

КУЛЬТУРА АНТИЧНОСТИ И ХРИСТИАНСТВО

Р. Ю. Вуннер

Вопрос о взаимоотношениях между античным миром, его идеологией, его политической и социально-экономической структурой, с одной стороны, и христианством как религиозным направлением и социальной организацией, — с другой, составляет одну из важных и сложных проблем всемирной истории.

Буржуазная историография в вопросе об отношении между античным миром и христианством следует традиции, установившейся еще во II в. н. э. и канонизированной затем церковью. Согласно этой традиции, христианство ничем не было обязано античности; оно осудило античное мировоззрение как сплошное заблуждение и противопоставило ему в качестве незыблемой догмы «Новый Завет».

Попытки подвергнуть «Новый Завет» критике в Западной Европе и Америке неизменно кончались неудачей свободной исследовательской мысли, капитулирующей перед теологией. Единственная уступка в этом направлении, которую сделали буржуазные ученые, — устранение из евангельского рассказа элементов чудесного (как, например, прокормление нескольких тысяч людей в пустыне пятью хлебами и двумя рыбками, исцеление слепорожденных и калек и т. д.). Все остальные сведения «Нового Завета» признавались нерушимой основой христианского вероучения.

Взгляд этот, известный в широких кругах читателей как теория Давида Штрауса и Эрнеста Ренана, я предлагаю назвать «рационалистическим», так как авторы этой теории пытались «исправить» евангелия с помощью разума.

Но даже и эта весьма умеренная критика христианства «рационалистами» вызвала неудовольствие теологов. В 1909 г. столп протестантской учености А. Гарнак опубликовал в печати ряд статей, в которых ставился вопрос: «Жил ли Иисус?»¹. После обычной пренебрежительной оценки «дидетантов», не имеющих понятия о документах раннего христианства, автор приводит в пользу историчности Иисуса ряд доводов, поражающих своей наивностью. Один из них гласит: в евангелиях говорится о братьях и сестрах Иисуса; как же можно сомневаться в реальности существования его самого?

Современная буржуазная историография полностью отказывается от всякой критики христианской традиции. Французский историк, клерикал Пьер Лабриоль² прямо называет «безумными» гипотезы о неисторичности Христа. Консервативный профессор Иерусалимского университета Иосиф Клаузнер в книге «От Иисуса до Павла»³ выступает против «рационалистов», которые, признавая самый факт реального существования Христа, все же отрицали возможность узнать что-либо определенное о жизни и личности Иисуса. Американский историк Уилл Дюрант торжественно провозглашает: «После двух столетий высшего критицизма основные контуры жизни, характера и учения Христа остаются достаточно чистыми и соз-

¹ «Rigasche Zeitung», 1909.

² P. Labriolle. La réaction païenne. Paris. 1942.

³ I. Klausner. From Jesus to Paul. New York. 1945.

дают наиболее очаровательный образ в истории западного (!) человека»⁴. Даже сообщения евангелий о чудесах, якобы совершенных Христом, признаются современными буржуазными историками за достоверные. Дюрант прямо говорит о Христе: «Исключительность его силы представляет доказанной совершенными им чудесами».

В американской и западноевропейской историографии очень много говорилось и писалось также о социальном характере раннего христианства, но всегда в одном только направлении: ученые и публицисты, занимавшиеся этим вопросом, старались определить социальную программу христиан, не подвергая ни малейшей критике новозаветные сочинения, принимая их целиком на веру⁵.

Буржуазные теософы ищут социальные идеи христианства в «моральной революции». Так, например, американец Уилл Дюрант считает, что если бы Иисус Христос 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 нужды в законах, исчезли бы.

Таким образом, современные буржуазные историки в Западной Европе и Америке не только отказываются от «рационализма» XIX в., но принимают чуть ли не в полной мере евангельскую версию возникновения христианства⁶. В этих условиях критическое изучение истории раннего христианства и его взаимоотношений с античным миром приобретает особо важное значение.

Основы для научного изучения истории раннего христианства были заложены в трудах классиков марксизма-ленинизма. Ф. Энгельс посвятил этому вопросу две специальные работы: «Бруно Бауэр и раннее христианство» (1882 г.) и «К истории раннего христианства» (1894 г.). В этих работах Ф. Энгельс подробно рассматривает те общественные перемены и социально-экономические условия, которые подготовили возникновение христианства. Вот в чем нужно искать корни христианства, которое Энгельс оценивает как «выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и обнищавших — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами»⁷.

