

**Санкт-Петербургский государственный университет  
Исторический факультет  
Кафедра истории древней Греции и Рима  
Центр антиковедения**

# **МНЕМОН**

**Исследования и публикации по истории  
античного мира  
Под редакцией профессора Э.Д. Фролова**

**Выпуск 5**

**Санкт-Петербург  
2006**

## 4. Христианство в античном мире



А.Д. Пантелеев

### Религиозная терпимость и нетерпимость в Риме во II-III вв.\*

Для крупных городов античной эпохи – Рима, Александрии, Антиохии – характерно то же смешение культур, рас и религий, что и для современности. После походов Александра Великого и расширения границ греческого мира на смену классическим полисам приходят государства Птолемея в Египте, Селевкидов в Сирии, Антигонидов в Македонии, а затем – Римская республика и империя. Если в полисе был, как правило, однородный этнический состав граждан, поклонявшихся одним и тем же богам, то в эпоху эллинизма ситуация изменяется: возникают гигантские для античного мира города – Александрия Египетская (около 400.000 жителей), Антиохия (около 150.000), Рим (более 650.000)<sup>1</sup>, в которых бок о бок живут представители различных народов и вероисповеданий. С середины III в. до н.э. начинается формирование идеологии средиземноморской общности, которая позволит им всем относительно мирно сосуществовать, но этот процесс не был моментальным.

Естественно, что представители различных культур, волей обстоятельств оказавшиеся в одном городе, далеко не всегда относились с терпимостью и пониманием к обычаям своих соседей и сограждан. Можно вспомнить издевательства греков по поводу зооморфных египетских божеств, преследование римлянами мистерий Диониса в 186 г. до н.э. или многочисленные столкновения с иудеями в Антиохии или Александрии. Но кроме споров между

---

\* Данная статья написана в рамках работы, поддержанной грантом Правительства Санкт-Петербурга (PD06-3.14-230).

<sup>1</sup> Данные о населении античных городов приводятся по: Chandler T., Fox G. 3000 years of urban growth. New York, 1974.

разнородными этническими и религиозными группами существовал и еще один источник социальной напряженности – конфликты между «своими», внутри определенной общности<sup>2</sup>. Так, в Египте случались столкновения между жителями соседних деревень, которые происходили из-за неприязни к «чужим» богам. В герметическом трактате «Асклепий» говорится: «То, что почитается одними, не получает никакого культа у других, что часто вызывает войны между городами Египта» (Ascl., 37). Еще одно подтверждение этого можно найти в риторическом упражнении «Πρὸς Ἰπτόμαχον»<sup>3</sup>. Там изображается, как римский наместник убеждает египтян, что они не должны спорить о богах или считать, что один бог отличается от другого. В Риме, несмотря на большое распространение новых культов, регулярно разрушались храмы восточных божеств, изгонялись астрологи («халдеи» или «математики»), маги и иудеи<sup>4</sup>, на рубеже 180-170-х гг. до н.э. возник спор о найденных книгах, приписываемых Нуме Помпилию<sup>5</sup>. Можно снова вспомнить иудеев: в Риме насчитывалось как минимум одиннадцать синагог, и там, в отличие от Александрии, не было единого центрального органа управления<sup>6</sup>. Естественно, что в такой ситуации могли возникать столкновения, как, например, при Клавдии (Suet. Claud., 25)<sup>7</sup>. Тщательное исследование подобных столкновений позволит глубже вникнуть в особенности религиозной жизни Римской империи и на принципы организации и взаимодействие между религиозными сообществами.

<sup>2</sup> Сразу же надо оговориться, что между язычниками такие конфликты возникали намного реже, чем между язычниками и иудеями или христианами, претендовавшими на исключительность своих религий.

<sup>3</sup> Cramer J.A. *Anecdota Graeca e cod. MSS. Bibl. Reg. Parisiensis. Vol. I.* Oxford, 1839. P. 165 f.; A. Bohler. *Sophistae anonymi protrepticis fragmenta.* Diss. Strassburg, 1903.

<sup>4</sup> Nock A. D. *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford, 1933. P. 74.

<sup>5</sup> Forbes C.A. *Books for Burning // ТАРА.* Vol. 67. 1936. P. 118.

<sup>6</sup> Левинская И.А. *Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры.* СПб., 2000. С. 307.

