

Санкт-Петербургский Государственный Университет

На правах рукописи

Пантелеев Алексей Дмитриевич

**Христианство в Римской империи во II–III вв.
(к проблеме взаимоотношений новых религиозных
течений и традиционного общества и государства).**

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история
(История древнего Рима)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук
профессор А.Б. Егоров

Санкт-Петербург

2004

Содержание

Введение.....	4
Обзор источников.....	6
Обзор научной литературы.....	16
Глава I Христианство и Рим от Тиберия до Северов.....	27
1. От Тиберия до Клавдия.....	28
2. Гонение при Нероне.....	32
3. Домициан и раннее христианство.....	42
4. Время Траяна: христианские источники и письмо Плиния Младшего (X, 96–97). Рескрипт Траяна.....	52
5. Рескрипт Адриана.....	67
6. Антонин Пий и христиане. Мученичество Поликарпа.....	73
7. Марк Аврелий: эдикт, senatusconsultum, гонения.....	87
8. «Перемирие» при Коммодe.....	98
9. Христиане в правление Септимия Севера.....	105
10. Династия Северов и христиане: Каракалла, Гелиогабал, Александр Север.....	110
Глава II Отношение христиан к римскому государству.....	122
1. Новозаветное учение о государстве.....	124
2. Политические теории I-II вв.: языческое и иудейское окружение христианства.....	135
3. Отцы апостольские и апологеты.....	149
4. Христиане и римская армия.....	184

Глава III «Избранный род» и «силы и архонты»: гностики и земная власть	206
1. Духовная и земная власть в гностических теориях	208
2. Гностик в мире: «Странник я на этой земле и пришелец среди вас»	216
3. Гностик в государстве: «Поколение, не имеющее царей над собой»	227
4. Гностик и Рим: «Знаю, что вы их не гоните и не убиваете, по крайней мере за их учение».....	237
Заключение	246
Библиография.....	254
Список сокращений	266

Введение

История раннего христианства – одна из самых быстроразвивающихся областей современного антиковедения. Ее бурное развитие на протяжении последнего столетия вызвано как появлением новых источников – турфанских манихейских текстов, рукописей Мертвого моря и гностической библиотеки из Наг-Хаммади, так и возникновением новых подходов к уже имеющимся материалам. Одной из основных проблем, стоящих перед исследователем, является вопрос о взаимоотношениях между новой религией и традиционалистским римским государством.

С момента выхода из палестинского ареала на мировую арену перед христианством возникает необходимость каким-то образом определить себя. Особенно важным это становится после угасания надежд на скорое второе пришествие Христа и конец света. С одной стороны, решению этой задачи способствовали институционализация христианских общин и становление епископальной церкви. С другой, христианским общинам было необходимо каким-то образом определить свое отношение ко внешнему миру, в первую очередь – к государству, в котором они находились. Именно эта проблема находится в центре нашего внимания.

Этот процесс не был односторонним. Христианская религия с момента своего возникновения находилась в поле зрения римских властей. В первые десятилетия римские магистраты считали ее одним из направлений иудаизма и как-то особо его не выделяли; Тертуллиан говорит, что в это время христианство существовало *«sub umbraculo licitae Iudaeorum religionis»* – «под сению дозволенной иудейской религии» (Apol., 21). Многие римляне неодобрительно относились к иудаизму, но это была древняя религия древнего народа, и уже поэтому он имел право на существование. Начиная с Нерона, римские власти научились отличать христиан от иудеев; таким образом, христиане в глазах римлян утратили статус «дозволенной религии» и перешли в разряд приверженцев нелегального культа. В I-II вв. появляется

несколько законов, которые закрепляют за христианством этот статус, но не предписывают специального розыска верующих.

Христианство не было единым течением, оно состояло из массы различных групп и в ходе их борьбы и взаимодействия одни из них объединились во Вселенскую Церковь и стали «ортодоксами», а другие оказались вне ее и стали еретиками, «гетеродоксами». Тем не менее задачи, которые решали все христианские общины на протяжении I-III вв., были общими, и обмен мнениями и полемика очень сильно влияла на происходящие в них процессы. В изучении истории раннего христианства особое место занимает гностицизм. Впервые в отечественной историографии мы обратимся к такому сюжету, как отношение гностиков к понятию власти вообще и государству в частности и постараемся проследить, в чем политические взгляды гностиков оказали влияние на христианскую мысль.

Мы ограничиваем наше исследование 235 г. – концом правления Александра Севера. Начавшийся после этого период «военной анархии», который продлился до воцарения Диоклетиана, характеризуется особыми чертами как в истории Рима, так и Церкви: усилением центробежных тенденций в империи, появлением «солдатских императоров», началом общегосударственных гонений на христиан, началом установления твердой христианской догматики с одной стороны, а с другой – появлением первых догматических споров, которые предвосхищают теологические дискуссии времен Вселенских Соборов. Со стороны язычества начинают раздаваться голоса, призывающие христиан вписаться в существующую религиозную ситуацию Рима. Действие всех этих факторов означает, по сути, уже начало новой эпохи в истории обоих институтов.