Воззрения классиков марксизма на христианство были положены в основу работ советских историков. Монографии А. Б. Рановича, статьи Я. А. Ленцмана и Н. К. Амосова, общие пособия по истории Рима В. С. Сергеева, С. И. Ковалева, Н. А. Машкина, А. Г. Бокщанина и В. Н. Дьякова коренным образом отличаются от работ буржуазных авторов. В трудах советских исследователей мы находим критическое изучение истории христианства, выяснение социально-экономических и идеологических его корней. Однако до конца эта задача советской историографией еще не решена. Приведу один пример, чтобы показать, как много еще предстоит сделать историкам-марксистам, занимающимся проблемой возникновения христианства и его отношения к античности. Профессор С. И. Ковалев в работе «Происхождение христианства»⁸ дает ответ на вопрос о том, почему христианство распространилось в империи, но ни слова не говорит о тех конкретно-исторических условиях, в которых оно возникло. Недостаточно еще решены и вопросы, связан-

⁴ W. Durant. Caesar and Christ. New York. 1944, p. 557.

⁵ Весьма характерна в этом отношении работа I. Leiboldt'a «Der sociale Gedanke in der altchristlichen Kirche». Leipzig. 1952.

⁶ Вопросы о реальности существования Иисуса Христа и подробностях его «биографии» трактуются и во французской клерикальной историографии. См., например, выходящий в Париже журнал «Revue de l'histoire des religions» (особенно статьи последних лет, начиная с 1946 года).

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. XVI, ч. 2, стр. 423.

⁸ С. И. Ковалев. Происхождение христианства. Стенограмма публичной лекции. Л. 1948.

ные с датировкой раннего христианства, о котором С. И. Ковалев пишет: «Можно лишь с трудом прощупать его (христианства I в. н. э.— P. B.) общие черты»⁹.

Есть все основания полагать, что советские историки, вооруженные марксистским диалектическим методом, смогут в ближайшее время дать более точные ответы на вопросы возникновения и датировки раннего христианства.



Ни в греческой, ни в римской литературе I в. н. э. нет такого писателя, у которого бы христианство заимствовало столько, сколько оно взяло у Сенеки. Церковный апологет Тертуллиан называет Сенеку «часто наш» (*saepe poster*). Сенека оказал существенное влияние на иудео-греческого автора «Посланий апостола Павла», что даже дало богословам повод создать легенду о переписке Сенеки с «апостолом Павлом». Моральные идеи Сенеки можно признать новыми только по отношению к римскому обществу: они уже давно господствовали на почве Греции и эллинистического Востока. В лице Сенеки греческий стоицизм вступил в новую, римскую, фазу, греческая гуманность была применена к более суровой римской действительности. Роль стоицизма по отношению к христианству была двойственной. Стоицизм отчасти подготовил христианство, отчасти выступил его противником, защитником традиций античности. Уверенные в первенстве своих теософских открытий, христианские отцы церкви отмечали у Сенеки лишь черты сходства его идей с христианскими; они жалели только, что такой умный язычник не познал Христа. Для историка, однако, важно отметить черты отличия стоицизма от христианства ввиду того, что выраженные у Сенеки теософские принципы сохранили всю свою силу в последующей открытой борьбе религий, проявились у представителей античной философско-религиозной мысли II в., особенно ярко, например, у Цельса.

Попробуем выделить основные черты сходства и различия между греко-римским стоицизмом и иудео-христианской теософией.

Черты сходства между стоицизмом и христианством можно свести к следующим:

1. У Сенеки мы встречаемся со строго выраженным монотеизмом, с пониманием бога как создателя мира и с настойчиво внушаемым представлением о промысле божием, 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. Различие 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 и что смерть есть освобождение, переход духа к вечному существованию.

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

5. Общий практический совет: уйти от мирской суеты, от политики, отдаться самоусовершенствованию, жизни созерцательной, мысли благо-

⁹ Там же, стр. 16.

честивой, знать только свое идеальное сообщество, где все между друзьями общее.

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 12 апостолов» напоминает: «Над тобой и над рабом твоим один бог»; в «Посланиях апостола Павла» говорится: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, нет варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» («Послание к колоссянам», III, 11).

Черты, отличающие стоицизм Сенеки от христианства:

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 судии в отношении человека; его провидение содействует человеку в достижении совершенства, в преодолении зла, которое ограничивается мелочностью, порочностью, ничтожеством преходящей земной жизни. Строго проведенный монотеизм стоиков как нельзя более заметно отличается от уступчивости христианства в отношении дуализма, так сильно выраженного в иранской теологии.