<sup>7</sup> То, что между различными группами иудеев могли возникать трения, показывают события и в Иудее I в. н.э., и в диаспоре. Например, Филон Александрийский резко выступает против тех, кто решил, что понимание скрытой от непосвященных сути Закона освобождает их от соблюдения его требований.

В настоящее время уже хорошо исследован вопрос о структуре раннехристианских общин и соотношении их с другими объединениями античного мира. Это, с одной стороны, языческие  $\xi\rho\alpha\upsilon\omicron\iota$ ,  $\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\omicron\iota$  и *collegia*, а с другой – иудейские синагоги<sup>8</sup>. Мы оставим в стороне вопросы организации и структуры церквей и обратимся к систематизации имеющейся у нас информации о различных группах христиан в Риме во II-III вв. и анализе взаимоотношений между «правоверными» христианами и «еретиками». Выбор именно Рима обусловлен несколькими причинами. Во-первых, римская кафедра уже в это время пользовалась большим авторитетом, и происходившие там события имели большое значение для всего Средиземноморья (см., напр., Eus. HE, IV, 23). Во-вторых, в Риме, столице и крупнейшем городе империи, как в зеркале, отражались процессы, характерные практически для всех общин. Именно там выступают или туда стремятся проповедники новых идей. Наконец, наши источники – сочинения Юстина, Иринейя, Тертуллиана, Ипполита, Евсевия, Епифания – предоставляют достаточно информации о происшедшем в Вечном городе.

Прежде всего, надо отметить, что в Риме II в. можно было найти, пожалуй, представителей почти всего спектра христианских учений. Прежде всего, это католическая церковь; обычно она изображается как самая монолитная и многочисленная группировка. Кроме нее, там можно было обнаружить последователей Маркиона (Eus. HE, IV, 14 et al.) и отколовшуюся от них секту, возглавляемую Апеллесом (Eus. HE, V, 13), валентиниан (Iren. Adv. Haer., III, 4; Eus. HE, V, 20), карпократиан (Iren. Adv. Haer., I, 25), монархиан – последователей как Феодота (Eus. HE, V, 28), так и Праксея (Tert. Adv. Prax., 1), монтанистов, которые в начале III в. делятся на две различные группы (Eus. HE, V, 3; Tert. Adv.

<sup>8</sup> Judge E.A. *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*. London, 1960; Wilken R.L. *Collegia, Philosophical Schools and Theology // The Catacombs and the Colosseum: the Roman Empire and the Setting of Primitive Christianity*, 1971. P. 268-291; Barton S.C., Horsley G. H. R. *A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches // JAC*. 1981. P. 7-41; Meeks W. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, 1983; Ascough R.S. *Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity // JECS*. Vol. 5. 1997. P. 223-241.

Ргах., 1)<sup>9</sup>, кварталдециман, празднующих Пасху 14 нисана (Eus. HE, V, 24), иудеохристиан, настаивающих на исполнении иудейского Закона (Just. Dial., 47) и учеников гностика Кердона (Epirh. Haer., 41).

Часть этих общностей была составлена по географическому или национальному принципу – так, очевидно, что иудеохристиане были тесно связаны с Палестиной, а кварталдецимане и монтанисты – с малоазийскими церквями<sup>10</sup>. С другой стороны, для некоторых групп принципиальное значение имели другие факторы, например, уровень образованности или приверженность к той или иной философской школе. Так, последователи Феодота занимались философией Аристотеля и Феофраста и почитали Галена (Eus. HE, V, 28), а валентиниане в большей степени тяготели к платонизму (Iren. Adv. Haer. I, 1-7; Tert. De praescr., 7 et al.). Менее образованные люди склонялись ко взглядам модалистов (Праксея): «Эти простецы, чтобы не сказать невежды и глупцы, которые всегда составляют большую часть верующих... “Мы придерживаемся монархии”, – говорят они, и настолько громко и так умело выговаривают это [греческое – А.П.] слово по-латыни, что можно подумать, что они понимают монархию настолько же хорошо, насколько провозглашают» (Tert. Adv. Praex., 3). Таким образом, принадлежность к той или иной группе могла быть обусловлена не только личной приверженностью тем или иным взглядам, но и иными – географическими, социальными, образовательными – факторами. Кроме того, П. Лямпе особо выделяет «топографический» фактор – место жительства христианина в Риме, принадлежность его к одному из районов города – и стремится показать, что все они коррелируют друг с другом, но назвать эту попытку полностью удачной мы не можем<sup>11</sup>. Как же строились

<sup>9</sup> Часть монтанистов попала под влияние идей монархиан-модалистов, высказываемых неким Эсхином (Ps.-Tert., Adv. haer., 7 sqq.; Hipp. Ref., V, 19; Jer. Epist. Ad Marc. XLI), а часть придерживалась учения о Логосе (Ps.-Tert., Adv. haer., 7).

