны, носители злого начала и слуги сатаны, основан на непонимании гармонии мироздания: боги низшие суть лишь исполнители воли верховного Разума, правители стихий, отдельных элементов, подчиненных всевышнему, от которого может исходить только благо. Христиане не замечают того, что в их собственной космогонии выступают второстепенные божественные силы в виде ангелов, посылаемых всевышним на землю для вещания его воли людям. Это такие же демоны, как отвергаемые или проклинаемые ими греко-римские боги. Не надо же быть столь мелочными и близорукими, чтобы упираться в различие имен, чтобы считать Зевса, Аполлона, Гермеса и т. п. по существу отличными от Адонаи, Саваофа, архангела Михаила.

Цельс хочет внушить христианам, что им не следует проклинать многобожие не только потому, что они сами ему не чужды, но и потому, что в разумно понимаемом политеизме есть своя воспитательная, полезная для государства сторона. Небесное царство представляется ему прообразом земной империи: боги, посредствующие между всевышним и людьми, кажутся как бы наместниками монарха; повиновение им, почитание их — не только выполнение высшего долга для всех подданных, но вместе с тем акт благочестия, прославление высшего бога, выражение ему благодарности за ниспосылаемые дары и милости.

Вооруженный такими аргументами, Цельс в своем обращении к христианам открыто становится на утилитарную почву. Он увещевает отщепенцев и грозит им в случае неповиновения. «Христианам предстоит сделать выбор между двумя крайними решениями: или, если они упорствуют в своей ненависти к демонам, отказаться от всех даров природы, поскольку все идет от богов, т. е. перестать жить, исчезнуть с лица земли, или воздавать богам благодарность, приносить им первинки от плодов земных, раз понято их человеколюбие, их забота о людях. Последнее решение надо принять уже потому, что в противном случае все эти сатрапы, преторы и прокураторы, как они называются у персов и римлян, а также правители более мелкие могут

принести людям очень большой вред, когда увидят пренебрежение к себе» (IV, 4, 103).

Нет ничего дурного в том, увещевает Цельс христиан, чтобы искать благорасположение сильных мира сего, царей, потому что они ведь получают власть от бога. От христиан не требуется свершения каких-либо нечестивых действий. Они только не должны уклоняться от больших общественных празднеств, освящаемых жертвоприношениями богам; ведь если боги не существуют вовсе, как это думают некоторые ревнители, в таком участии нет никакого зла; если же боги существуют, то оказываемый им почет есть прямое благо, поскольку мы воздаем через этих посредников воли всевышнего хвалу ему самому.

«Нет ничего дурного в том, убеждает Цельс христиан, чтобы произносить клятву именем императора, который дарует нам великое благо всеобщего мира и спокойствия. Но если вы, напротив, вздумаете подрывать верность государю, он вас накажет. Если бы вам стали подражать в неповиновении и другие его подданные, империя сделалась бы скоро добычей варваров, и это было бы концом не только вашей хваленой религии, но и вообще всякой мудрости на свете» (IV, 4, 115).

Цельс, однако, не хочет кончать свое сочинение угрозой и в заключение обращается к христианам: «Поддержите императора всеми силами, какие есть в вашем распоряжении, разделите с ним защиту права; сражайтесь за него, если того потребуют обстоятельства; помогите ему командовать армиями. Чтобы достигнуть этой цели, прекратите ваш отказ от гражданской и военной службы, участвуйте в исполнении общественных обязанностей ради спасения законности и для соблюдения истинного благочестия» (IV, 4, 117).

## 6. Классовая ограниченность мировоззрения Цельса

При изучении «Правдивого слова» Цельса нельзя не поставить себе вопрос: почему выраженная в нем столь разумно обдуманная система воззрений уступила противоречивой и наивной идеологии христианства?

Само собою разумеется, этот вопрос в целом очень сложен, но Цельс дал нам один аргумент, в котором заключено яркое, наглядное объяснение победы новой религии.

