

Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome («Garrett Theological Studies», № 1), Northwestern University Press, 1967

Рецензируемый сборник — результат коллективной работы, весьма успешной, как считает автор предисловия к сборнику Дж. Бекатти, — один из известнейших исследователей Остии. Руководитель этой работы С. Лехли в краткой вводной статье отмечает, что идея, легшая в основу так называемого «Остий-

ского проекта», родилась под воздействием исследований истории раннего христианства, проводившихся в «Garrett Theological Seminary». И хотя непосредственной целью участников проекта было всестороннее изучение мифраизма в Остии, оно все-таки понималось не как самоцель, а как путь к постижению той социальной

и экономической атмосферы Римской империи, в которой развивалось раннее христианство и одним из основных компонентов которой было такое значительное религиозное движение, как мифраизм.

Работы проводились в два этапа. В течение нескольких недель лета 1965 г. группа участников семинара работала в Остии, изучая на месте вещественные памятники мифраизма. Хотя почти все мифраистские находки уже изданы¹, все же было решено провести повторное обследование остийских мифреумов. Это делалось, чтобы участники работы могли проникнуть духом древнего города, собственными глазами увидеть изучаемые памятники. На втором этапе (уже в США) обобщались и осмысливались итоги полевой работы.

С. Лехли отмечает две помехи развитию исследований по истории раннего христианства. Это, во-первых, разрыв между работами исследователей, занимающихся письменными источниками и памятниками материальной культуры (археологов и историков искусства). Во-вторых, это невозможность для одного специалиста охватить все поле исследования. По мнению С. Лехли, оба эти препятствия были в известной мере преодолены в ходе коллективной работы. Историки-участники семинара вошли в мир памятников материальной культуры; в составе рабочей группы были ученые, специализирующиеся в различных областях истории Империй, и контакты в ходе работ позволяли изучать тему «Мифраизм в Остии» всесторонне. Кроме того, можно было прибегать к консультациям специалистов, не входивших в состав непосредственных участников работы.

Основная часть сборника открывается статьей Д. Гро «Остийский мифреум». Автор пытается определить главные черты остийского мифреума как типа здания, основываясь на материалах 14 известных сейчас в Остии сооружений этого рода. Д. Гро отмечает, что мифреум представляет собой прямоугольник длиной обычно от 30 до 40 футов и шириной от 13 до 18 футов. Вход расположен, как правило, в середине стены, противоположной культовой нише (иногда есть и другие входы, помимо главного, но расположение этого — главного — входа стандартно). Дверь из главного помещения мифреума никогда не выходит прямо на улицу. Само главное помещение вытянутое, вдоль длинных стен — поди, пол между ними обычно украшен мозаиками. В глубине располагаются алтарь, бема с несколькими сту-

пеньками, ведущими к ней, алтарная ниша с рельефом, изображающим Мифру-тавроктона.

Автор отмечает единство устройства мифреумов, объясняемое, с его точки зрения, единством мифраистской литургии во всех общинах. Очень интересно, что на основании остийского материала можно говорить, что материал более чем полутора веков (середина II — рубеж III и IV вв. н. э.), когда строились остийские мифреумы, не показывает никакой эволюции в типе сооружения; сравнительно небольшие различия в устройстве объясняются тем только обстоятельством, что при строительстве всех мифреумов использовались ранее существовавшие на их месте сооружения. Во второй части статьи Д. Гро ставит вопрос о назначении отдельных частей мифреума. Интересными представляются его соображения относительно деления внутреннего пространства мифреума поперечной стеной на две части, предназначенные для высших и низших степеней посвященных.