<sup>10</sup> Как отмечает П. Лямпе, такая связь отдельных групп римских христиан с тем или иным регионом может иметь параллели как с языческой, так и иудейской практикой: в первом случае выходы из определенного региона совместно селились и управляли отеческие культы, как, например, кушцы из Тира (подробнее см.: La Piana G. Foreign Groups in Rome During the First Century of the Empire // HTR. Vol. 20. 1927. P. 258 ff.); во втором можно вспомнить синагоги триполитанцев или родосцев (Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries. Minneapolis, 2003. P. 383).

<sup>11</sup> Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 383.

взаимоотношения между всеми этими группами во II-III вв.? Насколько терпимо приверженцы того или иного течения относились к тем, кто исповедовал другие взгляды? Наконец, что вызывало размежевание между различными течениями или, наоборот, обеспечивало их сосуществование?

Целый ряд течений практически бесконфликтно существовал вместе с католической церковью вплоть до конца II в. Прежде всего, это кварталодецимане, праздновавшие Пасху по восточному образцу 14 нисана. Это было основным различием<sup>12</sup>, и долгое время оно воспринималось обеими сторонами как существенный, но не принципиально важный вопрос. Ириней Лионский пишет: «Блаженный Поликарп был при Аникете в Риме; кое в чем они слегка не ладили, но тут же заключали мир, об этом же главном вопросе и спорить не хотели; ни Аникет не мог убедить Поликарпа оставить то, что всегда соблюдали Иоанн... и остальные апостолы, ни Поликарп Аникета, говорившего, что он обязан соблюдать обычай своих предшественников. Тем не менее, они пребывали в общении друг с другом» (HE, V, 24). Только при папе Викторе (189-199 гг.) ситуация обострилась: он собирался разом отлучить все малоазийские и сопредельные церкви и огульно клеймил их еретиками. Однако это нашло понимание далеко не у всех епископов, и многие уговаривали его подумать о мире с ближними, а некоторые писали Виктору даже резкие послания, как, например, Ириней Лионский (Eus. *Ibid.*)<sup>13</sup>. Если разногласия с кварталодециманами носили, в общем, непринципиальный характер, то этого нельзя сказать о других группах христиан, столь же мирно сосуществовавших с церковью до определенного момента. Это две гностические школы – последователи Валентина и Карпократа – и монтанисты. Рассмотрим ситуацию с ними подробнее.

Валентин прибыл в Рим где-то в конце 130-х гг. и оставался там до начала 160-х гг. (Iren. *Adv. haer.*, III, 4, 3). Скорее всего, еще не порвав с церковью, он создает кружок учеников, которым преподает эзотерическое истолкование христианства – «истинное знание»<sup>14</sup>. Ни Валентин, ни его последователи не считали себя кем-

<sup>12</sup> Кроме этого, разногласия касались соблюдения поста (Eus. HE, V, 24).

<sup>13</sup> Впрочем, Виктор довел дело до конца, и уже в III в. они считались еретиками. См.: Ps.-Tert. *Adv. Haer.*, 8, 1; Hipp. *Haer.*, VIII, 18.

<sup>14</sup> Подробнее о Валентине и его деятельности см.: Афонасин Е.В. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002; Пантелеев А.Д. В поисках «исторического Валентина» // АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Выпуск 4. СПб., 2003. С. 163-186.

то чуждым по отношению к кафолической церкви, наоборот, они учили о ее необходимости для несовершенных, «душевных» людей – психиков, которым, в отличие от «духовных» – пневматиков – не доступны высшие тайны. Валентиниане стремились сохранить единство с римской общиной, и это заметно в трудах как самих гностиков, так и церковных полемистов. Хорошим примером этого может служить письмо Птолемея к Флоре, сохраненное Епифанием (Нагг., 32, 3-8). Отвечая на вопрос недавно примкнувшей к гностикам Флоры о характере Ветхого Завета, Птолемей ссылается не на гностические сочинения, а на авторитетные для всей общины тексты – евангелия и Послания Павла (33, 3, 5; 33, 4, 4 et al.), пользуется общехристианской терминологией, указывает на «слова нашего Спасителя» (33, 3, 8; 33, 7, 9).

