ЭПИКУРЕИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В ФИЛОСОФСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

М.М. Шахнович

О популярности эпикурейской доктрины в восточных провинциях в римскую эпоху свидетельствуют тексты Диогена Эноандского, Лукиана и Апулея, Плутарха и Иосифа Флавия, многочисленные эпикурейские эпитафии. Среди эпиграфических свидетельств — надписи, указывающие на существование во II в. н.э. эпикурейской школы в Апамее (Сирия)[1].

Сам Эпикур большую часть жизни провел не в Афинах, а в Малой Азии; учеников он впервые нашел в Колофоне, затем в Митилене, а позже в Лампсаке. Выходцами из Лампсака были известные эпикурейцы Метродор, Полиэн, Леонтей, Фемиста, Колот, Идоменей. Преемник Эпикура Гермарх был из Митилены, а преемник Гермарха Полистрат — из Лампсака. Когда Эпикур обосновался в Афинах, он писал письма многочисленным «друзьям в Азии»; и спустя несколько столетий эпикуреизм там оставался очень популярным. Эпикуреизм исторически был распространен в тех местах, где позже, в первые века своего существования, активно распространялось христианство.

Нам известны имена некоторых эпикурейцев, живших в Малой Азии во II в.: Диогениана упоминает Евсевий, Зенобия — Симпликий, Тимократа — Лукиан. О распространении эпикуреизма в восточном Средиземноморье косвенно свидетельствует то, что многие антиэпикурейские произведения I в. до н.э. — II в. н.э. были написаны именно там. Так, Филон Александрийский, более тридцати раз упоминавший Эпикура и его учение, критиковал теорию познания и этику эпикуреизма. Кстати, в Александрии кружок эпикурейцев был еще во времена первых Птолемеев, и сохранились фрагменты писем Эпикура «друзьям в Египте».

Известным противником эпикуреизма был перипатетик Николай из Дамаска (74–73 г. до н.э.) — придворный историк Ирода Великого. Значительное число последователей Эпикура находилось в Эфесе. В «Послании к Ефесянам» разоблачаются эфесские «безбожники в мире» и «язычники по плоти», живущие «по обычаю мира сего» и «по плотским похотям», «исполняя желания плоти и помыслов» (Ефес. 2: I). Позже Юстин и Ориген продолжили критику учения Эпикура, используя обвинения в эпикуреизме как полемический прием. В Кесарии (Палестина) Ориген написал сочинение «Против Цельса», в котором последний был представлен как последователь Эпикура. Благодаря Евсевию Кесарийскому до нас дошла существенная информация о позднем эпикуреизме.

Жителям города Амастрис в Вифинии было запрещено обращаться к оракулу Аполлона в Дельфах по причине их массового эпикуреизма[2]. Оттуда, из Вифинии, был родом знаменитый врач-эпикуреец Асклепиад (I в. до н.э.), которым восхищался Секст Эмпирик (Adv. math. VII, 90)[3]. Город Тарс, родина апостола Павла, был местом рождения одного из лидеров Среднего Сада — Диогена, составителя «Избранных уроков». Некоторое время в Тарсе было правление реформатора-эпикурейца по имени Лисий. Римским вольноотпущенником из Сирии был эпикуреец Марк Помпилий Андроник[4]. «Великий борзописец» (DL X, 25) Зенон-эпикуреец, ученик Аполлодора по прозвищу «Садовый тиран», был из финикийского Сидона. Родом из сирийского города Гадара был выдающийся последователь Эпикура, один из руководителей Позднего Сада Филодем.

Этические сочинения Филодема свидетельствуют о том, что вопреки традиционному мнению о наличии догматизма в эпикуреизме этическое учение эпикурейцев и их терапевтическая практика развивались; при этом можно найти немало

---

[1] *Rey-Coquais J. — P.* Inscriptions Grecques d'Apamée// Annales archéologiques arabes syriennes. 1973. № 23. P. 39–84.

[2] *Rostovzeff M.* The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1966.

[3] *Scarborough J.* The Drug Lore of Asclepiades of Bithinia // American Institute of Pharmacy. 1975. Vol. 17. P. 43–57.

[4] *Crönert W.* Die Epikureer in Syrien // Jahrbücher der archäologisch Inst. in Wien. 1907. № 10. P. 147–152.

интересных параллелей в эпикуреизме и раннем христианстве[5].