Я разумею несколько раз повторенный Цельсом упрек христианам в том, что они избегают встречи со взрослыми, рассудительными, образованными людьми и обращаются к рабам, женщинам и детям, мастеровым и ремесленникам. В ответ на это христиане в свою очередь были вправе поставить в вину аристократическому умнику его презрение к простым людям, бедным, угнетенным судьбой, забитым нуждой и работой, его

внимание к обеспеченной части человечества и пренебрежение к страдающим.

В самом деле, кто мог читать «Правдивое слово», увлекаться картиной гармонии мироздания, посмеиваться от души над наивностями книги Бытия или над учением христиан о возвращении душ в просветленные для вечной жизни старые тела? Это мог себе позволить какой-нибудь высокопоставленный сановник, магнат, сидя в тенистом парке своего дворца, а не в затхлом подвале шерстобита, в молодости слушавший философов и риторов. Но разве можно было обращаться с речью о верховном божестве-Разуме, о взаимодействии стихий, о том, что бедствия, несчастья, горести человеческие—лишь ничтожные случайности в стройно движущемся мировом механизме, к скрюченным работой ремесленникам, к бесправным, к рабам, к больным и увечным?

Мораль «Правдивого слова» — мораль стоическая. В теории она требовала справедливости, мужества, воздержания от страстей, а на деле была откровенным мировоззрением господствующего класса, людей привилегированных, материально обеспеченных, пренебрежительно относившихся к необозримой массе бедных, бесправных и рабов. Цельс как нельзя более отчетливо отражает логические понятия, моральные принципы и социальные предрассудки властного, господствующего Рима, той среды, которую христиане противопоставляли как «царство цезаря» (*regnum caesaris*) «царству божью» (*regnum dei*). Интересно сопоставить с вышеприведенными рассуждениями Цельса два характерных места из евангелий от Матфея и от Луки, чтобы уяснить себе их различное отношение к народной массе, к обремененным работой, к жаждущим утешения в горе и нужде.

В евангелии от Матфея Иисус Христос говорит, обращаясь к собравшемуся около него народу: «Приидите ко мне все труждающиеся<sup>1</sup> и обремененные, и я успокою вас; возьмите иго мое на себя и научитесь от меня, ибо я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим, ибо иго мое благо и бремя его легко» (XI, 28—30).

В евангелии от Луки рассказывается такая притча: «Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был ташке некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот в струпьях и желал напитаться крошками, падавшими со стола богача, а псы, приходя, лизали струпья его». Умер нищий, и душа его

<sup>1</sup> Это неупотребительное теперь слово церковного перевода в оригинале соответствует греческому слову хотимтес, что значит: «усталые», «утомленные».

прямо была отнесена ангелами в рай. Умер и богач, его похоронили, но душа его «была низринута в преисподнюю: в аду, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидал вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: Отче Аврааме! Уми-лосердись надо мной пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой. Но Авраам сказал: Чадо! Вспомни, что ты уже получил доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; а сверх того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (XVI, 19 и сл.).

Без сомнения, эти тексты подверглись бы осмеянию со стороны Цельса как «детские побасенки», как «дешевая приманка для суеверного простонародья». Мы должны, однако, представить себе, что подобные призывы и притчи способны были увлечь гораздо большее количество читателей и слушателей, нежели проповедь Цельса, обращенная к тесному кругу высокообразованных лиц, которые, обладая властью и материальным благополучием, не нудались ни в каких «утешениях».



ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВОГО ЗАВЕТА

(60-е и 70-е годы II в. н. э.)

1. Противоречия в Новом завете

Миф о первоначальном чистом христианстве, сразу озарившем мир, держался веками и держится до сих пор на некритическом чтении книг Нового завета. Такое отношение к основному источнику истории христианства, отвечающее благочестивому настроению верующих, недопустимо при научном его изучении. Ученому, не заинтересованному в сохранении цельности и единства христианского вероучения, бросаются в глаза резкие противоречия между свидетельствами различных книг Нового завета, а также и внутри отдельных сочинений.