2. В стоицизме совершенно несходное с христианством понятие о природе и назначении человека. У Сенеки нет ни малейшего намека на грехопадение или вообще на элемент греховности в человеке. Встречается у него глагол «рессаге», но он означает «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, совершенная подвига; человеческая подлость, низость, похоть рассматриваются как результат неразумия, недостаточного развития ума и воли.

3. Стоицизму свойственно совсем иное, чем христианству, понятие об отношении между человеком и богом. Согласно стоическому учению, не должно быть страха перед богом. 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». Возвеличение духа человеческого доходит у Сенеки до того, что он считает возможным превознести подвиг мудреца выше 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 Lucil.», 73).

В этом прославлении человеческой воли, объявляющем мудреца равным богу, заключается наиболее резкое отличие стоицизма от христианства; последнее, напротив, главнейшей добродетелью считает смирение, подчинение неисповедимой, всеподавляющей воле бога. К этому тезису, 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.

Между взглядами Сенеки и христианством имеется существенное различие и в социальном отношении. Стоицизм остался мировоззрением привилегированных слоев общества, христианство нашло распространение среди широких трудящихся масс.

Во II в. н. э. античная культура находилась еще в расцвете, что особенно сказывалось в области литературы: как в Греции, так и в Риме по-

явился ряд оригинальных писателей — историков, романистов, сатириков; достаточно напомнить имена Плутарха, Аппиана, Арриана, Диона Христомата, Апулея, Тацита, Светония, Ювенала. Сравнительно с их произведениями, получившими широкое распространение, дававшими новые художественные формы и образы, христианские сочинения того же века — Юстин, послания апостолов, евангелия — производят впечатление провинциализма, несамостоятельности, заимствований и подражаний образам античной литературы.

Заимствования наблюдаются прежде всего в области терминологии. Наглядным примером может служить применение христианами слова «евангелие» (εὐαγγέλιον — благая весть) к повествованию о жизни, страданиях и воскресении Христа, слова, которое употреблялось в административной практике как обозначение императорского указа в смысле «милости монаршей».

Другой пример заимствования христианами античной терминологии представляет текст из «Первого послания к коринфянам» апостола Павла (II, 14—15): «Душевный человек не принимает того, что от духа божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может». Приведенный отрывок остался бы для нас непонятным, если бы мы не вспомнили, что в нем применены термины платоновской философии, различающей два рода людей по степени восприимчивости к усвоению высших истин: 1) душевных (ψυχικός), то есть погруженных в земные, низменные интересы, и 2) духовных (πνευματικός), способных к возвышенной мысли. Христианский автор здесь блеснул своей начитанностью в греческой философии.

Юстин, осудивший греко-римскую религию как груды суеверий, не замечает того, что он сам привык говорить языком античности. При нем еще не были составлены евангелия, но он называет три сочинения, которые послужили источниками «Нового Завета»: «Акты Пилата», «Изречения Иисуса», «Воспоминания апостолов». Заметим, что «*Ἀκτὰ πιλῶτου*» — не что иное, как греческими буквами написанное латинское «*Acta Pilati*», термин, взятый из римской судебной практики; «Изречения (λόγοι) Иисуса» — термин, применявшийся к собранию сентенций философов или речей ораторов; наконец, «*ἠπομνήματα ἀποστόλων*» — повторение названия «Воспоминаний» Ксенофонта о Сократе.

Более всего заимствований античных образов и понятий делают авторы евангелий, когда пытаются нарисовать личность и жизнь Иисуса Христа. Евангелисты жили в Эпоху процветания в литературе биографического жанра, представленного «Параллельными жизнеописаниями» Плутарха. Составители евангелий были усерднейшими читателями Плутарха, и, чтобы понять это их увлечение, надо посмотреть прежде всего, какие биографии привлекали их внимание, из чего можно будет заключить, какие проблемы их занимали.

Нетрудно заметить, что евангелистов ближайше интересовали две группы биографий: 1) Тесея и Ромула, основателей афинского и римского государств, 2) спартанских царей Агиса IV и Клеомена III и римских трибунов Тиберия и Гая Гракхов.