Структура работы подсказана самой темой исследования. Первая глава посвящена обзору взаимоотношений Римской империи и Церкви от времени Юлиев-Клавдиев до Северов. Особое внимание в ней уделяется анализу положения новой религии в римском правовом поле: на основании каких законов преследовались первые христиане, какой судебной процедуре они

подлежали и изменялись ли правовые реалии на протяжении этого периода. Во II главе предметом исследования станет формирование христианской политической теории и факторов, которые оказали влияние на ее становление. Наконец, III глава посвящена рассмотрению гностических взглядов на природу власти и государство. В каждой главе материал организован в несколько параграфов в соответствии с логикой изложения, за которыми следует небольшое заключение. Кроме заключений, в которых суммируются положения отдельных глав, в диссертации есть и общее заключение, где повторяются главные выводы и подводятся итоги работы.

Ниже мы перечислим основные источники, кратко их охарактеризовав; более подробный разбор отдельных мест будет дан в соответствующих местах работы.

Обзор источников

Наши источники, в зависимости от происхождения, можно разделить на три группы: собственно христианские, иудейские и языческие. Христианские сочинения, в свою очередь, также можно подразделить на несколько групп. Прежде всего, это новозаветные тексты – четыре евангелия, Деяния Апостолов, апостольские послания и Откровение Иоанна. Вокруг датировки и авторства этих сочинений ведется оживленная полемика. Если до XIX в. практически не ставилось под сомнение то, что все эти тексты созданы в I в. н.э. апостолами и их учениками, то исследования ученых Тюбингенской школы (В. Баур, О. Пфлейдерер, А. Гильгенфельд и др.) заложили основу исторической критики новозаветного корпуса. В результате диапазон датировки растянулся от 50-х гг. I в. до едва ли не начала III в. н.э. В настоящее время принята датировка, близкая к традиционной – почти все сочинения были созданы в последней трети I в. Формирование канона Нового Завета началось во II в. и к IV в. было практически завершено.

К новозаветным текстам примыкают сочинения авторов, которых принято называть апостольскими отцами (или мужами). К писаниям мужей

апостольских относится, прежде всего, анонимное «Учение двенадцати апостолов», которое часто называют, по первому слову греческого текста, «Дидахе». Это первый свод христианского учения, автор которого соединил тексты разного происхождения. Время его составления – конец I - начало II вв. Большой авторитет имело I Послание Климента Римского, обращенное к коринфянам. Оно написано в середине 90-х гг. I в. в связи с раздорами, возникшими в коринфской общине. Так называемое II Послание Климента, по общему мнению, этому автору не принадлежит. Это – первая известная нам христианская проповедь, составленная около 150 г.

Особый интерес представляют Послания Игнатия Богоносца, епископа Антиохии († ок. 110 г.). По пути из Антиохии в Рим, где он должен был предстать перед судом, Игнатий написал семь Посланий, обращенных к различным христианским общинам и Поликарпу Смирнскому. Впоследствии (ок. 380 г.) к этим подлинным сочинениям было добавлено еще 5 подложных. Следующий автор этого периода – Поликарп Смирнский († 155/156 г.). До нас дошло его Послание к Филиппийцам. Достаточно широкое распространение получило в современной науке мнение о том, что это Послание – результат объединения двух писем Поликарпа этой общине. Первое можно датировать 110-ми гг., второе было написано спустя двадцать лет. Рассказ о мученической кончине Поликарпа стал основоположником особого жанра христианской литературы – «мученичеств».

Так называемое Послание Варнавы, спутника и ученика ап. Павла, на самом деле ему не принадлежит. По своему жанру это скорее не послание, а богословский трактат, написанный неизвестным автором в 20-е – 30-е гг. II в. С именем другого современника Павла – Гермы – иногда связывали дошедшее до нас сочинение «Пастырь». Но эта книга, относящаяся к апокалиптической литературе, была написана лишь около 140-х гг.

Особую важность для нас представляют сочинения христианских авторов третьего поколения – апологетов и ересиологов. Первая апология – защита христианского учения и образа жизни – была, по свидетельству

Евсевия Кесарийского, написана Кодратом и подана императору Адриану в 20-х гг. II в. Автор «Церковной истории» сохранил небольшой фрагмент ее. К тому же императору обратился и Аристид. О нем долгое время было известно лишь из сочинений Евсевия и Иеронима, но в 1889 г. английский ученый Р. Гаррис открыл сирийский перевод этой апологии, выполненный ок. VII в. При подготовке издания другой английский исследователь агиографии, А. Робинзон, заметил необычайное сходство апологии с речью сановника Нахора из повести о Варлааме и Иоасафе. Оказалось, что составитель повести воспользовался апологией Аристида, немного ее сократив, и долгое время считавшееся утраченным произведение было в числе наиболее распространенных и читаемых в средние века.