Приведу несколько особенно резких противоречий.

1. Образ Иисуса Христа и его отношение к человечеству в «Посланиях» и Евангелиях трактуется совершенно различно.

В «Посланиях» Христос есть опора жизни, смерти и возрождения людей вообще; он умер и воскрес для всех верующих и для каждого в отдельности; перед его лицом «нету же иудея, ни эллина, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» («Послание к галатам», III, 28). В синоптических евангелиях Христос изображен как пророк, который не выходит за пределы Палестины и даже внутри ее ограничивается Галилеей и Иудеей, обходя еретическую в глазах правоверных иудеев Самарию.

Когда он случайно вышел за границу Палестины, в местность Сидона, и к нему обратилась сиропфиникийская женщина с просьбой исцелить ее дочь от нечистого духа, она встретила сначала суровый отказ. Христу вложены в уста такие слова: «Дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Она же сказала ему: «Так, господи, но и псы под столом едят крохи у детей». Лишь после этого замечания догадливой просительницы Христос уделяет внимание ее больной дочери (евангелие от Марка, VII, 25—29).

2. В «Новом завете» имеются даже противоречия между отдельными евангелиями. В евангелиях от Марка и от Луки вопло-

шение Христа изображается как рождение от смертной женщины Марии (Новому завету еще чужд воспринятый потом христианами культ богоматери). В евангелиях от Марка и от Иоанна земная деятельность Христа начинается сразу с выступления его как проповедника приблизительно 30-летнего возраста; об его рождении, детстве, юности совсем не упоминается. Однако евангелие от Марка и евангелие от Иоанна разрабатывают свой сюжет далеко не одинаково. Прежде всего это относится к общему тону изложения. Марк приписывает Иисусу, как божеству, черты сына плотника из Назарета, делая тем самым первый шаг в историзации образа Христа. Только раз лотом в картине преобразования (евангелие от Марка, IX, 2—8) дается образ божества, на котором покоится благословение Всевышнего; эта сцена представлена как видение в экстазе трех любимых учеников Христа, которым он тотчас же запрещает говорить кому-либо о беседе его с Илией и Моисеем. Евангелие от Иоанна составлено таким образом, что уже во вступлении обозначено: речь будет идти о бже, появившемся на земле.

Коренным образом расходятся евангелие от Марка и евангелие от Иоанна в изображении страданий и мученической смерти на кресте. Иоанн изображает распятие на кресте как испытание божественной личности Христа. Евангелист в такой мере настаивает на своем тезисе, что считает нужным в конце, в рассказе о встречах воскресшего Христа с учениками, привести эпизод с Фомой «неверным», которому Христос предлагает для доказательства реальности распятия вложить персты в раны на руках и у ребра (евангелие от Иоанна, XX, 24—31).

У Марка полная противоположность в изображении распятия. Несчастный страдалец испускает вопль отчаяния: «боже мой, боже мой, зачем ты меня покинул» (эти слова, ради соблюдения верности быта в евангелиях приведены на арамейском языке, на котором тогда говорили иудеи). Совершенно ясно, что хотел подчеркнуть своим рассказом евангелист: по своему верованию он не допускал мысли, чтобы Христос мог испытать физические страдания и позорную казнь на кресте; поэтому дело изображается так, что с момента захвата пророка, именуемого Христом, Христос как бы покинул личность галилеянина, с которой соединился в Капернауме; испытания казни распятием пали уже на долю обыкновенного смертного.

3. Третье противоречие, особенно резкое, касается вопроса о том, к кому была обращена проповедь Христа, к бедным или богатым, какую моральную ценность придавала христианская проповедь бедности и богатству. Противоречие здесь тем более разительно, что встречается на страницах одного и того же евангелия. В евангелии от Луки почти рядом приведены одна

за другой две сцены, в которых находятся два противоположных высказывания Христа.