В следующей статье, написанной Д. Шрейбером, сделана попытка показать место мифраизма в социальной и экономической жизни Остии. Прежде всего автор отмечает, что мифреумы разбросаны по всей территории города (лишь в одном месте два мифреума находятся в тесном соседстве). Другой интересный, с его точки зрения, факт: несколько мифреумов расположено в тех частях города, где поблизости нет жилых кварталов. Это свидетельствует об очень значительном влиянии мифраизма на жизнь города. Ни один из других культов, существовавших в Остии, не характеризуется таким именно типом распределения своих святилищ по городу. Отсюда следуют два вывода: 1) мифраистские общины предпочитали оставаться сравнительно небольшими по размерам и при необходимости обычно строили новое святилище, а не расширяли старое; 2) каждое из святилищ имело своих верующих с более или менее компактной территории в непосредственной близости от святилища.

Что же касается святилищ, расположенных в нежилых районах, то, вероятнее всего, они предназначались для людей, работавших, а не живших в этих районах (рабочие доков и складов). На основании имеющихся материалов трудно судить о социальном составе общин почитателей Мифры, но ясно, что в их составе были и рабы, и достаточно богатые граждане города.

Относительно истории распространения мифраизма в Остии автор делает следующие наблюдения: первые мифреумы появились в том районе города, где располагался теменос Великой матери — Атиса — Беллоны. Затем в распространении мифраизма ясно различаются два этапа: 1) конец II и начало III в., когда в очень населенных районах (к северу

¹ См. G. Becatti, Scavi di Ostia II. I Mitrei, Rome, 1954; M. F. Squarapino, I culti orientali ad Ostia, Leiden, 1962; M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, I—II, The Hague, 1956—1960.

от Декуманус Максимус и к западу от театра и Площади корпораций) распространяется мифраизм; 2) большая часть III в. н. э., когда мифраизм распространяется в центральной части города, к югу от Декуманус и в районе к востоку от Площади корпораций.

Ясно, что древнейшие мифреумы не связаны с районами доков и портовыми районами. Анализ характера и распространения мифреумов показывает также, что мифраизм, роль которого во II в. была сравнительно невелика, в III в. получает очень большое значение и включает в свою орбиту также верхние слои городского населения.

Следующая статья написана С. Лехли и называется «Мифраистский дуализм». Автор на примере Остии касается более общих вопросов распространения мифраизма в Римской империи. Он отмечает, что ни в центральном культовом мифе, ни в космологии, ни в теологии, культовой практике, символах мифраизма нет ничего такого, что было бы существенно новым по сравнению с другими культурами и что привлекло бы жителей Империи к почитанию нового божества. Обычные объяснения о том, что этот культ распространили солдаты и торговцы с Востока, чисто формальны и не позволяют понять, почему же это произошло.

Как одну из важнейших черт мифраизма Лехли отмечает его спиритуализацию. В то время как основным моментом культового мифа, отражаемого в рельефах каждого мифреума, было убийство быка, в практическом ритуале оно отсутствовало. Культовая практика, восходящая к первобытным верованиям, в римском мифраизме практически умерла, замененная ее символом. Это тем более важно для понимания мифраизма, что в той же самой Остии почитатели Кибелы продолжали совершать тавроболлии.

В связи с этим Лехли отмечает, что переход от реального жертвоприношения к символическому (происшедший еще до распространения мифраизма в Остии) связан с превращением первоначально сельскохозяйственного культа (входившего в огромную группу культов и умирающей и воскресающей природы) в городской культ, каким мы его знаем в Римской империи. Но в такой форме мифраизм мало чем отличается от многих других восточных культов, и, по всей видимости, разгадка его успеха заключается не в той символике, которая лежит в основе его центрального мифа, а в характере его восприятия массами («символического перевода») и в формах социальной организации мифраистских общин.

Исходя из этого, автор считает, что в различных социальных группах римского общества значение культового мифа воспринималось по-разному. Он полагает возможным выделить три возможных типа восприятия, при которых обществен-

ная психология члена мифраистской общины отождествляла бы участника культового действия с различными участниками мифа. Первая из таких идентификаций — с Мифрой, наиболее типична для солдата, вторая — с быком, убиваемым Мифрой, отвечает психологии раба, третья, в которой переживается судьба не кого-либо из участников культового мифа, а само событие, сам факт победы, имеет более широкие границы, чем две первые, и соответствует психологии римлянина, связанных с морем, в первую очередь кушцов.