Трактат Филодема «О прямодушии» (PHerc. 1471) представляет собой изложение лекций Зенона Сидонского с комментариями самого Филодема. Главная идея этого трактата заключена в эпикурейском принципе о необходимости врачевания болезней души философией. Как известно, Эпикур сформулировал основное назначение философского учения: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезнь из тела, так и от философии, если она не изгоняет страдание души» (Porph. ad Marc. 31)[6].

Эпикур предложил «тетрафармакон» — четверолекарствие, способное излечить человечество от болезненных фобий и указать путь спасения: «Бог не внушает страха; смерть не внушает опасения; благо легко достижимо; зло легко претерпеваемо» (Philod. Col. IV, 10–14.)[7]. Первые два положения, по Эпикуру, определяют основную психологическую причину возникновения и существования религии — страх: во-первых, перед олимпийскими богами, во-вторых, перед ожидающей всех людей смертью. Это лекарство предлагалось всем желающим для обретения безмятежного состояния *атараксии*.

Филодем развивает воззрения своего учителя и рассуждает о психотерапевтической практике, применяемой в эпикурейских общинах для формирования спокойного состояния духа, или *атараксии*. Подобно тому, как для лечения телесных болезней необходимо подобрать правильное лекарство, необходимо найти правильное воздействие на болезни души. Прямодушие, или откровенность, отсутствие лицемерия — средство лечения моральных пороков.

Своеобразно выраженная приверженность к прямоте, «голой», неприкрытой правде, неограниченной свободе слова была свойственна киникам. Киники присвоили себе право бросать правду в лицо любому, будь то тиран, правитель, император, — «как царю персидскому, так и Архидаму, царю спартанскому» (*Эпиктет*. Беседы, IV, 1, 156). Не случайно Антисфена и Диогена сравнивали с жалящей осой или злой собакой (*Дион Хрис*. VIII, 275; *Диоген Лаэрт*. VI, 19). Для киника его правдивое слово было социальным вызовом, грозило смертью или изгнанием. Иное значение приобрело это понятие в эпикурейской традиции. Прямодушие — средство воспитания, способ совершенствования души.

Филодем писал, что, подобно тому, как опытный врач выбирает лекарство, руководствуясь обнаруженными симптомами заболевания, опытный целитель душ применяет свою методику, руководствуясь особенностями психологии слушателя. Так же как врач, «терапевт» души может преуспеть в лечении, а может потерять больного, так как некоторые «пациенты» не выносят откровенности. В ряде случаев, пишет Филодем, следует скрывать от пациента перспективы его «лечения».

Трактат построен по характерному принципу: Филодем задает вопросы и сам же на них отвечает. Почему люди принимают откровенные речи легче из уст того, кого они почитают умнее себя, или из уст того, кому они подчиняются? Почему женщины легче реагируют на откровенность, чем мужчины? Почему старики более восприимчивы, чем молодые? Филодем указывает, кому, каким образом легче донести эпикурейскую мудрость.

Примерно те же правила по наставлению мудрости мы можем найти в Новом Завете, в посланиях апостола Павла. Например, в Первом послании к Тимофею говорится: «Старца не укоряй, но увещевай как отца; младших как братьев; стариц как матерей; молодых, как сестер...» (5: 1–4). Или в Послании к Галатам: «Наставляемый словом делись всяким добром с наставляющим» (6: 6).

Филодем разделяет тех, кто получает «лечение» или воздействие, и тех, кто осуществляет его (руководителей общины). На основании этого возникло несколько теорий социальной стратификации внутри эпикурейской школы. Так, Н.В. де Витт отделял учеников от младших и старших философов, противопоставляя всем мудреца[8]. Однако эта точка зрения противоречит сказанному Филодемом, который считал, что один мудрец

---

[5] *Glad C.E.* Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian to Psychagogy // Supplements to Novum Testamentum. Vol. LXXXI. Brill; Leiden, 1995.

[6] Epicurea / ed. H. Usener. Stuttgart, 1973. Fr. 221.

[7] *Epicuro*. Opere: A cura di G. Arrighetti. Torino, 1966. Fr. 126.

[8] *De Witt N.* Organization and Procedure in Epicurean Groups // Classical Philology. 1936. Vol. 31. P. 205–211.

всегда найдет, как поддержать другого, и будет радоваться другому, так как даже мудрецы могут испытывать боль (col. 8.7–13) и могут нуждаться в поддержке. В этом отношении эпикурейский мудрец, в отличие от стоического, оказывается на уровне обычного человека.