Из биографий Тесея и Ромула христианами, возможно, было заимствовано чудесное рождение от девы. Мотив этот казался христианам настолько существенным, что они перенесли его в евангелие, стараясь «духотворить» физиологический акт посредством «благовещения» архангела Гавриила, с помощью объяснения сомневавшемуся Иосифу чуда «божественного наития» и, наконец, путем выведения генеалогической линии от Адама и Авраама, через патриархов и царя Давида, до самого Иосифа как «законного» отца Иисуса (в евангелиях от Матфея и от Луки). В последнем вопросе у христиан одно время были колебания. По словам Цельса, евангелисты были озабочены присканием блестящей

генеалогии не для Иосифа, а для самой родительницы, матери Иисуса Марии. Так или иначе, но мотив рождения от девы заимствован из античной мифологии, и есть основания предполагать, что посредником тут послужил Плутарх.

Другая группа — биографии четырех реформаторов, сложивших свои головы в борьбе за справедливое дело, — более по моральным, чем по внешним мотивам привлекла внимание христиан. Сочувствие героям Плутарха, тенденция изобразить Христа в красках, напоминающих этих «святых мучеников», привели автора «Евангелия от Матфея» и к стилистическому заимствованию. У Плутарха Тиберий Гракх, стараясь возбудить сочувствие к участи плебеев-воинов, разоренных бесконечными походами и покинутых на произвол судьбы без всякого вознаграждения, говорит в народном собрании: «Дикие звери, рыскающие по Италии, имеют норы и логовища для ночлега, те же люди, которые сражаются и умирают за Италию, имеют только воздух и свет. У них нет постоянного жительства, с детьми и женами ведут они бродячую жизнь» (Тиберий Гракх, IX). Красивое сравнение так понравилось евангелисту, что он перенес его в «Новый Завет». В тексте «Евангелия от Матфея» читаем: «Лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а сыну человеческому негде голову преклонить». Евангелиста не смущает, что раньше он назвал Иисуса Христа сыном плотника, жившего в Назарете, и, следовательно, об отсутствии у «спасителя мира» дома и крова не было основания говорить.



В религиозной жизни античного мира со времени образования эллинистических монархий и создания римской державы произошла существенная перемена. Она заключалась в том, что старинные культы (каковыми в Греции были «олимпийские» боги, а в Риме — Юпитер Капитолийский, Марс и др.), связанные с местным, племенным, городским бытом, перестали удовлетворять надеждам и упованиям трудящегося населения на спасение от бедствий. Это обстоятельство создало благоприятные условия для проникновения восточных культов — малоазийских, египетских, сирийских, вавилонских и иранских — среди греков и римлян.

Вопросу о подготовке христианства на Востоке много внимания уделил Н. А. Кун¹⁰. В его работе говорится о верованиях и обрядах религий Востока, вошедших в последние века до н. э. и в первые века н. э. в круг понятий и обычаев греко-римского мира: о культе Великой матери богов (в Малой Азии), Ваала и Адониса (в Сирии), Исиды и Сераписа (в Египте), Митры (в Иране). Автор показывает влияние этих религий на мировоззрение греко-римского общества, влияние, которое отразилось в выработке идеи единобожия, в требовании нового, возвышенного морального идеала, в учении о молодом боге-страдальце, умирающем и воскресающем на благо человечества. Эллинистические монархи пытались с помощью распространения новых культов укрепить свой авторитет.

Приблизительно таковы же были мотивы, которыми руководствовалось правительство римской республики, когда под гнетом бедствий, связанных с нашествием Ганнибала, в 204 г. привезло в Рим из пергамского царства Атталидов «черный камень» — главную святыню культа фригийской богини Кибелы, а десять лет спустя, по окончании войны с Карфагеном, пригласило в Италию жрецов Кибелы.

Расширение круга «спасающих» божеств продолжалось и далее, вместе с расширением римской державы.

После присоединения Египта к империи в Италии большое распространение получили культы Исиды, Осириса, Сераписа, Анубиса, в центре римской державы появилась египетская жреческая иерархия со всем

¹⁰ Н. А. Кун. Предшественники христианства (восточные культы в Римской империи). М. 1922.

аппаратом богослужения. В конце II в. н. э., при династии Северов, породившихся с сирийской аристократией, на Западе появилась сирийская религия Солнца непобедимого (*Sol invictus*), и так же, как в свое время египетские культы, вместе с богослужением выступила и жреческая иерархия. На этот раз покровительствуемый императорами сирийский культ Солнца притязал стать государственной религией империи.

Несколько раньше, к началу н. э., по всей империи распространилась экзотическая для греко-римской культуры религия Митры, составлявшая секту иранского зороастризма. Митраизм отличался от других современных ему религий своим более демократическим характером и приобрел особую популярность среди римского войска.