Вторая важнейшая черта мифраизма, с точки зрения Лехли, — его дуалистическая концепция. Отмечая многообразие типов дуализма, он считает, что для мифраизма характерен «социальный» дуализм, в котором член общины противопоставляет окружающий мир общине, расчлняя бытие на две противостоящие фракции. В этом отношении мифраизм обнаруживает близкое родство со своим врагом — христианством.

Э. Саундерс и Д. Стьюардсон написали следующую главу, где рассматривается вопрос о мифраистской литургии. Авторы отмечают, что вопрос этот в силу недостатка источников — один из самых темных. По их мнению, в литургии должен был отражаться один из важнейших мифов мифраизма — заключение союза между Мифрой и Солнцем, и они полагают, что изучение воспроизведений этой мифологической сцены позволяет восстановить и литургию. Несколько видоизменяя схему Ф. Кюмона, они считают, что в мифе и соответственно в литургии порядок событий был следующим: 1) убийство быка Мифрой; 2) поклонение солнцу Мифре; 3) инвеститура солнца Мифрой; 4) заключение ими договора дружбы; 5) совместный пир; 6) совместное вознесение на небо в солнечной колеснице. Определяя характер литургии и место в ней членов общины, имеющих различные степени посвящения, авторы особенно подчеркивают мысль о влиянии мифраистской литургии на христианскую евхаристию.

Заканчивается сборник статьей С. Лехли «Христос и Мифра». Автор отмечает сложность и важность этой проблемы. Он считает, что назрела настоятельная необходимость детального исследования ее, объясняемая не только большим прогрессом в изучении мифраизма, но и новым пониманием ранней истории христианства, сложившимся в науке. В своей статье он хочет выделить лишь несколько вопросов этой проблемы.

С. Лехли отмечает четыре возможных формы взаимодействия христианства и мифраизма: 1) прямое влияние мифраизма на христианство; 2) прямое влияние христианства на мифраизм (эта сторона их взаимодействия обычно никогда не учитывалась); 3) общий источник для тех

или иных явлений в мифраизме и христианстве; 4) сходство, объясняемое тем, что и та и другая религиозная система развивались в единой социально-экономической и культурной среде.

Изучая сходные черты, встречающиеся в обеих системах, постоянно необходимо иметь в виду все четыре возможности появления этого сходства.

Кроме того, С. Лехли указывает на четыре момента, наиболее важных, как он полагает, в методологическом отношении для анализа соотношения мифраизма и христианства.

1. Необходимо иметь в виду изменение религиозной системы во времени. Автор подчеркивает, что при неизменности культового мифа и многих других внешних черт системы могут решительно измениться конкретное место системы в мире, ее социальная структура, сами верования.

2. Необходимо учитывать возможность географических вариантов в мифраизме. Мы знаем, что христианство в Нумидии и Александрии имело различный характер, так же, возможно, обстояло дело с мифраизмом.

3. Необходимо проводить четкую грань между бесспорно доказанными и только предполагаемыми контактами двух религий.

4. Определяя параллельность развития и его различия, необходимо, не ограничиваясь внешними сопоставлениями, постоянно иметь в виду влияние окружающей обстановки; необходимо учитывать социально притягательные моменты, психологические мотивы, которые могли определять для человека выбор той или иной религии; необходимо, наконец, прежде всего исследовать не различия в теологическом словаре, но существенные различия в теологических системах, скрывающихся за мифом и этической фразеологией.

Исходя из этих предварительных условий, С. Лехли ставит несколько вопросов, которые, как он отмечает, полностью могут быть решены только при изучении материала всей Римской империи. Здесь же он ограничивается только их постановкой и самым предварительным наброском решения.