В евангелии от Луки (XVIII, 18—25) рассказывается: «Спросил его некто из начальствующих (тк; Vp<sup>rw</sup>): учитель благий, что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Иисус сказал ему: что ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один бог. Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца твоего и мать твою. Он же сказал: это все я сохранил от юности моей. Услышав это, Иисус сказал ему: еще одного недостает тебе; все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи, следуй за мной. Он же, услышав сие, опечалился, потому что был очень богат. Иисус, видя, что он опечалился, сказал: как трудно имеющим богатство войти в царство божье: ибо удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство божье».

Непосредственно за этой сценой, в которой высказано суровое осуждение богатства, следует сцена совершенно противоположного характера, прославляющая богатство, если оно служит благой цели. Это уже приведенный мною выше (в главе VI) эпизод посещения Христом дома архибогатого «начальника мытарей», ростовщика Закхея (евангелие от Луки, XIX, 1—9): на заявление Закхея, что он отдаст половину своего имущества бедным, а в случае если обидит кого, возместит потерю вчетверо, Христос отвечает: «Ныне пришло спасение дому сему, потому что и он (т. е. Закхей) сын Авраама».

## 2. Основная цель составления Нового завета

Перед нами встает одна из важнейших проблем в истории раннего христианства: каким образом взгляды различных социальных слоев населения нашли себе место в собрании Нового завета, который был объявлен «священным писанием» для всех христиан. На этот вопрос нет другого ответа, как тот, что редакторы Нового завета, озабоченные в первую голову объединением христиан в одной цельной и неразрывно связанной в своих частях церкви, вступили на путь компромисса, соглашения между различными направлениями христианской мысли.

Сами по себе редакторы Нового завета не были выдающимися и оригинальными религиозными мыслителями, но их можно назвать талантливыми организаторами церкви. Руководящим принципом их работы был не выбор какого-либо одного, казавшегося наиболее правильным религиозного направления, потому что они тотчас же вызвали бы против себя возражения представителей всех других направлений. Напротив, они

проявили наибольшую меру терпимости, на какую были способны, и предлагали проявить такую же целому ряду других направлений. Они удовлетворялись чисто внешним, механическим соединением догматов, исповедуемых разными школами, делая к ним лишь некоторые редакционные поправки и дополнения.

Тем не менее, они устранили из первоначальной, привезенной Маркионом в Рим редакции «Посланий апостола Павла» образ демиурга, который представлял, по мнению автора, характеристику ветхозаветного иудейского бога, устранили черты дуализма и резкую антииудейскую тенденцию. Редакторы Нового завета внесли целый ряд дополнений: вместо первоначального тезиса об отказе от идеологии иудейского Ветхого завета появился другой, утверждавший, что иудейский Ветхий завет выражал ожидание появления Христа на земле.

Далеко не все маркиониты согласны были на такую уступку; те сторонники религиозной партии, которые остались верны учению Маркиона в целом, во всей неприкосновенности, были объявлены еретиками и в качестве таковых заняли место в обличительной «Истории ересей» Иренея.

Нетрудно показать, как несогласные между собой учения разных направлений, предшествовавших окончательной формулировке христианского вероучения, нашли себе отражение в отдельных сочинениях, принятых в состав Нового завета.

Вот евангелие от Матфея, отражающее тенденцию, прямо противоположную той, которая характерна для маркионитов, тенденцию крепкой привязанности к иудейству, к ветхозаветным традициям. Основная мысль этого евангелия выражена в самом начале всенародной «нагорной» проповеди: «Не думайте, что я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел я, но исполнить» (V, 17). «Евангелие от Матфея» написано для иудео-христиан, самого консервативного из христианских направлений. Оно обращено к прозелитам христианства в среде иудейства, к тем, кто стоял на пороге, разделявшем две религии, к тем иудеям, которые не допускали противопоставления Нового завета Ветхому, а хотели сохранения Ветхого завета во всей его неприкосновенности.