Пожалуй, самый знаменитый апологет II в. – Иустин Философ. Из восьми сочинений, которые ему относит Евсевий, Иустину принадлежат всего три: две апологии и «Диалог с Трифоном иудеем». У Евсевия сохранились сведения об Аполлинарии, епископе Иераполя, который обратился с речью в защиту христианства к Марку Аврелию. Ему же принадлежали и другие апологетические сочинения – «К эллинам», «Об истине». Последнее упоминание о его сочинениях мы находим у Фотия; до нашего времени ничего, кроме названий, не сохранилось. Точно такая же ситуация с Мильтиадом – автором сочинения в двух книгах против эллинов и апологии, адресованной Марку Аврелию и Люцию Веру. Мелитон Сардийский († 190 г.) является автором апологии, адресованной тому же Марку; Евсевий сохранил два фрагмента из нее. Приписываемая ему апология, которая сохранилась в сирийском переводе, вероятно, относится к правлению Каракаллы. К Марку Аврелию обратился Афинагор Афинянин с «Прошением за христиан». Феофил Антиохийский написал «Три книги к Автолику» (ок. 180 г.). Второй половиной II в. датируется анонимное «Послание к Диогнету». В это же время некий Гермий пишет «Осмеяние языческих философов». На рубеже II и III веков пишет виднейший раннехристианский латинский автор – Тертуллиан. Наконец, самая

значительная христианская апология – «Против Цельса» – создается Оригеном в III в.

Наряду с апологетическим, видное место в христианской литературе II в. занимало антиеретическое направление. Евсевий – наш основной источник по жизни Церкви этого времени – сообщает массу имен ранних ересиологов: Феофил Антиохийский, Филипп Коринфский, Агриппа Кастор, Модест, Родон, Музон, Кандид, Апион, Секст. К сожалению, нам о них известны лишь имена и названия их сочинений. Начиная с А. Гарнака, современные историки христианства отводят большое значение «Синтагме» Иустина Философа, о существовании которой сообщает он сам в I Апологии, но до нашего времени она не сохранилась. Те сочинения, которыми мы располагаем, относятся к концу II - началу III вв.

Прежде всего, это «Обличение и опровержение лжеименного знания», или, как сокращенно называют это сочинение, «Против ересей» Иринея Лионского. Этот труд писался на протяжении почти двадцати лет, со времени папства Элевтерия (175-189 гг.) до Виктора (189-199 гг.). Всю первую книгу Иринея отводит изложению еретических учений, особое место уделяя рассказу о Птолемеи и Марке, учениках гностика Валентина, которые представляли особую угрозу для церковного христианства в Галлии. Значение информации, сохраненной Иринеем, сложно переоценить: мы узнаем о теологии, практике, сочинениях еретиков.

Большое значение имеет и «Опровержение всех ересей» Ипполита Римского. Автор ставит своей задачей продемонстрировать, что «еретики заимствовали свои положения из эллинской мудрости, из философских учений, из вымышленных учений и рассказов астрологов». Для выполнения этой задачи он сначала (в первых четырех книгах и дальше) излагает учения греческих философов – от Фалеса до своих современников, а затем – еретические системы. Его информация иногда совпадает с тем, что говорит Иринея, иногда они противоречат друг другу, а иногда Ипполит сообщает новые сведения. Этому же автору принадлежит и первое сохранившееся до

наших дней ортодоксальное экзегетическое сочинение – «Толкование на книгу Даниила».

Против ересей писал и Тертуллиан. Им созданы как общеполемические сочинения, такие, как «О прескрипции против еретиков» или «О воскресении плоти», так и трактаты, направленные против конкретных учений: «Против валентиниан», «Против Гермогена», «Против Маркиона» и др. Часто он пользуется материалом предшественников – например, того же Иринея, но в его работах можно найти и материал, почерпнутый им из собственного опыта.

Отдельно стоит упомянуть сочинения Климента Александрийского «Строматы», «Педагог» и «Увещание к эллинам». Климент – первый христианский ученый-энциклопедист, отлично знакомый со всей греческой культурой; он стремится объединить учение Христа и эллинскую культуру. В его сочинениях мы можем найти множество цитат из античных философов, драматургов, историков... Кроме того, доказывая правоту собственной позиции, Климент часто обращается к критике других христианских учений (гностиков, монтанистов, маркионитов и пр.). Климент является характерным представителем так называемого александрийского христианства, характерной чертой которого было стремление к синтезу эллинистической учености и христианства; «простые христиане не должны бояться философии, как дети боятся пугала» (Strom., VI, 80; 93).

Первую полноценную попытку этого синтеза осуществил другой александрийский писатель, Ориген в своем сочинении «О началах». Но большую важность для нашей работы имеет его труд «Против Цельса», написанный около 248 г. В предисловии, Ориген сам характеризует метод своей работы: «Сначала мы намеревались наметить основное и дать к этому краткие замечания... Однако впоследствии сама работа внушила нам удовлетвориться для сокращения времени тем, что начало изложено в этой манере, а в дальнейшем избличать выдвигаемые против нас Цельсом обвинения по возможности с буквальной точностью...». И действительно,

Ориген шаг за шагом следует за Цельсом, лишь изредка забегая вперед или возвращаясь назад.