Почему Валентин не был изгнан? Возможно, что сам Валентин не был валентинианином: его учение было намного ближе к церкви, чем системы его последователей<sup>15</sup>. Кроме того, валентиниане могли демонстрировать лояльность по отношению к общине, оставляя «высшее знание» для своих отдельных собраний<sup>16</sup>.

Показательна история пресвитера Флорина, долгое время исполнявшего свои обязанности при Викторе. Против него выступил Иринеи Лионский (Eus. HE, V, 15; 20; Iren. Fragm. sug., 28). Он призывал римского епископа изгнать еретика и запретить его сочинения, которые уже достигли Галлии. В итоге Виктор лишил Флорина священства. Интересна необычная терпимость папы Виктора: ведь мы только что видели, как жестко он пытался решить менее значимый вопрос. Иринеи намекал на то, что епископ попросту не знает, что делается в его окружении: «Может быть, вам неизвестны книги тех людей, что доходили даже до нас...» (Fragm. sug., 28). В принципе, ничего невозможного в этом нет, ведь валентиниане в церкви не учили ничему, что не соответствовало бы духу предания, и Флорин мог проповедовать свои взгляды частным порядком, скорее всего, за пределами городских стен<sup>17</sup>. Но большего внимания заслуживает, как нам кажется, то обстоятельство, что Флорин занимал достаточно высокое положение: «Ты блистал

<sup>15</sup> Не раз предпринимались попытки воссоздания «изначального» учения Валентина: Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus* // VC. Vol. 1. 1947. P. 43-73; Marksches C. *Valentinus Gnosticus?* Tübingen, 1992.

<sup>16</sup> Thomassen E. *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome* // HTR. Vol. 97. 2004. P. 245-246.

<sup>17</sup> Lampe P. *From Paul to Valentinus*. P. 390.

при дворе и старался отличиться», – пишет Иринея (Eus. HE, V, 20), и это могло иметь большое значение для римской общины в то время.

Похоже, что не только Виктор, но и другие римские христиане колебались в оценке валентиниан. Во II в. против Валентина и его последователей было направлено несколько работ малоазийских авторов (с ними полемизировали Мильтиад, Прокл и Гегесипп), но лишь однажды они упоминаются в сочинении римского писателя. Против них выступает Юстин Философ в «Диалоге с Трифоном», который был написан около 155-160 гг.; валентиниане перечисляются там наряду с другими еретиками – василидианами, сатурнилианами и маркианами (Μαρκιανοί) (35)<sup>18</sup>. Но, судя по всему, это раннее выступление не имело успеха: точка зрения Юстина, не занимавшего никакого положения в церковной иерархии, осталось мнением частного лица, и ситуация оставалась неизменной до появления монументального сочинения Иринея (180-е гг.). Таким образом, учение Валентина не вызывало протеста в Риме. Добавим к этому и то, что количество работ, направленных против валентиниан, в разы меньше сочинений, полемизирующих с последователями Маркиона или монтанистами. Наконец, Иринея сообщает, что еще в его время валентиниане открыто обращаются к православным: «Эти люди говорят к толпе ради тех, кто принадлежат к Церкви... и своими речами увлекают более простых и обольщают их, поддельваясь под наш образ речи, дабы их чаще слушали» (Adv. haer., III, 15, 2). Для окончательного разрыва с ними потребовалось вмешательство пользующегося большим авторитетом лионского епископа<sup>19</sup>.

Итак, не только валентиниане стремились сохранить единство с римской общиной, но и она не спешила порвать с «обладателями высшего знания». У нас есть указание на одну из причин этого разрыва – резкое выступление Иринея против Флорина, но вряд ли оно сыграло основную роль. Тертуллиан сообщает, что не церковь порвала с Валентином, а Валентин с церковью: «Валентин ожидал, что станет епископом... Однако,

<sup>18</sup> Отметим, что ни в I, ни во II Апологии Юстин не упоминает валентиниан как еретиков, хотя и говорит там о Симоне, Менад্রে (I, 26; 56; II, 15) и Маркионе (I, 26; 58).