Римские писатели и моралисты старались показать тождество богов греко-римской мифологии с образами божеств, воспринимаемых из восточных религий, например, равнозначимость Кибелы, Астарты, Исиды с греческой Деметрой; их соединили затем в один образ богоматери. Плутарх написал особый трактат «Об Исиде и Осирисе», где старался показать всемирное значение египетских богов, величие Исиды как покровительницы людей во всяких бедствиях, как воплощение бесконечной любви к людям, показать символический смысл смерти и воскресения Осириса как прообраз смерти и возрождения человеческих существ и в то же время значение Осириса как царя и хранителя человеческих душ в загробном мире. Плутарх в своих рассуждениях пошел еще дальше: на основании своих наблюдений он пытался построить как бы философию единой, общей для всех народов религии. «Не существует, — говорил он, — различных богов у народов северных и южных, не существует богов варваров и богов греков. Но, как солнце, луна, небо, земля и море, они едины для всех людей. Несмотря на множество разнообразных имен, которыми их называют, также есть только единый разум, который царствует над всем миром, есть единое провидение, управляющее миром. Повсюду действуют одни и те же силы, а изменяются лишь имена и обряды культов, и те символы, которые возносят душу к божеству, бывают иногда ясны, иногда темны» («*De Iside et Osiride*», XVII).

Подобному религиозному синкретизму не осталось чуждым и раннее христианство. Писатели возникающей новой веры поддавались воздействию мифологии других религий тем более усердно, что они еще не располагали собственной мифологией, не умели ничего рассказать о своем родоначальнике. Наглядным примером тому может служить рассказ о рождении Иисуса в Вифлееме. В евангелиях от Матфея и от Луки рассказывается, что с переходом Иудеи в римское подданство наместник провинции Квирий решил произвести перепись народа; непременным условием было поставлено, чтобы все жители находились в момент счета населения на месте своего рождения. Это требование заставило Иосифа и Марию, проживавших в Назарете, но бывших уроженцами Вифлеема, родины Давида, спешно отправиться туда, вследствие чего Иисус родился в конюшне и первой колыбелью новорожденного стали ясли.

Здесь явно какая-то догматологическая выдумка, сделанная для того, чтобы привлечь непременно Вифлеем. Откуда, однако, взялась такая тенденция? Для того, чтобы понять это, надо представить состояние Иудеи в момент написания рассказа. После мессианских восстаний в Палестине долгое время не было иудейского населения, появились сирийцы, греки и другие иноплеменники; на месте Иерусалима был выстроен при Адриане языческий город Элия Капитолина. Появились тут и языческие религии, и среди них культ сирийского Адониса, молодого бога-страдальца, умирающего и воскресающего; в честь Адониса был выстроен храм в Вифлееме. Составители евангельского рассказа знали только эту Иудею, лишенную иудаизма и проникнутую языческими элементами. В этой новой обстановке они познакомились с образом Адониса, поверили в него и по-

верили в тождество Иисуса и Адониса; а так как в Вифлееме нашли храм, где праздновалось рождение Адониса, решили, что здесь должен был родиться Иисус.

Сочинения «Нового Завета» стоят еще только на пороге заимствований из языческого мира. В последующие два века — III и IV н. э. — христиане сделали чрезвычайно важное приобретение — заимствовали из малоазийского, сирийского, вавилонского, египетского культов образ богини-матери, соединяющий веру в Кибелу, Астарту, Иштар и Исиду, которые в свое время подверглись эллинизации, приняв черты античного мировоззрения. Делая эти заимствования, христиане вместе с тем готовили почву для распространения своей веры. Бедные вначале в смысле исторических и мифологических предпосылок, они при составлении своих священных книг были вынуждены работать исключительно по способу догадок; материалом при этом служили им сопоставления с формами окружающих религий, аналогии, которые казались христианам приемлемыми. Так, внимательно присматриваясь к религии Митры как бога света, христиане нашли для себя очень уместным и важным день 25 декабря — рождения Солнца — считать днем рождества Христова. Синкретизм доставлял им все новые и новые черты; в лице малоазийского Аттиса, сирийского Адониса и греческого Диониса они находили образ молодого бога-страдальца, умирающего и воскресающего, находили представление о противоположности двух миров, царства света и царства тьмы, бывших в непрерывной борьбе между собой, причем конечная победа должна была остаться за первым. Благодаря синкретизму христиане в чужих религиях нашли аналогичные обряды, как, например, омовения и священные трапезы с причащением хлебом и вином; они переняли некоторые детали, которые, казалось, подтверждали их собственные обряды.