Необходимо сказать о деятельности еще одного христианского автора – Евсевия Кесарийского. Из трудов Евсевия до нас дошло четырнадцать сочинений, в основном богословского характера. Особой значимостью обладает главный труд его жизни – «Церковная история». Он охватывает всю историю церкви настолько полно, что все последующие церковные историки рассматривали свои произведения лишь как продолжение его труда. В этом сочинении содержится ряд важных документов и свидетельств, относящихся ко II и III вв.

Отдельно стоит упомянуть сочинения, которые, с рядом оговорок, можно также назвать историческими. Это – различные агиографические памятники. В современной науке принято выделять три основных жанра этой литературы: акты (деяния, *acta*) – редкие документальные свидетельства, протоколы допросов, хранившиеся обычно в архивах (самый ранний известный памятник мученичество Иустина Философа); мученичества (*martyria, passiones*) записи очевидцев или сделанные вскоре после кончины мучеников (к этому роду принадлежит, например, мученичество Поликарпа Смирнского и Аполлония); и, наконец, жития (*vitae*) – самая многочисленная группа позднейших произведений, часто легендарных, подчиняющихся особым законам этого жанра литературы.

Третью группу христианских источников составляют апокрифические сочинения, не вошедшие по тем или иным причинам в канон Нового Завета. Эта литература включала в себя гигантское количество самых разнообразных по жанру сочинений – евангелий, посланий, откровений, деяний, диалогов, молитв и др. До нашего времени полностью сохранились лишь несколько текстов (наверное, самые важные памятники этого рода – это апокрифические деяния апостолов Павла, Андрея, Фомы, Иоанн и Петра), кроме того, мы располагаем некоторым количеством фрагментов в сочинениях церковных авторов. Многие из апокрифов пользовались

значительным авторитетом в отдельных общинах. Большинство их датируется II-III вв.

При исследовании феномена гностицизма особую важность имеют подлинные сочинения гностиков. Особое место здесь следует отвести собранию гностических текстов на коптском языке, обнаруженном близ египетского селения Наг-Хаммади. Кроме гностических текстов, в ее состав входят герметические сочинения и отрывок из «Государства» Платона. Большинство сочинений датируется II в., время перевода на коптский – III-IV вв. Но не стоит абсолютизировать значение этой находки. Сочинения, вошедшие в нее, подбирались кем-то по пока нам непонятному критерию. Попытки определить владельца собрания – кем бы он не был, членом гностической сефианской общины, православным писателем-полемистом, монахом одного из пахомиевых монастырей или манихеем, – это, по сути, попытки выявления принципа отбора рукописей. Хотелось бы обратить внимание еще на один аспект этой проблемы. Показателен сам факт перевода избранных трактатов из огромного количества гностической литературы на коптский язык. Это уже само по себе свидетельствует о некоторой селекции. Достаточно взглянуть на жанры обнаруженных сочинений: масса евангелий, видений, апокалипсисов и при этом – только одно деяние («Деяния Петра и 12 апостолов») и ни одного экзегетического сочинения, хотя нам известно о существовании гораздо большего числа сочинений этих жанров. Таким образом, библиотека Наг-Хаммади, при всей ее важности, не дает полного представления о гностической литературе.

Затем, мы не можем ничего точно сказать ни об авторах этих работ, ни о том, какое распространение имело изложенное в них учение, к какой секте принадлежал автор и принадлежал ли вообще, а часть трактатов вообще безымянна. Мы, безусловно, можем высказывать предположения о тождестве «Евангелия истины» (NHC I, 3) с евангелием Валентина, о котором сообщают Тертуллиан и Иринея или относить какие-то сочинения к сефианскому гнозису, но это – только наши предположения.

Второй источник наших сведений о гностиках – сочинения церковных писателей-ересиологов. Конечно, эти труды тоже не дают всей информации, их главная задача – опровержение «еретиков и обманщиков», и они могли пойти на сознательное искажение фактов. Особенно широкое распространение эта идея имела в довоенное время, но те же находки Наг-Хаммади показали, что не стоит гиперкритически относиться к данным, содержащимся у церковных авторов. Часто они сообщают различные сведения об одном и том же (такова ситуация с изложением системы Василида у Иринея и Ипполита) и нам приходится решать, кому отдать предпочтение. Иногда они путают имена, секты, относят учение одного гностика к другому. Но чаще они содержат бесценную информацию об авторах, о степени распространенности этого учения, о гностическом ритуале и, что пожалуй, важнее всего, вместе с этой информацией у них иногда содержатся фрагменты еретических писаний, а то и целые гностические сочинения. Нам кажется, что создать более или менее адекватное представление о ситуации внутри христианства в рассматриваемый период можно лишь с помощью привлечения обеих групп источников.