В трактате «О гневе» Филодем развивает идеи Зенона в учении о воспитании эпикурейского мудреца. Филодем определяет свою позицию в споре перипатетиков и стоиков о природе человеческих эмоций, и прежде всего гнева. Согласно представлению стоиков, все эмоции, включая гнев, являются иррациональными импульсами, которые необходимо полностью подавлять. Перипатетики не считали, что мудрец полностью должен быть лишен переживаний, в том числе и гнева, и не видели необходимости в отказе от эмоций. Эпикурейцы же считали, что гнев болезнен, и поэтому его следует избегать, однако гнев — в природе человека, и полностью избежать его не удается.

В первой части трактата Филодем перечисляет все негативные последствия гнева, используя исторические и литературные примеры. Например, он пишет, что только лев, единственный из всех диких зверей, мог вызвать гнев у Александра Великого (PHerc.182, col. 18. 26–34). Далее он рассуждает о том, насколько гнев вредит занятиям философией, мешая разделять совместное исследование, т.е. препятствуя коллективным занятиям. Во второй части трактата он представляет точку зрения перипатетиков (PHerc.182, col. 31–32) и критикует ее. Он пишет, что нет необходимости утверждать, что не подчинившийся своему начальнику солдат вызывает справедливый гнев, однако следует признать, что всякая страсть есть зло, так как она вызывает боль и приносит вред. Поэтому следует отличать справедливый гнев от гнева пустого, которого прежде всего и следует избегать (PHerc.182, col. 37–38). Любопытно сопоставить с текстом из Послания к Ефесянам: «Гневаясь, не согрешайте... Всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас; но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга...» (Еф. 4: 26).

Филодем задает вопрос: если мудрецу нанесен значительный вред, будет ли он глубоко уязвлен, будет ли он гневаться, и пожелает ли он наказать того, кто нанес ему вред? И сам отвечает: мудрец максимально отдалится от этого человека, но не будет выведен из равновесия (возбужден) этим обстоятельством, точно так же как сильная физическая боль не возбуждает его. Естественно, что мудрец не будет мечтать об отмщении или наказании обидчика как о чем-то приятном: такая оценка справедливого наказания свойственна жестокому человеку, а мудрец не может быть жестоким, так как жестокость — наихудшее наказание для самого себя (PHerc.182, col. 41–42). Филодем развивает идею Эпикура о том, что мудрец не может испытывать сильный гнев, а может иметь лишь «легкий» гнев, в то время как боги не испытывают гнева вообще (KD, 1).

Многие церковные авторы еще в древности пытались сделать приемлемыми для христиан учения греческих языческих философов. Речь, однако, не шла об Эпикуре[9]. Христианские апологеты по преимуществу исходили из отношения к греческой философии, выраженного апостолом Павлом: «Эллины ищут мудрости» (1Кор. 1: 22), но «немудрое Божие премудрее человека» (1Кор. 1: 25). Особенно ополчился на нее Татиан, утверждая, что философы «каркают наподобие воронов». По его мнению, наиболее глуп Демокрит, а вся его философия происходит от демонов (Adv. graec. 17). Теофил, отмечая «бесполезный и безобразный образ мысли философов», относил к безбожникам Сократа и Платона, так как их учения не опирались на истинную веру. Однако более всех доставалось Эпикуру.

Еще во II в. Юстин поместил имя Эпикура в один ряд с Сарданапалом (Apol. II, VII, XV). Позже, в 393 г., Иероним использовал имя афинского философа как бранное слово. Обличая Иовиниана, он назвал его «современным Эпикуром, развратничающим в своих садах», «провозглашающим: мы следуем пороку, а не добродетели, Эпикуру, а не Христу» (Contra Jovin. II, 36). В разврате, пьянстве, кровосмешении и мужеложестве обвиняли Эпикура Теофил (Ad Autolic. III, 6), Климент (Strom. II, 23), Амвросий (De offic. ministr. 1, 13), Епифаний (Panarion 3, 29), Филастрий (De haer. 106), Августин (Epist.18, 14; Contra Acad. III, 18, 41; Serm. q. 150, 5, 8). Отцы Церкви в своей критике использовали аргументы, которые были выдвинуты более

[9] См.: *Корсунский И.* Судьбы идеи о боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции. Харьков, 1890; *Пфлейдерер О.* Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1911; *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб, 1996.

ранними противниками эпикуреизма, вульгарно истолковавшими его этику.