<sup>19</sup> Точно также и Поликарп Смирнский во время своего визита в Рим «многих обратил от названных еретиков (Валентина и Маркиона) к церкви» (Iren. Adv. haer., III, 3, 4).



после того, как ему предпочли исповедника, он оскорбился и покинул истинную Церковь» (Adv. Val., 4). Однако, мы видели, что валентиниане стремились сохранять мир с церковью до последней возможности, и не они уходили, а их изгоняли. Это свидетельство Тертуллиана ставилось под сомнение еще В. Буссе, а в наше время Г. Людемманн и П. Лямпе показали, что Тертуллиан едва ли обладал информацией о происходившем в Риме в то время, поскольку он приводит несколько версий изгнания или отпадения Валентина<sup>20</sup>.

Схожим образом обстояли дела и с последователями Карпократата. Карпократ, судя по всему, был современником Валентина. Нам известно, что его ученица Марцеллина пришла в Рим при папе Аникете (154-166 гг.) и привлекла к себе многих последователей (Iren. Adv. haer., I, 25, 6). Ириной пишет о них: «Они посланы сатаной для поругания божественного имени церкви, чтобы люди, слушая их речи и воображая, что и все мы таковы, как они, отвращали свой слух от проповеди истины, или, видя их дела, хулили нас всех, тогда как мы не имеем общения с ними ни в учении, ни в нравах, ни в ежедневном обращении... Они злоупотребляют именем Христа для прикрытия своей злобы» (I, 25, 3). Похоже, что карпократиане, как и валентиниане, не спешили отделиться от церкви и многие не выделяли их в особую группу. Снова Ириной оказывается первым, кто проводит четкую границу между ними и кафолической церковью (во всяком случае, именно на него ссылается Евсевий – HE, IV, 7).

Наконец, такая же ситуация сложилась и со сторонниками «нового пророчества», монтанистами. Церковь не сразу определила свое отношение к монтанизму. Его приверженцы опирались на традиции первых поколений, и поэтому казались «почти своими», у монтанистов не было своей теологии и они отличались от церковных христиан лишь более строгим образом жизни и особой иерархией. Лионские мученики хлопотали за них перед Элевтерием, с

---

<sup>20</sup> Ludemann G. Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom // ZNW. Bd. 70. 1979. S. 86-114. Вообще, вопрос об источниках информации Тертуллиана о Валентине и его учениках обсуждается уже давно: еще А. Гарнак сомневался в том, что он читал что-то, помимо сочинения Ирины. Во всяком случае, некоторые заявления Тертуллиана, например, что Валентин был соучеником Маркиона, показывают, что он не всегда понимал, о чем пишет.

сочувствием встретив аскетическую направленность нового течения. Римский папа даже был готов признать пророчество Монтана и встать на его сторону. Тертуллиан сообщает, что так и произошло, но Праксей, прибывший в Рим около 190 г. из Азии, открыл глаза папе (уже Виктору), и решение было изменено (Tert. Adv. Prax., 1). Мы снова сталкиваемся с ситуацией, когда вмешательство внешней силы приводит к нарушению существующего в Риме шаткого равновесия.

Впрочем, такое терпимое отношение встречали далеко не все течения. Для разрыва с некоторыми из них не требовалось никаких усилий со стороны церкви, наоборот, инициатива исходила от них самих. Самый известный пример такого рода – Маркион и его последователи. Маркион, судовладелец из Синопа (Tert. Adv. Marc., I, 18), появляется в Риме в конце 130-х гг. при папе Гигине. Он сделал большой денежный взнос в пользу общины и, по свидетельству Епифания, на этом основании добивался «предстоятельства» в общине (Haer., 42, 1). Летом 144 г. Маркион собрал римских пресвитеров и учителей и предложил им для обсуждения два отрывка из Евангелия от Луки: «При сем сказал им притчу: никто не приставляет заплат к ветхой одежде, отодрав от новой одежды; а иначе и новую раздерет, и к старой не подойдет заплата от новой. И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут» (Лк. 5:36 слл.) и «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый» (6:43). В интерпретации Маркиона это означало невозможность примирения Ветхого и Нового Заветов, необходимость признания двух богов – Высшего, Благого, от которого пришел Христос, и низшего, только лишь правосудного ветхозаветного бога. Было необходимо реформировать христианство, искаженное уже апостолами. Естественно, пресвитеры отвергли взгляды Маркиона, и он, оставляя церковь, якобы воскликнул: «Я расколю церковь вашу и внесу в нее раскол навек» (Eriph. Haer., 42, 2). Инициатива диспута принадлежит безусловно Маркиону, но кто окончательно зафиксировал разрыв, не вполне ясно. По Тертуллиану, именно «пресвитеры и учителя» изгнали еретика (Praescr., 30). В самом деле, они не могли опровергнуть своего оппонента, и им не оставалось ничего, кроме как изгнать его. По замечанию П. Лямпе, Маркион спровоцировал пресвитеров своим энтузиазмом; если бы его поведение было не столь вызы-