Из сочинений иудейских авторов мы обращаемся, прежде всего, к трудам Филона Александрийского – выдающегося философа, принадлежащего одновременно и иудейской, и античной мысли. Толкуя текст Торы, он был скован рамками многовековой традиции, но воспринимая этот текст как человек, получивший эллинское образование, он был вынужден выходить за эти рамки, искать в Писании скрытые моральные и философские категории. Филон считает, что единственное средство для понимания Библии – это «выявление тайного смысла, скрытого в аллегориях», и он широко пользуется системой аллегорического толкования, созданной и разработанной стоиками. Филон воспринимает множество понятий современной философии и этим, во многом, закладывает фундамент для такого же взаимопроникновения философии и христианства.

Еще один иудейский автор, труды которого представляют для нас интерес, – это историк Иосиф Флавий, автор «Иудейских древностей», «Иудейской войны» и «Против Апиона». Его сочинения содержат очень важную информацию о жизни Палестины в I в. н.э. – фоне, на котором разворачивалась история раннего христианства. Он много говорит о состоянии иудаизма в то время и о группировках и партиях в нем. Кроме того, иногда нами привлекается материал талмудической литературы.

Языческие источники, к которым мы обращаемся, также можно условно разделить на несколько групп. Прежде всего, это исторические сочинения, необходимые для понимания эпохи I-III вв. в целом – труды римских историков. Это «Анналы» Корнелия Тацита (фрагменты недошедших книг можно найти у христианского историка V в. Сульпиция Севера), «Жизнеописания цезарей» Гая Светония Транквилла, «История императорской власти после Марка» Геродиана и «История» Диона Кассия.

Особо нужно упомянуть источник, известный под названием «История августов». Вокруг немногих памятников античной историографии возникла настолько оживленная полемика, затрагивавшая практически все аспекты его изучения: авторство, время и цель создания, достоверность сведений, используемые источники... По всем этим вопросам существует широчайший спектр мнений, а общее отношение к сведениям *Scriptores historiae Augustae* колеблется от в целом доверительного до полного отказа в какой бы то ни было ценности и объявления «Истории» пропагандистским сочинением, написанным на рубеже IV и V вв. Для нас особую остроту этот вопрос приобретает в связи с тем, что именно в «Истории августов» содержатся очень интересные сведения о положении христиан во II-III вв. Если, вслед за Штраубом, Барнесом и Холлом, признать, что все они – сплошная фальсификация, предпринятая для того, чтобы преподать христианским императорам IV-V вв. урок религиозной терпимости, то этим мы обречем себя на использование лишь христианской литературы: ни Геродиан, ни Дион Кассий – два других наших источника по этому периоду – ничего о

христианах не сообщают. Признавая всю сложность этого вопроса, мы все же рискнем навлечь на себя гнев критиков и воспользуемся данными этого сочинения. Безусловно, мы не склонны считать все содержащиеся в «Истории августов» сведения истинными, но полагаем, что общую тенденцию отношения данного императора к христианству ее автор (или авторы?) в целом отражают верно.

Отдельную группу составляют языческие авторы, в сочинениях которых упоминаются христиане. Это Тацит, Плиний Младший, Светоний, Лукиан, Марк Аврелий, Гален и другие. Обычно это краткие и достаточно резкие замечания, реже – развернутые рассказы, как, например, у Лукиана и особое место, безусловно, занимает сообщение Тацита о преследовании христиан при Нероне. Только автор (авторы?) «Истории августов» отзывается о христианстве нейтрально, а то и благожелательно. Для остальных оно – «тупое и невежественное суеверие». Отдельную подгруппу составляют авторы, посвятившие специальные сочинения критике христианства в целом или каких-то течений внутри новой религии. Их сочинения позволяют нам понять, какие именно обвинения выдвигались против первых христиан.

Первым язычником, который увидел в христианстве угрозу стабильности империи, был Цельс, автор «Правдивого слова». Само сочинение, как мы уже сказали выше, дошло до нас в виде множества выдержек у Оригена; по разным оценкам, он сохранил от 25 до 50 % оригинального текста. Мы ничего не можем уверенно утверждать ни об авторе, ни о времени создания этого сочинения. Иногда его датируют 178 г., но основания для этого крайне слабы. К настоящему времени предложено несколько реконструкций текста Цельса, но ни одна из них особого доверия не вызывает.

В «Октавии» Минуция Феликса язычник Цецилий произносит большую речь, направленную против христиан. Вопрос о том, чем воспользовался христианский автор при ее создании, занимает

исследователей уже более ста лет. В качестве возможных источников иногда указывается Тертуллиан, а иногда – Марк Корнелий Фронтон (†168/9 г.), учитель Марка Аврелия. Возможно, Минуций Феликс имел под руками недошедшую до нас речь Фронтонна, направленную против христиан.

Кроме этих авторов, против христиан, а точнее, против одного из христианских направлений – гностиков – выступил в III в. основатель неоплатонизма Плотин. Он критиковал их взгляды в нескольких трактатах и призывал к этому своих учеников, но лишь в одном, который так и называется – «Против гностиков» (Enn., II, 9) – он называет их по имени.