Совершенно иной была тенденция евангелия от Иоанна, которое примыкало также к одному из направлений иудейства, но к направлению реформаторскому, а именно к учению Филона, выдающегося представителя эллинизованного иудейства первой половины I в. н. э. Филон соединял изучение философии Платона с иудейским мессианизмом, ожиданием спасителя мира. Он развил в своих сочинениях учение о Логосе, извечном божественном начале, которому предстоит спасти мир. Автор четвертого евангелия, принятого в канон под именем



евангелия от Иоанна, применяет к «спасителю мира» понятие Логоса, развитие Филоном. Это евангелие написано каким-либо последователем Филона и составлено, вероятно, в Египте. Оно было предназначено для того, чтобы привлечь к церкви большую группу эллинизованного иудейства.

Из всех канонических сочинений резко выделяется Евангелие от Марка. Композиция этого евангелия должна была удовлетворить докетов (от греческого глагола  $\delta\omicron\chi\omicron\varsigma$  "iv,  $\delta\omicron\chi\omicron\epsilon$ " "Еа9ш «казаться», «быть не подлинным, а мнимым, воображаемым»). Докеты считали явление Христа на земле не реальным явлением, а «видением» уверовавших в него людей; страдания и смерть через распятие на кресте они считали невозможными и относили эти мучения на долю того смертного человека, образ которого Христос принял в Капернауме, покинув его на Голгофе.

Все эти, столь отличные друг от друга представления о явлении Христа на земле соединены были редакторами Нового завета на страницах отдельных сочинений этого сборника ради примирения спорящих религиозных партий и скрепления их в единый, прочный церковный союз.

Все той же цели служило и совмещение в Новом завете противоречивых заявлений относительно моральной оценки бедности и богатства. Суровое осуждение богатства должно было привлечь на сторону церкви бедных и рабов, «труждающихся и обремененных».

В то же время редакторы Нового завета должны были поместить на страницах одного и того же евангелия рядом с прославлением бедности прославление богатства, обладание которым оправдывалось возможностью помощи бедным. Они должны были допустить совмещение в «священном писании» двух столь противоречивых утверждений в силу практической необходимости: церковные общины, которые состояли бы из одних бедных людей, не могли просуществовать долгое время; аскеты, представлявшие образец «святой» жизни, сами зависели от благотворительности зажиточных и богатых людей.

Эпизод встречи Христа с архибогатым Закхеем, так же как двукратно изображенное в «Деяниях апостольских» устройство первоначальной иерусалимской церкви, управляемой Петром, Иоанном и Иаковом («Деяния апостольские», II, 44; III, 34; IV, 10), мы можем рассматривать как идеализированное описание фактически существовавшего положения во время составления Нового завета. Изображение «первоначальной» общины получает для нас важное значение как характеристика церковного устройства второй половины II в. н. э.

Обратим внимание на особенности этого устройства. В первых на экономическую опору, материальный источник

существования общины. Она живет взносами денег, поступающих в распоряжение «апостола».

Во-вторых, касса находится в неограниченном распоряжении руководителя общины, апостола, нарушение велений которого составляет величайший грех и сурово карается.

4 Легенда, на которую опирается в течение веков папская власть, называющая «апостола Петра» первым епископом Римской церковной общины, должна быть перенесена с 30-х и 40-х годов I в. н. э. на 60-е и 70-е годы II в.

### 3. Социально-политическая характеристика новозаветного христианства

Выше (в главе VI 2-й части) я уже говорил об экономической основе христианских общин, быт которых отразился в Новом завете. Мне остается только дать социальную характеристику христианской церкви в период формирования ее «непререкаемого» учения редакторами Нового завета.

Можно ли признать эту программу протестом во имя интересов -низших угнетаемых классов Римской империи? На этот вопрос приходится дать отрицательный ответ. Церковь проповедовала суровое рабовладельческое право и совсем не ратовала за смягчение участи рабов.

Тяжелое положение «низкородных» особенно ярко выступает в уголовном праве: преступления, совершенные кем-либо из разряда *honestiores*, караются вечным заключением или ссылкой на пустынный остров, тогда как для «низкородных» такие преступления влекут за собою «рабскую» смертную казнь — распятие на кресте.