Согласно подсчетам С. Лехли, в период расцвета мифраизма в Остии мифраистские общины города должны насчитывать около 1 тыс. человек, что составляет 2% от 50-тысячного остийского населения. Он отмечает, что полученная цифра одного порядка с цифрой, установленной А. Гарнаком² для христиан в Риме III в. н. э. (3%). Вероятно, число христиан и мифраистов в III в. в Римской империи было примерно одинаковым. Именно учитывая

это количественное соотношение, необходимо подходить к решению вопроса о причинах победы христианства над мифраизмом. Апологетическое решение, столь часто проскальзывающее даже в современных работах, не поможет, ибо и христианство и мифраизм действовали в единой социальной, психологической и религиозной обстановке, одним из основных явлений которой было банкротство старых римских религиозных представлений, замещавшихся в душах людей религиозными представлениями, пришедшими с Востока.

Среди явлений, общих христианству и мифраизму, необходимо отметить принципиально новую (по сравнению с обычной античной) трактовку культового здания. Античный храм заменяется домовою церковью и мифреумом. Это изменение выражает в архитектурных формах новое социально-религиозное явление — смену старого типа религиозности новым, в котором решающее место принадлежит не отдельной индивидуальности, а узкому коллективу верующих, объединенных в общину. Характерной особенностью такого рода общины была «тайнственность», «закрытость», проявлявшаяся в трех разных сферах: социальной исключительности, существовании тайной теологии, тайного ритуала. В той или иной степени эти элементы присутствуют во многих религиозных системах (и даже не религиозных) Империи, в том числе и в христианстве и мифраизме.

Но наряду с этими чертами сходства можно отметить и некоторые серьезные различия между двумя религиозными системами. Прежде всего это касается вопроса об обращенной вовне пропаганде этих религиозных учений. С. Лехли отмечает, что основные идеи, с которыми обращался к миру мифраизм, были предельно ясными и отчетливыми. Он обещал простой путь к «возрождению и вечному спасению». В проповеди христианства не было этой простоты, в ней причудливым образом смешались идеи, отвечающие духу времени, и идеи, ему чуждые. Сила христианства в отличие от мифраизма заключалась в теологии, стоявшей за проповедью. Ядром теологии была драма, которая и привлекла массы.

Другое отличие и другой фактор победы христианства заключается, по мнению автора, в его всеобщности. И в этом отношении при известных общих чертах христианства и мифраизма следует отметить и существенные различия. Христианская община имела сильную внешнюю, даже политическую функцию. Критический период, обеспечивший победу христианства над мифраизмом, — это время последних «солдатских императоров», когда христианство, став большой политической силой, сумело выдержать удары императорской власти. Христианство в этой обстановке отвечало общему духу, отказываясь почитать изображения импера-

² A. von H a r n a c k, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II, Lpz, 1924, стр. 805.

торов — мифраизм таких конфликтов с Империей не имел. Христианство отделилось от мифраизма и большой внутренней спаянностью. Для мифраизма путь спасения — это движение вверх, к солнцу, через посредство вхождения в общину верующих. Мифраизм более индивидуалистичен. Христианство более коллективистично: теологически это выражалось в формуле Василия Кесарейского — без любви к братьям нет любви к богу. Именно это способствовало значительно большей сплоченности христианских общин. Наконец, немалую роль сыграло и участие женщин в христианском культе, в то время как в мифраистском они не могли участвовать.

Ценность рецензируемой работы не подлежит сомнению. Подробное, хотя и довольно эскизное по своему характеру, монографическое изучение мифраизма в одном городе интересно и в более широком плане. Авторы смогли увидеть и документально подтвердить ряд явлений ускользавших от прежних исследователей. В этой связи следует отметить изучение распределения мифреумов по городу и все основанные на нем выводы. Очень ценен сам основной методологический подход к исследованию мифраизма — стремление рассматривать его постоянно как один из элементов социальной и культурной структуры общества Римской империи. Сопоставление мифраизма и христианства проведено под новым углом зрения.