Некоторые, однако, отличали воззрения самого Эпикура от его мнимых последователей, отмечая позитивные стороны его образа жизни. Так, Иероним писал о скромности самого Эпикура в еде и питье (Contra Jovin. II, 11). Григорий Назианзин указывал на умеренность Эпикура, а его учение о благе рассматривал отнюдь не как призыв к безнравственному поведению (Poem. Mor. X, 787). Амвросий Медиоланский, называя «эпикурейцами» скверных монахов, противопоставлял им Эпикура: «Сам Эпикур... заявлял, что ни пьянство, ни пирушки, ни женские ласки, ничто подобное не сделает жизнь прекрасней; это сделает лишь спокойная беседа» (Ep. ist. 63).

Все христианские писатели от Афинагора до Августина критиковали эпикурейское учение о происхождении мира в результате спонтанного столкновения атомов, поддерживая точку зрения стоиков о Божественном разуме, который создал Вселенную и управляет ею[10]. В сочинении «Осмеяние языческих философов» Гермия учение о беспредельности миров называлось черным обманом, мраком невежества, нескончаемым заблуждением (Irrisio, 10). Гермий издевался над эпикурейским учением о множественности миров, говоря: «Запасшись нужным продовольствием на несколько дней, нимало не медля, начинаю странствовать по мирам Эпикура» (Irrisio, 10).

Общий негативный тон по отношению к эпикуреизму, присущий как апологетам[11], так и собственно отцам Церкви, тем не менее не должен заслонять различий в особенностях его критики. Главные ее объекты — неприятие Эпикуром иммортализма и провиденциализма, в то время как эпикурейское учение о богах, представление о благочестии, отношение к традиционному культу интерпретировались неоднозначно. Так, христианские писатели использовали Эпикура в критике языческих суеверий. Например, Ориген, критикуя оракулов, ссылался на аргументы перипатетиков и эпикурейцев. Разоблачение Эпикуром оракулов вызывало похвалу Евсевия (Praepar. evang. IV, 2, 13). Лактанций, критикуя греческие и римские обряды, даже цитировал Лукреция (NR I, 931; II, 14; V, 5; VI, 1197 — Div. inst. I, 16, 3; I, 21, 45; II, 3, 10–11).

Тертуллиан выступал против эпикурейского учения о смертности души, опираясь на основополагающий для христианства принцип, согласно которому земная жизнь человека — лишь подготовка к будущему существованию. В сочинении «О душе» он критиковал два аргумента Лукреция в защиту представления о гибели души вместе с телом (De anima 53, 43): довод о постепенной потере чувствительности при параличе (NR III, 526–547) и довод о том, что смерть похожа на сон, при котором невозможны ощущения, так как душа, состоящая из атомов, распадается вместе с телом (NR IV, 907–915). Однако Тертуллиан использовал аргументы Лукреция в том же сочинении для доказательства частичной телесности души (NR I, 305 — De anima 5); для утверждения, что изменения зрительных образов в процессе движения глаз возникают ошибочные мнения (NR IV, 438–442 — De anima 17).

Особой критике подвергалось учение Эпикура о богах. Но мнение о нем было различным. Тертуллиан высмеивал эпикурейские представления о богах как блаженных бездельниках (Adv. Valent. VII, 4; Adv. nations II, 2, 8), а Ориген (De orat. 31, 3) и Августин (Epistol. 118, 25) обличали их антропоморфизм. Однако еще Филон не причислял Эпикура к «отрицателям бога», считая его лишь борцом против провидения. Если Татиан указывал вслед за Посидонием на то, что Эпикур боялся открыто отказаться от богов, поэтому лгал, отправляя необходимые обряды (Adv. graec. 27), и на словах признавал богов, то Лактанций защищал Эпикура от обвинения в обмане, заявляя, что тот писал, руководствуясь своим образом мыслей, чтобы оставить потомству памятник о своих мнениях (De ira III). Таким образом, Лактанций показал глубокое понимание роли учения о богах и представления о благочестии в эпикуреизме.

Позиция Климента Александрийского по отношению к эллинской культуре была значительно мягче, чем точка зрения ранних апологетов[12].

---

[10] *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classic Tradition. Oxford, 1966; *Colish M.L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages. Vol. I–II. Leiden, 1985.

[11] См.: *Сергиевский А.* Отношение апологетов восточной церкви II века к языческой философии // Вера и разум. 1886. № 12. С. 584–590; № 14. С. 85–87; № 15. С. 115 и сл.

[12] См., напр.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.