Украшенное такими заимствованиями христианство, в свою очередь, становилось приемлемым для представителей тех религий, у которых были сделаны эти заимствования. Несомненно, что в этом можно видеть одну из причин последующего успеха распространения христианства.

Итак, упрочение христианства в империи было в значительной степени подготовлено синкретической работой самих христиан.



Считаю важным в настоящей статье хотя бы кратко остановиться на вопросе о социальном характере раннехристианских общин, потому что они в значительной мере заимствовали у античности свою идеологию и устройство.

В греко-римской и иудейской среде религиозный процесс принимал в течение последних веков до н. э. одинаковые формы; независимо друг от друга, параллельно развивались одинаковая идеология, одинаковая мораль, одинаковые организационные формы. Сектанты, принимавшие «Учение 12 апостолов», призывали в молитвах второстепенное божество — «Иисуса раба всевышнего», в греческих и римских религиозных общинах почитались второстепенные боги и «герои» — Дионис (Вахх), Геракл, Асклепий, Орфей и др. По своему устройству греческие кружки напоминали иудео-сирийские и иудео-египетские сектантские общины эллинистической эпохи. Греческие союзы «друзей» (*φίλοι*), подобно общинам предшественников христианства¹¹, проявляли с точки зрения быта такое же упрощение и удешевление культа, как иудейские синагоги.

¹¹ Я исхожу из глубоко правильного положения Ф. Энгельса, характеризующего христианство I в. н. э. как религию рабов и вольноотпущенных, бедняков и бесправных, а христианство II в. н. э. как религию зажиточных и имущих слоев населения. Мне кажется, что подобное принципиальное различие социальной характеристики христианства I и II веков делает целесообразным 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».

Евангельская метафора («Евангелие от Матфея», XIII, 31), уподобляющая христианскую общину маленькому зерну, из которого внезапно выросло могучее, ветвистое дерево,— эффектный теологический тезис, но он совершенно не годится как историческое суждение: такого волшебства история не знает. Христианство потому и стало широкой народной религией, что таковой было уже предшествовавшее ему демократическое сектантство, из которого оно выросло и которому служило продолжением. Вспомним, что говорит Иосиф Флавий об эссенах, одной из самых распространенных иудейских сект. Он отмечает популярность эссенов в народе, гсворит о многочисленности последователей этого направления, разделенного на две группы: строгих аскетов, живущих в монашеских 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 12 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 господя именно потому, что богатство заполнило их душу, и потому, что они погружены в деловые заботы («Visiones», III, 6). Только оказанием обильной, щедрой помощи бедным, раздачей 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 образ: 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 обтесать 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, 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 господя он беден, потому что не туда направлены его помыслы: он редко обращается к богу с молитвой благодарности или просьбы, а, когда 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 определенно выражено сочувствие широким массам бедных. Тем не менее в «Пастыре» нет ни малейшего на-

мека на необходимость социальной реформы. Это направление скорее всего можно назвать «филантропическим». Автор «Пастыря» настаивает лишь на самоограничении богатых, говорит только о добровольных раздачах, правда, как можно 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 приказах 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, 10). Автор «Дидахе» считает, что господин должен быть в семье подобием бога и что поэтому рабы должны слушать его, — не из ужаса, а из почтительности (IV, 11). Вообще следует отметить, что «Учение 12 апостолов», сочувственно относящееся к рабам, отражает интересы беднейших слоев населения. Наряду с этим в «Учении 12 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 его 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» (VI, 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 вылол 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 извечных обязанностях, есть восхваление их честности и трудолюбия. Автор заявляет себя горячим сторонником гуманного обращения с рабами, освобождения рабов, причем филантропия мотивируется желанием господина вознаградить раба за особенно усердный труд. «Пастырь» Гермы в своем филантропизме идеализирует рабское состояние, объявляет участь рабов, подобно тяжелой земной юдоли, близкой к святости именно потому, что она — величайшее из всех страданий человечества.

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).

Внимательно прочитав весь текст «Дидахе», относящийся к правому и материальному положению сектантов, можно составить представление о социальном составе этих общин, в которые входили главным образом ремесленники (τεχνίται), вольноотпущенники и рабы. «Дидахе» идеализирует труд; звание работника (ἐργατῆς) считается единственно достойным и притом в такой мере, что пророки признаются законными

членами общин только в том случае, если знают какое-либо ремесло. Это было необходимо ввиду сурового быта общин, среди членов которых было много бедняков.