Вместе с тем нам хотелось бы сделать и несколько критических замечаний.

Прежде всего, с нашей точки зрения, нельзя ранний мифраизм сводить только к культу умирающей и воскресающей природы. Это, как нам представляется, — позднейшее значение культа. Первоначально же, на самой ранней стадии развития, культ бога Мифры имел совершенно иной характер: Мифра выступал как олицетворение существующего общественного строя, верховный гарант всеобщего порядка, царящего как в мире природы, так и в человеческом обществе, покровитель и освящение идущих от предков рядков. Именно эти идеи — древнейшие и именно ими определяется вся фундаментальная внутренняя структура системы, приобретающая различный внешний характер по мере развития общественных отношений: бог — покровитель общинного строя на ранней стадии, бог — покровитель царской власти в классовом обществе, бог — покровитель воинов в эпоху «военной демократии».

Другое наше замечание касается поднятой С. Лехли проблемы различных типов восприятия центрального культового мифа мифраизма в различной социальной среде и различных, соответственно, типов отождествления верующего с героями мифа. Не отрицая правомерности подобного подхода, мы все-таки склонны думать, что автор чересчур сильно под-

черкнул грани между устанавливаемыми им типами восприятия мифа. Если они и существовали, то позволительно говорить скорее о нюансах, чем о каких-то резко подчеркнутых границах. Поразительное единство типа культового здания, иконографии и т. д. — все это свидетельствует о существовании сильной, централизованной жреческой корпорации, регламентирующей все стороны жизни общин. Невозможно себе представить, чтобы такая корпорация могла допустить столь различное толкование центрального события культового мифа и, соответственно, столь различную трактовку основных концепций религиозной системы. Нельзя же представить себе, чтобы в ортодоксальной христианской церкви того времени в одних общинах таинство евхаристии трактовалось как причащение «телом и кровью Христа», а в других — каким-либо иным образом.

В этом положении С. Лехли наиболее отчетливо виден основной порок его подхода и к мифраизму, и к христианству — смешение понятий религиозной психологии и религиозной идеологии, практически сведение второй к первой. Подчеркнутое внимание к отдельным небольшим общинам, к тому социальному и религиозному опыту, который получает человек в этих микроструктурах религиозной системы, естественно порождает у автора преувеличенное представление о роли религиозной психологии, носителями которой выступают отдельные индивидуальности или небольшие группы их. В то же время он почти абстрагируется от основных вопросов религиозной идеологии как формы общественного сознания, как одной из форм выявления социальной позиции различных общественных групп. Каждая из религиозных общин входила в обширную систему формирующейся церкви, и многое в процессе развития и христианства и мифраизма может быть понято не только при взгляде «изнутри» (как у С. Лехли) — через одну общину на мир, но и при взгляде «снаружи», позволяющем заметить те нити взаимодействий, которые связывали различные общины в единую церковь. Очень многое в различии исторических судеб раннего христианства и мифраизма объясняется тем, что христианство смогло сценентировать не только членов одной общины, но и все общины.

Но именно такого подхода у С. Лехли нет, и поэтому он в поисках ответа на вопрос о причинах победы христианства обращается к области теологии. Здесь, нам кажется, С. Лехли забывает, что собственно теология мало привлекала рядового члена общины. Учитывая социальный состав раннехристианских общин, большая часть членов которых вышла из низов, мы можем думать, что тонкости теологии их не привлекали и что наверняка большая часть их удовлетворялась

набором из нескольких идей, наиболее отвечающих (в силу каких-либо причин) их умонастроениям. Таким образом, это направление поисков С. Лехли не представляется нам плодотворным.

Итак, ряд положений С. Лехли и других участников сборника должны быть оценены критически, но нельзя не отме-

тить при этом, что рецензируемое исследование, во многом новое по своему подходу к проблемам, является заметным событием в историографии мифраизма, в изучении его взаимоотношений с христианством.

Г. А. Кошеленко