Но это не касалось Эпикура. Климент говорил об Эпикуре и как о безбожнике (Strom. I, II) и как о критике идеи Божия промысла[13]. Он считал, что апостол Павел имел в виду Эпикура, когда говорил: «Смотрите [братья], чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 11: 8). Философии же следует остерегаться не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая ее за то, что она отвергает Божественный промысл и обожествляет наслаждение, и всякой другой, если «она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о Творце» (Strom. I, XI, 50).

Ориген позволял своим ученикам читать труды философов и поэтов, кроме «тех атеистов, которые независимо от общего мнения людей, отрицают существование Бога и провидения»[14]. Ориген говорил, что Эпикур признает богов, но, в отличие от истинного Бога, они изменчивы и состоят из атомов (Contra Cels. IV, 14). В другом месте он писал, что эпикурейцы считают суеверием представление о провидении и о том, что Бог превыше всего (Contra Cels. V, 3). Для Оригена понятие «эпикуреец» было синонимом неверующего. Он писал: «... если бы кто назвал эпикурейцем... человека, отказывающегося верить в явление святого духа в виде голубя, то это название соответствовало бы тому, что оно должно обозначать» (Contra Cels. I, 43, 358)[15].

Разоблачение Маркиона, Валентина и Василида сопровождалось в сочинениях отцов Церкви ссылками на Эпикура, в учении которого они видели источники критикуемых ересей (Tertul. Adv. Marc. V, 19, 7; II, 16, 2–3). Тертуллиан (Adv. Valent. IV, 14) и Ириней (Adv. haer. III, 14, 31) считали, что основополагающие воззрения валентиан о природе мироздания были почерпнуты из эпикурейского учения о пустоте и атомах[16]. Ириней сообщал, что учение валентиан целиком построено на демокрито-эпикурейских истолкованиях: «Это учение на самом деле старо и бесполезно, так как оно составлено из старых учений, отзывающих невежеством и безбожием... Учение же о теле и пустоте они заимствовали у Демокрита и Эпикура и приспособили к себе...» (Ириней. Adv. haer. II, 14, 2–3)[17]. Тертуллиан полагал, что восьмой из высших эонов у валентиан похож на «безмятежного и глупого бога Эпикура» (Adv. Valent. IV, 7), а Ириней отмечал, что валентиане восприняли Бога, выдуманного Эпикуром, который не делает ничего ни для себя, ни для других (Adv. haer. III, 24, 2).

Оригинальна точка зрения Минуция Феликса, который писал, что греческие философы давно пришли к монотеизму, к почитанию единого Бога-творца. Так, Эпикур, «ставивший выше всего» единую природу, в компании с Демокритом и Аристотелем оказался среди тех, кто «были уже тогда христианами», так как, по мнению Минуция Феликса, они под различными именами указывали на единого Бога (Octav. XIX)[18].

Особым образом складывалось отношение к эпикуреизму африканских апологетов Арнобия и Лактанция. Арнобий, известный ритор, по свидетельству Иеронима, желая изложить епископу накануне крещения свое христианское исповедание веры, написал трактат «Семь книг рассуждений против язычников», в котором выдвинул теорию «условного» бессмертия телесной души как дара свыше, зависящего от поведения человека в земной жизни и приобщения к христианству.

Сочинения Арнобия демонстрируют его глубокое знание Лукреция, Сенеки, Цицерона. Полемизируя с Лукрецием, Арнобий заимствовал у него не только слова и выражения, но «также и идеи»[19]. «Похвала Христу» у Арнобия по стилю — явная реминисценция «Похвалы Эпикуру» у Лукреция[20]. Существует мнение, что до своего обращения Ар-

[13] См.: Творения учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892.

[14] *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Cambridge, 1956. P. 84.

[15] Демокрит: Тексты, переводы, исследования. Л., 1970. С. 360.

[16] См. там же. С. 572–573.

[17] *Ириней Лионский.* Пять книг против ересей. М., 1868.

[18] См.: Сочинения древних христианских апологетов / с введен. и примеч. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 223–271.

[19] См.: *Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 74.

[20] *Repisardo E.* L'epicurismo nei primi scrittori Latini cretiani // Antquitas. 1947–1948. № 2–3. P. 45–52; *Schmid W.* Christus als Naturphilosoph bei Arnobius // Erkenntnis und Verantwortung. Festschr. Th. Litt., 1960. S. 264–284.