вающим, то он мог бы сохранять общение с римской церковью, уча у себя дома или за пределами города<sup>21</sup>.

Еще один пример такого разрыва – Кердон и его ученики, появившиеся в Риме около 130 г. Он, как и Маркион, учил о двух богах – Боге Благом и боге правосудном, демиурге (*Iren. Adv. haer.*, I, 27, 1). Иринея сообщает, что «Кердон... часто приходя в церковь и исповедуясь, так и кончил, то уча тайно, то опять исповедуясь, то обличаемый в своем худом учении, и наконец оставил собрание благочестивых» (III, 4, 3). Кердона несколько раз уличали в том, что он учит неправославно, снова принимали в общину, однако он снова начинал проповедовать свое учение, еще оставаясь в церкви.

Особняком стоят иудеохристиане: Юстин говорит о том, что в Риме были те, кто утверждал, что из верующих никто не спасется, кроме соблюдающих Закон Моисея. С другой стороны, существовали и те, кто «боялся иметь общение в беседе или в пище с такими людьми (иудеохристианами)» (*Dial.* 47). Скорее всего, эта группа самоизолировалась для соблюдения полной чистоты<sup>22</sup>.

Таким образом, на время Виктора приходится «кристаллизация» римской ортодоксии. Иногда под влиянием извне, иногда по собственной инициативе, он отказался от общения с целыми группами христиан. Они становятся *αἱρετικοί*, их избегают и против них пишут сочинения. В связи с этим нам хотелось бы обратиться к двум вопросам: что из себя представляла римская «ортодоксия» при отсутствии явно сформулированного символа веры? Затем, какова была реакция «еретиков» на отрешение? Пытались ли они как-то восстановить отношения с общиной, вели ли они ответную полемику или никак не реагировали на происходившее?

Отметим одну интересную особенность: наиболее конфликтные ситуации возникают вокруг общин с собственной иерархией, «перекрывавшей» церковную, – квартодециман, иудеохристиан и монтанистов<sup>23</sup>. Как нам кажется, именно здесь кроется причина такого обострения отношений между ними. Естественно, что каждая из

<sup>21</sup> Lampe P. *From Paul to Valentinus*. P. 393.

<sup>22</sup> Lampe P. *From Paul to Valentinus*. P. 394.

<sup>23</sup> Одной из основных причин неприятия монтанизма стало их отношение к иерархии. Считалось, что члены общины были способны самостоятельно, при водительстве Святого Духа, совершать таинства. У них существовали свои священники, но им отводилась не самая видная роль: во главе монтанистов, по свидетельству Иеронима, стоял патриарх Пепузы, следующую ступень занимали так называемые «кеноны», и лишь затем шли епископы.

группировок объявляла верным свое учение, а все остальные становились «еретиками». Единственным основанием для победы в споре, где каждый настаивал на богоданной истине своего учения и прибегал к авторитету откровения, было доказательство своего более высокого статуса, в то время – близости к Христу и апостольскому кругу. Принадлежность к апостольской традиции оказывается решающим аргументом в спорах, к нему зачастую прибегают обе стороны (на авторитет отдельных апостолов опирались и иудеохристиане, и гностики, и монтанисты)<sup>24</sup>. Именно на основании значения этого «апостольского преемства» Фредерик Виссе считал возможным определить ортодоксию ранней церкви как «ортократию», «власть правильных людей»<sup>25</sup>. Ересь в то время была не столько учением, которое расходилось с общепринятой доктриной, сколько учением, которое распространялось либо неправомочным лидером, либо тем, кто считался человеком недостойным. Так же верно и обратное: чему бы не учил тот, кто был освящен соответствующим статусом, это было по определению ортодоксально.