Необходимо выяснить характерные черты внутриобщинного права сектантов, чтобы судить, в какой мере христиане продолжали впоследствии социальное устройство и социальные идеи своих предшественников, и определить, в чем христианство продолжало старые традиции и что внесло нового. В «Дидахе» выражен следующий принцип: «Не отстраняй нуждающегося, но вступай с ним в тесное общение (*κοινωνία*) во всем, как с братом своим, и не спрашивай, что кому принадлежит в отдельности (*ἰδίᾳ*), ибо, если вы сотоварищи в области вечного, то насколько больше должны вы быть таковыми в делах человеческих» (IV, 8). Те же выражения общности имущества, что и в «Дидахе», применяет Иосиф Флавий в описании быта эссенов: «У них все считается в общем владении всех, нет различия богатых и бедных» (Bell. Iud. II, 8, 2 сл., а также Ant., XVIII, 1 сл.). Этот юридический принцип, выраженный в «Дидахе» и в описании быта эссенов, имеет важное значение в период организации христианской церкви. В «Деяниях святых апостолов», 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 общее» (II, 44). Прославление принципа общности имущества в памятнике I в. н. э. примечательно и само по себе и по сравнению с христианской литературой II в. н. э. Евангелиям и всем посланиям, в особенности главным из них — «Постаниям апостола Павла», это совершенно чуждо. Однако восторженность авторов «Дидахе» и «Пастыря» Гермы не должна нас вводить в заблуждение. Провозглашенные ими принципы оставались лишь торжественной декларацией.

Таким образом, по своим социальным воззрениям идеологи предшественников христианства стояли 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.

Совсем иную картину представляют социальный состав и мировоззрение христиан II в. н. э. В синоптических евангелиях (от Матфея, Марка и Луки) обладатели денежных сумм, именуемые «мытарями» (*τελώναι*; в латинском переводе *publicani*, то есть откупщики, ростовщики), поставлены на почетное место. В сцене крещения «мытари» выделены от остального народа (*λαός*) как принадлежащие к высшим слоям общества. В «Евангелии от Луки» есть сцена, поражающая прославлением богатых: Христос благословляет дом «начальника мытарей» (*ἀρχιτελώνης*) Закхея, услышав заявление последнего, что тот отдает половину своего дохода бедным.

Христианские общины II в. н. э. — это уже не общины бедных, как то имело место в I веке. Все члены общин, имеющие деньги и поместья, обязаны продавать свои земельные владения и дома и приносить вырученную сумму без малейшей утайки «к ногам апостола». Апостол избран как правитель финансов общины, обладающий неограниченной властью; авторитет его укреплен угрозой «божьего гнева», поражающего немедленной смертью того, кто дерзнул бы оставить при себе хотя бы малейшую часть имущества. В вопросе о трудовой повинности, в вопросе о том, как следует обращаться с рабами, у христиан II в. н. э. наблюдается значи-

тельное охлаждение по сравнению с энтузиазмом, который проявляли предшественники христианства. «Послания апостола Павла» в стиле властных окриков напоминают о том, что рабы обязаны безусловно повиноваться господам, которым нужно служить не за страх, а за совесть. Особенно поразительна суровость рабовладельческого права, изложенного в «Евангелии от Луки», где значительная часть притч построена на примерах, взятых из жизни больших 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. Отношение к рабам в христианском обществе II в. н. э. ярко отражено и в притче о талантах, рассказанной двумя евангелистами—Матфеем (XXV, 14—30) и Лукой (XIX, 12—27); у последнего вместо таланта другая денежная единица — мина.

Прежде всего необходимо устранить одно словесное недоразумение, связанное с этой притчей. В новое время пытались найти оправдание жестокой морали притчи в толковании слова «талант» как «дарование» и в объяснении поступка раба, зарывшего в землю данный ему талант, как грешного в неиспользовании данной ему богом способности к работе. Надо, однако, навсегда отказаться от такого толкования текста: дело в том, что слово «талант» означает «дарование» лишь на новоевропейских языках; на древнегреческом языке слово «талант» означало исключительно меру веса и оценку денежной стоимости. Таким образом, притчу о талантах следует понимать в ее первоначальном значении, как выражение мысли беспощадного рабовладельца.

Обратимся к характерным деталям притчи. Ей предшествует введение, в котором говорится: «Бодрствуйте, потому что вы не знаете ни дня, ни часа, когда придет сын человеческий, ибо он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое: одному дал 5 талантов, другому 2, иному 1, каждому по его силе». Интересно отметить, что евангелисты считали возможным сравнение Иисуса Христа с богатым рабовладельцем, располагающим крупными денежными средствами и поручающим их рабам для ростовщических операций. Проходит некоторое время, господин рабов («Матфей», XXV, 19) возвращается из странствования. Он призывает рабов к отчету, готовясь произвести над ними суд и расправу.