нобий был последователем Эпикура[21], доктрину которого он воспринял через Лукреция, бывшего очень популярным у африканских риторов еще во II в. (а затем и позже, в IV и V вв., — у грамматиков Нония Марцелла и Присциана)[22]. Причем в отличие от римских эпикурейцев, интересовавшихся этикой Эпикура, Арнобий, как и его ученик Лактанций, обращали внимание прежде всего на физику Эпикура.

Ученик Арнобия Лактанций был прекрасно знаком с философией религии Эпикура, которая была одним из важнейших объектов его критики. Лактанций выступал против отрицания Эпикуром Божественного промысла, критиковал его за то, что он отнял у провидения «управление вселенною» (Div. instr. II, 8). Однако причину критики провиденциализма Эпикуром Лактанций объяснял очень сочувственно: «Эпикур заметил, что добрые люди обыкновенно бывают несчастнее всех, что они терпят поношения, бедность, изгнание, а злодеи преуспевают и торжествуют, что смерть похищает всех людей без разбора, несмотря на возраст и нравы, с благочестивейшими людьми всегда обращаются хуже всех, а пренебрегающие богами не имеют наказаний. Подобные рассуждения о несправедливости удостоверили его, что нет Провидения» (Div. instr. III, 17). Лактанций соглашался с Цицероном в том, что, отвергнув провидение, Эпикур вслед за Диагором и Феодором должен был отринуть и Бога, однако он признавал богов для того, чтобы в мире было превосходное, блаженное существо (Div. inst. IX). Почти теми же словами «христианский Цицерон» Лактанций писал: «Эпикур учением о невмешательстве бога совершенно ниспровергает религию и наполняет тем самым мир неустройством и беспорядком» (De ira IV)[23].

Лактанций приводил подробную аргументацию Эпикура о возможности преодоления страха смерти (Div. inst. III, 17) и замечал, что тот ошибался, считая описание грядущих после смерти казней и наград поэтической выдумкой. Смеясь над тем, как Лукреций прославлял Эпикура, христианский писатель саркастически шутил: «...поэт раздавил мышь, желая украсить ее как льва» (Div. inst. III,17). Однако этика Эпикура не могла не вызвать у Лактанция восхищения и одновременно сожаления по поводу ее ограниченности[24]. Речь идет о знаменитой сентенции: «Даже под пыткой мудрец счастлив» (Diog. Laert. 118; Cic. Tuscul. II, 7, 17; Sen. Epist. 66, 18); мудрец счастлив даже внутри фаларийского быка (из раскаленного железа). Лактанций с горечью восклицал: какое же возмездие получит он за свою добродетель? Только славу, но и она бывает бесполезна. Нет выгоды от добродетели на земле, если не поднять глаза к небу.

Физика Эпикура, особенно учение об атомах, казались Лактанцию сумасбродством (Div. inst. III, 17; X), а «отрицание следов божественного разума и мудрости в природе — безумием». «Безумным» неоднократно называл Эпикура и Августин: «Эпикуреизм трактуется им в той упрощенной форме, в которой он имел хождение в широких кругах языческой интеллигенции»[25].

Августин писал, что «безумны помышления» о бездействии Бога вне мира, о бесконечном времени и бесчисленных мирах (De civ. dei XI, 5), цитировал Новый Завет, призывая опасаться эпикурейцев, которые отказывают Богу в сотворении мира (De civ. dei VIII, 7). Августин, опиравшийся на концепцию предопределения стоиков и развивший ее, естественно, негодовал против эпикурейцев, отрицавших Божественный промысл. Особенно досталось этике эпикурейцев, устроивших в душах людей «козлиные стойла» (Adv. acad. III, 18). Августин не отделял гедонизм киренаиков от учения о наслаждении Эпикура, полагая, что для него удовольствие плоти — «критерий добродетели». Гнев Августина вызвало и отношение Эпикура к смерти как полному концу жизни. В позднем, написанном в 428–429 гг., экзегетическом сочинении «Изложение псалмов» Августин называл Эпикура «говорящим бред», «болтающим пустые речи», так как он утверждал, что «после смерти ничего не будет». Августин с удовольствием дважды пов-

---

[21] *Klussman E.* Arnobius und Lucrez, oder ein Durchgang durch den Epikuraismus zum Christentum // Philologus. 1897. № XXVI. S. 362–366.

[22] *Hagendahl H.* Latin Fathers and the Classics. Göteborg, 1958. Vol. I. P. 87–88.

[23] Творения Лактанция / пер. Е. Карнеева. СПб., 1848.