Христианская мораль говорит лишь красивые фразы о любви к ближнему, провозглашая принцип «блаженны нищие», на деле же христианская церковь осуществляет суровое рабовладельческое право.

При сравнении двух программ — античной, выраженной у Авла Геллия, и христианской — бросается в глаза отсутствие у христиан понятия отечества и патриотического долга, что практически означало отказ участвовать в защите государства от врагов.

Христиане более заинтересованы в распространении своей веры среди племен, живших па границах империи, чем в изгнании их из пределов государства: их больше занимала мысль об увеличении «царства божья», чем забота о сохранении цельности «царства кесарева».

Указанная особенность идеологии христиан не могла не вызвать тревоги у представителей правящих классов Римской империи тем более потому, что христиане апеллировали

в силу своей первой заповеди — любить бога — к мистическому неземному авторитету. Недоверие к христианам со стороны язычников, опасение встретить в них непокорных подданных увеличивалось еще и тем, что в «Деяниях апостольских» имеют место следующие угрожающие слова: «Подумайте, справедливо ли перед богом слушать вас более, нежели бога» (VI, 19).

Во второй заповеди христианства — любить ближнего, как самого себя — нет никакого указания на желательность социальной реформы. Христиане не протестовали против существовавшего рабовладельческого строя. В книгах Нового завета мы нигде не встретим ни малейшего сочувствия к участи рабов. Во всей христианской литературе эпохи империи имеются только два произведения — «Дидахе» и «Пастырь» Гермы, где дана идеализация рабского труда, где именно за труд, а не за страдания на кресте раб вознаграждается принятием его на небо в качестве наследника и сына божья. Именно поэтому оба они не были приняты в канон Нового завета. Христианская проповедь не предлагала никаких реформ, здесь не было и намека на возможность социального переворота.

Проповедь Монтана, обращенная к бедным, встретила осуждение со стороны организованной, накапливающей имущества «царства божья» церкви.

В этом отношении новозаветное христианство установило принципы, сохранившие господство во все последующие века до нашего времени. Преемники Монтана в средние века — богомилы, катары, вальденсы, Арнольд Брешианский, Джон Болл, Уот Тайлер, Прокон Гольй, Фома Мюнцер — все эти деятели, выступавшие в качестве социальных реформаторов с требованием реального улучшения участи бедных, встречали осуждение со стороны церкви. Патер Жан Мелье, один из оригинальнейших мыслителей, осудил и покинул религию, равнодушную к социальным бедствиям человечества. К. Маркс писал: «Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защитить, хотя и с жалкой гримасой, современное угнетение пролетариата» (К. Маркс, Ф.-Энгельс, соч., т. V, стр. 173).







## О Г Л А В Л Е Н И Е

Предисловие. Критические приемы и конструктивные проблемы в изучении истории возникновения христианства . . . . .	5
---	---

### Ч А С Т Ь   П Е Р В А Я

#### Г л а в а   п е р в а я

Государство и религия в античном мире . . . . .	М
1. Государство и религия в эллинистических монархиях . . . . .	17
2. Кружки и товарищества в Греции в последние три века до нашей эры . . . . .	19
3. Религиозные движения в эпоху наибольшего развития рабовладения . . . . .	21
4. Основные социально-религиозные направления в римском и иудейском мире . . . . .	22

#### Г л а в а   в т о р а я

Высшие слои римского рабовладельческого общества I в. н. э. (по данным Сенеки, Тацита, Светония, Валерия Максима и Веллея Патеркула) . . . . .	26
1. Господа и рабы . . . . .	26
2. Быт и нравы высшего римского общества . . . . .	31
3. Мироззрение римского высшего общества в эпоху раннего принципата . . . . .	34

#### Г л а в а   т р е т ь я

Человеколюбие и богоискательство в сочинениях Сенеки . . . . .	42
1. Мораль римского стоицизма . . . . .	42
2. Теософия и богоискательство Сенеки . . . . .	46
3. Сенека и христианство . . . . .	55