Наконец, последняя группа языческих источников – это сочинения, которые можно назвать эллинистическими и римскими «политическими трактатами», содержащие представления о природе власти и месте императора в структуре космоса и социума. Это авторы неопифагорейских сочинений, подписанных именами Диотогнета, Сфениада и Экфанта, Сенека (особенно важен его трактат «О благодеяниях»), Плутарх Херонейский и Дион Хризостом.

Кроме того, при исследовании императорского культа и религиозной политики, проводимой тем или иным императором, нами были использованы эпиграфические, нумизматические и папирологические данные.

Обзор научной литературы

История изучения раннего христианства имеет более чем четырехвековую традицию, начавшуюся с протестантских «Магдебургских центурий», написанных под руководством Матея Флория, и последовавших в качестве реакции на них католических «Анналов» Цезаря Барония. В XVIII – начале XIX в. происходит становление новой, рационалистической церковной истории. В середине XIX столетия формируются три церковно-исторические школы – Неандрова, Тюбингенская и Ричлианская, взгляды

которых на природу христианства во многом определили дальнейшее развитие истории ранней Церкви.¹

Рассматриваемая нами тема – взаимоотношение Римской империи и Церкви – затрагивается практически во всех работах, посвященных раннему христианству. В настоящее время их количество настолько велико, что не только разбор, но и простое указание их невозможно. По этой причине мы не будем подробно разбирать историографическую традицию, посвященную гонениям, мученичеству и статусу христианства в Империи; ограничившись лишь указанием работ, имевших для нас особую важность. При изучении гонений и римского законодательства о христианах не потеряли своего значения классические труды Т. Моммзена,² К. Кальвера,³ М. Конрата.⁴ Из современных работ необходимо указать на исследования Г. Ласта,⁵ В. Френда,⁶ П. Кересцеса,⁷ Г. Бауэрсока⁸ и Д. Боярина.⁹ Более подробный разбор

¹ Подробный очерк развития церковно-исторической науки до начала XX в. см.: Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000.

² Mommsen Th. Der Religionsfrevl nach römischem Recht // Historische Zeitschrift. Bd. 64. 1890. S. 389–429.

³ Callewaert C. Les premiers chretiens furent-ils persecutes par edits generaux ou par mesures de police? // Rev. d'Hist. Eccl. 1901. T. II. P. 771-797; 1902. T. III. P: 5-15, 324-348, 601-614.

⁴ Conrat M. Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen. Leipzig, 1897.

⁵ Last H. The Study of Persecutions // JRS. 1937. Vol. XXVII. P. 89 ff.

⁶ Frend W.H.C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford, 1965.

⁷ Keresztesz P. 1) The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi // ANRW. Tl. II. Bd. 23.1. 1979. S. 247-315; 2)

мнений по частным проблемам будет дан в соответствующих разделах нашей работы.

Не менее богатую историю имеет и изучение христианской политической мысли. Своеобразный итог ее подведен в обширном двухтомном труде Ф. Дворника «Раннехристианская и византийская политическая мысль. Происхождение и истоки».¹⁰ В этом исследовании прослеживается, по сути, развитие политических теорий всего древнего мира – от Египта и Персии до философии и императорского культа в Риме. Автор показывает, что особое значение для становления христианского учения о земной власти имела эллинистическая философия с ее представлениями о монархе – Живом Логосе.

Особую главу в исследовании раннего христианства составляет изучение альтернативных течений, которые принято называть «ересями». Так как за последнее столетие изменился взгляд не только на эти течения, но и на сами понятия «ортодоксия» и «ересь», мы более подробно остановимся на работах, сыгравших принципиальное значение в этом переосмыслении.

Фундаментальное значение для историков раннего христианства имеют труды немецкого протестантского историка и теолога Адольфа фон Гарнака. Его «История догматов»¹¹ и «История раннехристианской литературы до

The Emperor Septimius Severus: a Persecutor of Decius // *Historia*. Vol. XIX. 1970. P. 565-578.

⁸ Bowersock G.W. *Martyrdom and Rome*. Cambridge, 1995.

⁹ Boyarin D. *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* // *JECS*. Vol. VI. 1998. P. 577-627.

¹⁰ Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. Vol. I-II. Washington, 1966.

¹¹ Harnack A., von. *Dogmengeschichte*. 7 Aufl. Tübingen. 1931.

Евсевия» содержат великолепный анализ источников и концепции раннего христианства. Гарнак полагал, что на раннее христианство было оказано сильнейшее влияние двумя факторами, которые его и сформировали – иудаизмом I-II вв. и эллинистическо-римской культурой. Своим будущим великолепием христианская религия обязана в первую очередь последнему. До 130-160-х гг. Церковь была «бедна догматическим содержанием и неустойчива в своих верованиях». Произшедший перелом был связан с гностицизмом, которому Гарнак дал знаменитое определение: «Гностицизм есть острая эллинизация христианства». Именно под его воздействием преобразилось и обогатилось христианское учение. Таким образом, «ортодоксия» испытала сильное влияние «ереси». Не все положения Гарнака приняты современной наукой, но его сочинения послужили катализатором для последующего изучения раннего христианства.