[24] Некоторые исследователи считают, что для Лактанция источником по вопросам эпикурейской этики были не труды эпикурейцев, а сочинения Цицерона (см.: *Ogilvie K.M.* The Library of Lactantius. Oxford, 1978. P. 84–87); другие полагают, что «De finibus» Цицерона не был широко известен отцам Церкви (*Hagendahl H.* Op. cit. Vol. I. P. 76–79).

[25] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 199.

торял, что «даже философы» называли Эпикура «свиньей», да еще «валяющейся в плотской грязи», из-за того, что он почитал «высшим благом наслаждения тела» (Enarrat. psalmi 73, 25). Именно через Августина перешло в европейскую культурную традицию отношение к атеистам как к «свиньям из стада Эпикура»[26]. Негативное мнение отцов Церкви о философии Эпикура, о его критике провиденциализма, иррационализма и иммортализма в сочетании с гедонистической этикой определило на века отношение к ней в европейской мысли.

Эпикуреизм традиционно считается античной философской школой, проповедовавшей радикальное неверие. Однако сопоставление терминологии, проблематики, способа обращения к пастве в виде посланий и многое другое делает эпикуреизм и христианство весьма близкими. Неслучайно существует даже точка зрения, что все это было заимствовано из эпикуреизма апостолом Павлом, который первоначально был эпикурейцем[27].

Эпикуреизм и христианство представляли собой род духовного лекарства, потому что пытались «лишить смерть ее жала. Оба говорили о краткости жизни и предупреждали о суетности богатства, силы, славы»[28]. Кажется, что у первых христиан и эпикурейцев, действительно, было много общего: отрицание дивиации, критика фатализма и астрологии, отсутствие страха перед смертью, уход от политической жизни, особое отношение к членам своей общины. Эпикуреизм, по мнению некоторых исследователей, служил в античном мире подготовкой христианства, помогая преодолеть разрыв между греческим интеллектуализмом и религиозным образом жизни, и выдвинул то, что можно назвать «религией гуманности», а в своих этических заповедях «христианство есть превращенный, обожествленный эпикуреизм»[29]. Пытаясь сблизить эпикуреизм с христианством, эти исследователи даже утверждали, что у обоих учений были общие основные догматы, например, положение о признании тела вместилищем души.

В Посланиях апостола Павла подчеркнуто значение догмата о воскресении мертвых и загробном воздаянии для христиан: «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?» (1Кор. 15: 29–30). Но у Эпикура можно прочитать совершенно противоположное: «...еще хуже тот, кто говорит, что “хорошо не родиться, а, родившись, как можно скорее пройти врата Аида”. Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно твердо решено» (Эпикур III, 126–127). Тертуллиан писал, что в отличие от эпикурейцев у христиан есть надежда на воскресение мертвых: «Такое верование... гораздо утешительнее эпикурова, потому, что оградит тебя от уничтожения»[30].

Н. де Витт пытался подменить один из источников евангельского нравоучения стоицизм эпикурейской этикой и полностью отрицал влияние этики стоиков на христианскую мораль. «Поверхностны и иллюзорны сходства, приписываемые стоицизму и христианству», — писал он[31]. Намек на связь эпикуреизма с христианством он видел в обращении Метродора, прославившего мудреца, достигшего атараксии, к своему ученику Менестрату (Sent. Vatic. X): «Помни, что, будучи смертным по природе и получив ограниченное время [жизни], ты вошел, благодаря размышлениям о природе, до бесконечности и вечности и узрел “то, что есть и что будет, и то, что минуло”».

Эти слова с характерной цитатой из «Илиады» (I, 70) упоминал Климент Александрийский (Strom. V, 38). Де Витт даже связывал традицию празднования дней рождения Эпикура со следующими знаменитыми словами из Нового Завета: «...Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб... и сказал: “придиите, едите, сие есть тело мое, за вас ломимое; сие творите в мое воспоминание”» (1Кор. 11: 24–25). Американский исследователь полагал, что в восточных провинциях Римской империи так широко был распространен эпикуреизм, так высока

[26] Любопытно, что в «Триумфе святого Августина» в палаццо Диаманти в Ферраре представлены Сократ, Аристотель, Платон и Сенека справа от Августина, а ниже — в центре среди наказываемых грешников — Эпикур рядом с Сарданапалом (*Marle R., van.* The Development of the Italian School of Painting. T. VII. P. 240. Hague, 1923.)

[27] *De Witt N.W.* St. Paul and Epicurus. Minneapolis, 1954.

[28] *De Witt N.W.* Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, 1954. P. 88.