## Глава четвертая

Научное мировоззрение Плиния Старшего . . . . .	58
1. Появление у власти провинциальной знати . . . . .	58
2. Плиний как философ и сатирик . . . . .	60

## Глава пятая

Вопрос об основателях христианства . . . . .	65
1. Критика понятия «основатели христианства». . . . .	65
2. В какой мере новозаветные книги могут служить историческим источником. . . . .	68

## Глава шестая

Религиозно-политические группировки в Иудее I в. н. э. (по данным Иосифа Флавия). . . . .	73
1. Иосиф Флавий как источник истории иудейского народа I в. н. э. . . . .	73
2. Христианские интерполяции в сочинениях Иосифа Флавия и Тацита . . . . .	74
3. Методы изучения текста Иосифа Флавия во II в. н. э. . . . .	76
4. Характеристика иудейских религиозно-политических группировок у Иосифа Флавия. . . . .	77
5. Социальный характер иудейских сект по Иосифу (Флавию) . . . . .	80
6. Мировоззрение иудейских сект . . . . .	81
7. Эссены как один из важнейших предшественников христиан . . . . .	84
8. Иудейство перед восстанием 66—73 гг. . . . .	86
9. Распространение иудейской религии в I в. н. э. . . . .	88

## Глава седьмая

Иисус и Христос в верованиях иудейских сектантов . . . . .	90
1. Иисус и Христос — два различных образа . . . . .	90
2. Иисус — божество. . . . .	91
3. Христос — ожидаемый царь Израиля. . . . .	95

## Глава восьмая

Воинственный messiанизм в иудейском восстании 66—73 гг.	
1. Социальный характер иудейского восстания . . . . .	98
2. Социальные и религиозные идеи зелотов и сикариев . . . . .	103
3. Характерные черты воинственного messiанизма. . . . .	105

## Глава девятая

Социальное устройство и социальные идеи предшественников христианства . . . . .	107
1. Радикальное сектантство — широкое народное движение . . . . .	107
2. Социальное устройство сектантских общин . . . . .	110

## Глава десятая

Общие замечания о положении религий в империи I в. н. э. . . . .	414
1. Предшественники христианства в I в. н. э. . . . .	414
2. Предшественники христианства в иудейской среде. . . . .	417
3. Предшественники христианства в греко-римском мире. Появление восточных религий в Риме. . . . .	419
4. Вопросы периодизации. . . . .	421

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Глава первая

Рим и появление новой религии. . . . .	125
1. Римляне в империи II в. н. э. _____	425
2. Раннее христианство. . . . .	126
3. Вопросы хронологии. . . . .	128

### Глава вторая

Положение Римской империи при Антонинах. . . . .	130
1. Военное и экономическое положение империи. . . . .	130
2. Развитие колоната. . . . .	131
3. Перемены в политическом строе империи. . . . .	134
4. Перемены в идеологической жизни II в. н. э. . . . .	136

### Глава третья

Политические и социальные взгляды господствующего класса Римской империи начала II в. н. э. . . . .	142
1. Траян и его современники. . . . .	142
2. Разделение римского общества по Тациту. . . . .	143
3. Разделение общества согласно евангелию. . . . .	144
4. «Панегирик Траяну» Плиния Младшего как выражение взглядов высших слоев римского общества начала II в. н. э. . . . .	145
5. Социальная программа «Панегирика» Плиния. . . . .	149
6. Сближение греческой и римской культур. . . . .	152
7. «Речи о царской власти» Диона Хрисостома — греческий вариант прославления монархии. . . . .	152
8. Социальные и политические взгляды господствующего класса Римской империи времени Траяна. . . . .	156

### Глава четвертая

Морально-философские и религиозные взгляды греко-римского общества начала II в. н. э. . . . .	158
1. Проблемы морали в философии Эпиктета. . . . .	158
2. Характерные черты мировоззрения позднего стоицизма. . . . .	161
3. Классовая ограниченность учения Эпиктета. . . . .	163
4. «Об Исиде и Осирисе» — религиозно-философский трактат Плутарха. . . . .	164