И предшественники Гарнака, и сам он полагал, что существовало некое изначальное учение, общее для всех христиан. Но важная работа Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве»¹³ показала, как слабо эта концепция опирается на исторические факты, и после его книги всерьез отстаивать ее стало невозможно. В. Бауэр показал, насколько сложным по составу было христианство II в. «Чистой и изначальной» формы, которая могла бы именоваться «ортодоксией», просто не существовало. Не существовало и единообразного понятия ортодоксии. Были различные христианские движения, соперничающие в борьбе за приверженцев. Во многих местах, особенно в Египте и Восточной Сирии, первоначальной формой христианства и движущей силой его становления в первые десятилетия было, судя по всему, то, что впоследствии отцы Церкви называли

¹² Harnack A., von. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. I-II. Leipzig, 1893-1904.

¹³ Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2 Aufl. Tübingen. 1964 (англ. пер. 1971).

«гетеродоксией», инославием. Понятие ортодоксии рождалось в борьбе между сторонниками различных точек зрения; естественно, что победившая партия тотчас провозглашала себя ортодоксальной.

Обратившись к поиску некоего «изначального учения» к христианству I в., к Новому Завету, ученые не нашли его и там. Роберт Бультман в своем знаменитом «Богословии Нового Завета» обращает внимание на поразительное многообразие богословских интересов и идей древнейшего христианства и отмечает, что «какая-либо норма или авторитетный орган для суждений о доктрине» в тот период отсутствовали.¹⁴ «Первоначально гранью, которая отделяла христианскую общину от иудеев и язычников, служила вера, а не ортодоксия (правильное учение). Последняя вместе со своим спутником – ересью выросла из различий, развивавшихся внутри христианских общин».

Важную роль в формировании нового взгляда на христианство сыграло проникновение в историческую науку социологических идей, вылившихся в результате в социологический подход. Особую важность имеют труды, выпущенные в 60–70 гг. XX в. Прежде всего, это книга Г. Тайссена «Первые последователи Иисуса. Социологический анализ первоначального христианства», затем – работы Д. Смита и Г. Ки.¹⁵ Благодаря этому подходу мы вновь получили возможность пользоваться терминами «ортодоксия» и «ересь» для периода, когда ортодоксия не была еще определена: оба этих термина, преломленные через теорию конфликта, получают свой смысл только в историческом диалоге, участники которого обозначают друг друга

¹⁴ Bultman R. *Theologie des Neuen Testaments*. 6 Aufl. Tübingen. 1968 (англ.пер. 3 изд. 1952–55).

¹⁵ Theissen G. *The First Followers of Jesus. A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*. 1978; Smith J.Z. *The Social Description of Early Christianity // RSR*. 1975. P. 19–25; Kee H.C. *Christian Origins in Sociological Perspective*. 1980.

как «еретик» и «правоверный». Итог этого обсуждения подводится Дж. Данном.¹⁶

Все эти работы помогли приблизиться к пониманию сущности христианства II-III вв. и определить место в его истории группы учений, которые со времен церковных ересиологов принято называть «гностическими». История изучения гностицизма также насчитывает не одну сотню лет; общий ее обзор до начала XX в. дает М.Э. Поснов.¹⁷

Между I и II Мировыми войнами появляется важная работа Г. Йонаса.¹⁸ Он считает гностицизм не внутрехристианским течением, а феноменом, присущим едва ли не всей средиземноморской религиозности рубежа эр. Йонас пытается, анализируя не только христианский гностицизм, но и герметизм, магическую литературу, сочинения неоплатоников и поздние части Авесты, найти общие черты «гностической религии». Это: 1) представление о космосе как видимом выражении зла, от которого человек должен освободиться; 2) источник этого зла – бог-творец, который отличен от духовного Бога-Отца и враждебен ему; 3) вера в то, что человек может спастись из этого мира, и это спасение достигается не разумом, а гнозисом, получаемом в результате откровения; 4) уверенность в том, что человек обладает духовной природой, которая сейчас находится в плену материи. Эти черты определяют поведение гностика в этом мире.

Настоящий «прорыв» в изучении гностицизма связан с публикацией собрания гностических текстов на коптском языке, обнаруженном близ египетского селения Наг-Хаммади в 1946 г.; некоторые из этих сочинений (например, «Апокриф Иоанна» или «Премудрость Иисуса Христа») были

¹⁶ Dunn J.D.G. *Unity and Diversity in the New Testament*. London, 1990.

¹⁷ Поснов М.Э. *Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним*. Киев, 1917. С. XLVII-LI.

¹⁸ Jonas H. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, 1934. Сокр. и перераб. англ. вариант: *Gnostic religion*. Boston, 1958.