[29] *Panichas G.A.* Epicurus. N. Y., 1967. P. 136; *Simpson A.D.* Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1941. Vol. LXXII. P. 372–380.

[30] *Тертуллиан.* Творения. Ч. I. СПб., 1847. С. 198.

[31] *De Witt N.W.* Epicurus and his Philosophy. P. 337.

была ценность эпикурейской этики в разных слоях общества, «что у Павла не было другой альтернативы, как принять и освятить ее новой духовной санкцией»[32].

В призыве Эпикура к умеренности как пути достижения атараксии Де Витт и его сторонники видели зародыш христианского аскетизма. Известно, однако, что философ не связывал ограничения в питании с практикой поста, а исходил из того, что эти ограничения необходимы для здоровья: «Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни...» (Эпикур III, 131). И еще: «Я ликую от радости телесной, питаясь хлебом с водой, и плюю на дорогие удовольствия — не за них самих, но за неприятные последствия их» (Эпикур. Отрывки, 37). Диоген Лаэрций цитировал письмо Эпикура: «Пришли мне горшочек сыра... чтобы можно было пороскошествовать, когда захочется» — и слова Диокла о жизни эпикурейцев в Саду: «Кружки некрепкого вина было им вполне довольно, обычно же они пили воду» (Diog. Laert. X, II).

Де Витт считал, что слова из «Послания к Филиппийцам» (4: 11–12): «...я научился быть довольным тем, что у меня есть. Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии...» — навеяны эпикурейским отношением к жизни. Это скорее стоическая идея, тем более что выше в этом послании Павла содержатся гневные слова о «врагах креста Христова»: «Их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном» (Фил. 3: 18–19). Именно здесь речь идет об эпикурейцах, традиционно обвиняемых в этих пороках.

Действительно, между эпикуреизмом и христианством можно проследить аналогии. Они вызваны общими тенденциями, свойственными периоду духовных исканий на рубеже тысячелетий. Еще Д. Штраус, отмечая связь христианства с античной традицией, указывал, что идея милосердия, представление о том, что делать добро приятнее, чем зло, есть и в эпикуреизме, и в христианстве[33].

Так же, как и христианство, эпикуреизм искал путь спасения. Идея благочестия и близости мудрых к Богу (богам), мотивы избавления от страданий значимы и для эпикуреизма, и для христианства[34].

Некоторые черты формального сходства между философией Эпикура и христианством объясняются тем, что в них, в каждом по-своему, отразились крушение традиционного мировоззрения и тенденция к индивидуальным эвдемонистическим исканиям. И в эпикурейской этике, и в христианском нравоучении проявился характерный интерес к отдельной личности и поискам личного счастья, свойственный эпохе эллинизма, но они были оппонентами.

В Новом Завете отразился существовавший в позднеантичную эпоху стереотип общественного сознания: в вопросе о теодицее эпикурейцы — главные оппоненты христиан, а стоики — их союзники[35]. В «Деяниях апостолов» рассказывается, что Павел пришел в Афины, где когда-то учил Эпикур, и «некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним» (17: 18). В своей речи в ареопаге Павел цитировал греческого поэта-стоика Арата (Деян. 17: 28), подчеркивая, что людям не следует думать, что божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. Критика идолопоклонства сопровождалась рассказом о воскресении из мертвых. Выслушав Павла, эпикурейцы назвали его «суесловом» (Деян. 17: 18) и, «услышавши о воскресении мертвых», «насмехались» (Деян. 17: 31).

Стоицизм был ближе христианству. Он получил значительно большее распространение, чем эпикуреизм, который, утверждая, что смерть есть полное исчезновение, не находил широкой поддержки и не мог противостоять распространенным мистериальным культам и сотериологическим учениям.

© Шахнович М.М., 2010

---

[32] Ibid. P. V.

[33] *Strauss D.F.* Das Leben Jesus für das deutsche Volk. Leipzig, 1864. S. 184.

[34] Об отношении эпикурейцев и христиан см.: *Meeks W.A.* The First Urban Christians. New Haven, 1983. P. 83–84; *Malherbe A.-J.* Self-Definition among Epicurean and Cynics // Jewish and Christian Self-Definition / ed. E. Meyer & E.P. Sanders. Vol. 3. L., 1982. P. 46–59.

[35] *Neyrey J.H.* «Acts 17», Epicureans and Theodicy: A Study of Stereotipes // Greeks, Romans & Christians / essays in Honour of A.-J. Malherle. Minneapolis, 1990. P. 118–134.