## Глава пятая

Положение религиозных партий при Траяне. Можно ли признать подлинность переписки Плиния с Траяном о христианах? . . .	172
1. Иудейские общины 73—117 гг. . . . .	172
2. Несколько замечаний об интерполяциях у античных писателей конца I и начала II в. н. э. . . . .	174
3. Письмо Плиния о христианах и ответ Траяна . . . . .	177
4. Каковы основания заподозривать подлинность переписки Плиния с Траяном о христианах . . . . .	179
5. Тертуллиан и переписка Плиния с Траяном о христианах . . .	183

## Глава шестая

Религиозные движения и религиозные партии при Адриане. Появление имени «христиане». . . . .	186
1. Религиозные движения в империи в 20—30-х годах II в. н. э. . . . .	186
2. «Обличение всех ересей» Иренея, епископа Лугдунского . . . . .	187
3. Коренной предрассудок рационалистической школы . . . . .	188
4. Сочинения гностиков как подготовка христианской религиозной философии . . . . .	192
5. Начало «евангелического» мифотворчества . . . . .	194
6. Христианские общины как явление социально-экономической жизни Римской империи. . . . .	197
7. Соперничество христиан с иудеями . . . . .	204
8. Понятия несклонности «мытарского» общества . . . . .	205

## Глава седьмая

Римская империя середины II в. н. э. (40-е и 50-е годы) . . . . .	208
1. Внутреннее положение Империи. . . . .	208
2. Писатели, философы, ораторы середины II в. н. э. . . . .	212
3. Проблемы морали в философии Авла Геллия. . . . .	213
4. Общие замечания об античных писателях и ораторах середины II в. н. э. . . . .	220

## Глава восьмая

Группировки и направления христианства в 40-х и 50-х годах II в. н. э. . . . .	221
1. Христианство и иудейство в середине II в. н. э. . . . .	221
2. Основные направления христианской религиозной мысли в 40-х и 50-х годах II в. н. э. . . . .	222
3. Гностики. . . . .	223
4. Маркиониты. . . . .	228
5. Юстин и составители евангелий. . . . .	230
6. Монتانисты. . . . .	234



Глава девятая

Характеристика христианства в устах «просвещенного язычника» (70-е годы II в. н. э.) . . . . .	236
1. Литература о Цельсе . . . . .	236
2. Автор, время и цель составления «Правдивого слова» . . . . .	238
3. Обличение христианства со стороны иудейства . . . . .	241
4. Иудейство и христианство, рассматриваемые как суеверия . . . . .	243
5. Попытка вернуть христиан в лоно Империи . . . . .	250
6. Классовая ограниченность мировоззрения Цельса . . . . .	252

Глава десятая

Возникновение Нового завета (60-е и 70-е годы II в. н. э.) . . . . .	255
1. Противоречия в Новом завете . . . . .	255
2. Основная цель составления Нового завета . . . . .	257
3. Социально-политическая характеристика новозаветного христианства . . . . .	260



Г

Р

*Утверждено к печати  
Институтом истории  
Академии Наук СССР*

Редактор издательства А. Г. Бокланов  
Технический редактор Н. А. Неврева

РИСО АН СССР № 35-47Р. Т-06205. Издат. № 525.  
Тип. завод № 445. Подп. и печ. 25/VIII 1954 г.  
Формат бум. 60×92 $\frac{1}{2}$ . Бум. л. 8,38. Печ. л. 16,75.  
Уч.-издат. 16,1. Тираж 10 000.

*Цена по прейскуранту 1952 г. 11 руб. 70 коп.*

2-я тип. Издательства Академии Наук СССР  
Москва Шубинский пер., д. 10

Р

Г

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
78 194	21 сл. 1 сл.	НаvToivxat 'оогорсоч атáесоѣ не обоготворения	•vаотоiv хул 'анорсоч атбáгы! не с обоготворения

Р. Ю. Виппер.