Рассказ ведется дальше в форме драматического диалога, в приподнятом тоне. Первому из рабов, который на данные ему 5 талантов заработал еще 5, господин говорит: «Хорошо, верный и добрый раб, в малом ты был верен, над многими тебя поставлю». В таких же выражениях господин высказывает похвалу тому рабу, который на данные ему 2 таланта заработал еще 2. Переходя к рассказу о третьем рабе, оказавшемся неисполнительным, автор считает нужным сгустить краски, усугубить грех раба дерзостью его поведения. Раб задорно говорит: «Господин, я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал; и убоявшись, я скрыл талант твой в землю; вот тебе твое». Господин отвечает ему: «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 пришел получил бы мое с прибылью». Распаленный гневом, господин не знает больше меры своим мстительным чувствам и выносит приговор: «Итак возьмите у него талант и отдайте имеющему 10 талантов, ибо всякому имеющему да приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет. А негодного раба выбросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов».

Стоило привести всю притчу для того, чтобы читатель наших дней мог представить себе, в какой мере руководители христианской церкви и составители сочинений «Нового Завета» были сынами своего века, выросшими в обстановке и в понятиях рабовладельческого общества, насколько

они разделяли как основные принципы социально-политического устройства античности, так и его предрассудки. Таким образом, христиане, не предпринимавшие никаких действий к улучшению участи рабов, и тут оказались вполне единомышленными со своими языческими современниками. Античный мир во всех его проявлениях так и не вышел из круга понятий рабовладения. Единственное, на что было способно образованное общество античности, это провозгласить идею равенства людей от природы.

Учение это впервые получило отчетливую форму у греческих стоиков в так называемой средней стоической школе (Панэтий и другие философы, окружавшие Сципиона Младшего, покорителя Карфагена, в середине II в. до н. э.). Перейдя на римскую почву, учение о равенстве людей от рождения было развито в философских трактатах Цицерона и приобрело особую популярность среди римской знати в первые века империи (I и II вв. н. э.). Проникло оно и в римскую юриспруденцию, где заняло видное место под именем: *ius naturale* (естественное право) в «*Institutiones*» — руководстве по римскому праву, начало составления которого восходит ко II в. н. э. В сочинениях Сенеки, Эпиктета и Авла Геллия мы встречаемся с настойчивой аргументацией в пользу тезиса: «раб—человек, равный по достоинству свободному». Названные публицисты идеализировали рабов и в их возвеличении доходили до утверждения, что из рабского состояния вышло большинство философов. На практике все эти увлечения великосветского общества не имели никаких благоприятных для рабов последствий. Никаких реформ в отношении рабов не было предпринято. Господствующие классы не могли отказаться от самих основ своего социально-экономического строя. Все заявления о равенстве людей от природы, все великодушные манифестации рабовладельцев в пользу рабов остались красивыми фразами, бесплодными размышлениями.

Тот же процесс, те же увлечения и то же признание бессилия провести какие-либо практические реформы пережили и христианские идеологи. Мы видели, с каким энтузиазмом предшественники христиан говорили о равенстве людей, рабов и свободных перед богом, видели, каковы были их попытки идеализировать рабский труд. У христиан вначале имеются симпатии к рабам, слышится призыв к освобождению, но позднее, у евангельских «мытарей», у богатых и зажиточных людей, среди которых распространяется христианство, подобных чувств уже не видно: они сами применяли в быту суровое рабовладельческое право.

Социально-экономический консерватизм христианской церкви ясно обнаруживается уже со второй половины II в. н. э., при встрече с народным движением, руководимым Монтаном. Этот проповедник, бывший жрец фригийской богини Кибелы, требовал передачи имущества бедным. Церковь, не допускавшая равенства имуществ в «царстве божьем на земле», объявила учение Монтана еретическим.

Судьбу монтанизма разделили все религиозно-демократические движения средних веков: Арнольд Брешианский и его сторонники, вальденсы, Джон Болл в восстании Уота Тайлера, чешские табориты, наконец, Томас Мюнцер в крестьянской войне 1525 года. Все эти движения встретили самое суровое осуждение церкви, которая отстаивала интересы богатых. Христианская церковь всегда проявляла свое равнодушие в вопросах социального устройства человечества. По словам К. Маркса, «социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защитить, хотя и с жалкой grimасой, современное угнетение пролетариата»¹².

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. V, стр. 173.