Ортодоксия начиналась как ортократия. Утверждение истинности учения зависело от того, кто учил; этим можно объяснить множество псевдоэпиграфических сочинений в то время. Не существовало стандарта, с помощью которого можно судить об истинности учения на основании его содержания; правильность зависела от репутации автора. Полемика на уровне учения была невозможна, так что опровержение сосредотачивалось на авторе. Впрочем, это происходило не только в силу необходимости, но и потому, что сами участники диалога с удовольствием переходили на личности<sup>26</sup>. Те взгляды, которые приписывались оппонентам, были не объективным изложением, но только частью атаки *ad hominem*. Авторы дискредитировались перечислением каких-то деталей из их сочинений, которые большинство христиан сочли бы явно чуждыми «правиль-

<sup>24</sup> Валентин называл себя учеником некоего Февды (Clem. Alex. Strom., VII, 17), иудеохристиане ссылались на Петра, а Василид утверждал, что слушал Главка, переводчика ап. Петра (Clem. Alex. Strom., VII, 106).

<sup>25</sup> Wisse F. *The Use of Early Christian Literature as Evidence for inner diversity and conflict* // Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity / Ed. by Hedrick C.H. & Hodgson R.J. NY, 1986, pp. 177-190.

<sup>26</sup> Так, например, о Маркионе мы узнаем, что он был отлучен от синопской церкви за растление христианской девицы, а Апеллес впал в собственную ересь из-за Филумены, которая, в свою очередь, «сделалась ужасной блудницей» (Tert. Praescr. haer., 30).

ной» вере и гротескными; подлинное же место этих деталей в мысли автора очень часто остается темным. Для большинства верующих основным критерием истинности являлось признание или непризнание какого-то положения главой их общины. Он заслуживал доверия, так как был облечен соответствующей властью, в начале которой стояли апостолы и Христос. На этом «преемстве» настаивали и церковные христиане, и «еретики», причем последние иногда подкрепляли свои притязания еще и ссылками на видения и недавние пророчества.

Различные группы по-разному реагировали на конфликт с римской общиной. Кто-то пытался продолжать мирное сосуществование, как, например, валентиниане; кто-то этого, скорее всего, вовсе не заметил, как иудеохристиане, а кто-то вступил в полемику с римской церковью. Эти споры носили в первую очередь характер устных диспутов. Часто они фиксировались, и по христианским общинам ходили их записи. У нас есть немало свидетельств о дискуссиях между церковными христианами и еретиками.

Больше всего упоминаний о них содержится в «Церковной истории» Евсевия. Приведем некоторые из них: «Пишет он (Родон) и о том, какие беседы вел с Апеллесом: “Старец Апеллес общался с нами и мы часто уличали его в нелепостях. Поэтому он стал говорить, что вообще не надо исследовать Писание: пусть каждый остается при своей вере. Самыми темными в его учении были его размышления о Боге... он признавал единое начало... когда я ему говорил: “Откуда у тебя доказательства?”, он говорил, что пророчества сами изобличают себя и что в них нет ни слова правды: они между собой не согласны, лживы и противоречат одно другому, а что есть одно начало, он, по его словам, этого не знает, а только его влечет к этой мысли... он не понимает, как это есть единый нерожденный Бог, но верует в Него. Я засмеялся, и укорил его, что он, называя себя учителем, не знает, как доказать то, чему учит”» (V, 13); «(Аполлинарий Иерапольский пишет): “Недавно я был в Галатии, в Анкире, и застал местную Церковь почти оглошшую от этих новых, как они говорят, пророчеств, вернее, как будет показано, лжепророчеств. Я по возможности, с помощью Божией, много дней рассуждал в Церкви об этих людях и о предложенных мне вопросах. Церковь ликовала и укреплялась в истине – противники в это время были отброшены; враги опечалились. Местные пресвитеры просили меня... оставить им записи моих возражений врагам истины. Мы этого не сделали, но пообещали”» (V, 16, 4).

Велась и литературная борьба. До недавнего времени история споров и разногласий внутри христианства строилась, в основном, на данных церковных авторов – полемистов и историков. Теперь, благодаря новым находкам, у нас появилась возможность взглянуть на эту борьбу глазами не только Церкви, но и противоположной стороны. К сожалению, у нас нет памятников, относящихся непосредственно к Риму, но среди гностических писаний из библиотеки Наг-Хаммади есть несколько, которые выделяются в отдельную группу «полемических сочинений». Это «Апокалипсис Петра» (VII,3), «Свидетельство истины» (IX,3), «Истолкование знания» (XI,1) и «Второй трактат великого Сифа» (VII,2). В первую очередь мы обратимся к «Апокалипсису Петра» и «Свидетельству истины»<sup>27</sup>.

Прежде всего, ни в одном из них полемика не является основной целью произведения; более того, в отличие от церковных авторов, нам до сих пор не известен ни один специально полемический гностический трактат<sup>28</sup>. В «Апокалипсисе» она – лишь фон для изложения учения, предостережение возможных отступников от «истинного учения». Главная цель сочинения – вернуть отпавших. В «Свидетельстве истины» полемические фрагменты делятся на две группы: первая – полемика против абстрактных «фарисеев и книжников», действующих под воздействием архонтов, вторая – спор с конкретными учениями, известными нам по другим источникам: валентиниане, симониане и пр. (56-58). Функции полемики, помимо помощи в обретении истины «тем, кто может слышать не ушами тела, а ушами ума», определить трудно; некоторые ученые считают ее позднейшим включением в текст. Poleмика в этих сочинениях плохо соотносится с современной им церковной критикой гностических учений. В каче-

---

<sup>27</sup> Такое внимание к ним объясняется тем, что именно там мы имеем наиболее развернутую картину отношения авторов к другим группам и течениям внутри христианства: во «Втором трактате великого Сифа» этому вопросу уделено всего несколько строк, а «Истолкование знания» посвящено принципам организации общины «истинных христиан». Переводы этих трактатов на русский язык выполнены А.Л. Хосроевым: Апокалипсис Петра // Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства. М., 1997. С. 312-340; Свидетельство истины // Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. СПб., 1991. С. 223-232.

<sup>28</sup> Предположение А.Л. Хосроева о существовании в каждой секте своей ересиологической литературы, как нам кажется, не вполне отвечает действительности (Александрийское христианство. С. 178-179).

стве основных аргументов в ходе спора использовалось следующее: происхождение «истинного учения» непосредственно от Христа, Сына благого Бога, очевидная истинность своего учения и происхождение всех ересей, лжеучений и заблуждений от злобного демиурга – владыки этого мира и его сил. Роль обращения к Писанию не столь велика, как это изображают церковные писатели: в обоих трактатах оно привлекается только для иллюстрации того или иного положения.

И, наконец, эти сочинения не предназначались широкому кругу читателей. «Апокалипсис Петра» обращается к членам секты и тем, кто некогда были ими. Человеку постороннему, непосвященному, не всегда понятно, о чем идет речь. Этот трактат, безусловно, писался к случаю: читатели должны были быть в курсе событий, а сочинение, в отличие от творений церковных полемистов, не предполагало обращения за пределами ограниченного круга лиц.

Подводя итог, можно отметить, что в церкви того времени происходит процесс смены типов элиты – на смену элите интеллектуальной приходит элита «правлящая», административная<sup>29</sup>, и римская церковь не исключение. Если в середине II в. самыми яркими фигурами римского христианства являются учителя Юстин, Валентин или Маркион, то позже на первом плане оказываются епископы. Эта смена элит могла привести к конфликтам вроде того, что развернулся вокруг Оригена в Александрии, но римские епископы оставили достаточно большое пространство для деятельности интеллектуалов, и одним из основных ее направлений стала борьба с альтернативными учениями. Что же происходило в других общинах? Если в середине II в., даже, может быть, раньше, чем в церкви, лидирующие позиции там заняли интеллектуалы, то на этом их развитие застопорилось, а некоторые общины сделали даже шаг назад – к модели организации еще I в. с ее харизматическими лидерами. Принципиальный скачок в организации «ересей» происходит лишь в III в., с появлением манихейства.



---

<sup>29</sup> Подробнее о смене элит см.: Довженко Ю.С. История античного христианства в свете смены ведущих типов христианской элиты // Античный мир. Проблемы истории и культуры. Сборник научных статей к 65-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. СПб., 1998. С. 256-376.