известны и раньше, некоторые, такие, как «Евангелие Истины» или «Зостриан», были знакомы лишь по названиям, но большинство из этих трактатов ранее не были известны. Без учета этого собрания невозможно ни одно исследование не только гностицизма, но раннего христианства вообще. Существует огромное количество литературы, посвященной изучению отдельных текстов.¹⁹ Для нас были важны работы Э. Пэджелс,²⁰ К. Рудольфа²¹ и К. Кошорке,²² в которых сочинения из Наг-Хаммади вписываются в исторический контекст раннего христианства и рассматриваются в совокупности с ранее известными данными. В целом же надо отметить, что написание всеохватывающей истории гностицизма остается делом будущего.

Отдельно надо отметить исследования А.Д. Нока,²³ А.-Ж. Фестюжьера,²⁴ Э.Р. Доддса²⁵ и Дж. Фергюсона,²⁶ посвященные изучению

¹⁹ См., например: Scholer D.M. Nag Hammadi Bibliography 1970-1994. Leiden, 1997.

²⁰ Pagels E.H. 1) The Johannin Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John. Nashvill; N.Y. 1973; 2) The Gnostic Paul: Gnostic exegesis of the Pauline Letters. Harrisburg, 1999; 3) «The Demiurge and his Archonts» – a Gnostic view of the Bishop and Presbyters? // HTR. 1976. P. 300–321 et al.

²¹ Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco, 1987.

²² Koschorke K. 1) Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchlichen Christentum. Leiden, 1978; 2) Gnostic Instruction on the Organization of the Congregation // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. II. Leiden, 1981. P. 757–769.

²³ Nock A.D. Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford, 1933.

²⁴ Festugière A.-J. 1) Personal Religion among the Greeks. 1954; 2) La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. I-IV. 1944–54.

религиозной ситуации рубежа эпох и общей эволюции средиземноморской религиозности.

Эти проблемы не обделены вниманием и в отечественной историографии. Традиции церковноисторической науки в нашей стране закладываются в 1840-х гг., в первое время она не носит самостоятельного характера, усваивая результаты, достигнутые на Западе, но к концу столетия ситуация изменяется.²⁷ На рубеже XIX-XX вв. на русском языке появляются исследования, не уступающие по уровню западным: Это сочинения А.П. Лебедева,²⁸ В.В. Болотова,²⁹ М.Э. Поснова.³⁰ К сожалению, революция 1917 г. прервала эту традицию; в советское время занятия историей раннего христианства велись в рамках марксистской доктрины и находились под жестким цензурным контролем. Большинство исследователей 1930-60-х гг. стоят на позициях т.н. «мифологической школы» и гиперкритически относятся к сведениям, содержащимся у христианских авторов. Таковы исследования А.Б. Рановича,³¹ Р.Ю. Виппера,³² С.И. Ковалева,³³

²⁵ Dodds E.R. *Pagan and Christian in The Age of Anxiety*. Cambridge, 1965.

²⁶ Ferguson J. *The Religions of the Roman Empire*. NY., 1970.

²⁷ Подробнее об изучении истории Церкви в России см.: Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях. С. 396-433; Столяров А.А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 51-64.

²⁸ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1904.

²⁹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. I-IV. М., 1994 (репр.).

³⁰ Поснов М.Э. 1) Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним; 2) История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.

³¹ Ранович А.Б. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941.

Я.А. Ленцмана.³⁴ В работе И.С. Свенцицкой прослеживается более здравый подход к античной традиции о христианстве;³⁵ кроме того, ей принадлежат интересные статьи о римском императорском культе.³⁶ Вопросы развития христианства в первые три века его истории затрагивались и в исследованиях Е.М. Штаерман, касающихся гонений на христиан и древнеримской религии.³⁷ Из работ, появившихся в последние годы, для нас особо важны диссертации А.Д. Рудокваса, посвященная религиозной политике Константина³⁸ и Е.В. Амосовой, в которой рассматриваются психологические и мировоззренческие основы преследования христиан.³⁹

³² Виппер Р.Ю.: 1) Возникновение христианской литературы. М.-Л., 1946; 2) Рим и раннее христианство. М., 1954.

³³ Ковалев С.И. Происхождение христианства. Л., 1948.

³⁴ Ленцман Я.А. Происхождение христианства. М., 1960.

³⁵ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1988.

³⁶ Свенцицкая И.С. 1) Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций. I-II вв. н.э. // ВДИ. 1981. №4. С. 34-51; 2) Особенности религиозной жизни народных масс в азиатских провинциях римской империи (II-III вв.): язычество и христианство // ВДИ. 1992. № 2. С. 54-71; 3) Особенности культа императора в малоазийских провинциях в I в. н.э. // История и языки Древнего Востока. Памяти И.Н. Дьякова. СПб., 2002. С. 259-266.

³⁷ Штаерман Е.М. 1) Гонения на христиан в III в. // ВДИ. 1940. № 2. С. 96-105; 2) Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987.

³⁸ Рудоквас А.Д. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого. Дисс... кандидата ист. наук. СПб., 1996.

³⁹ Амосова Е.В. Гонения на христиан и кризис античного мирозерцания. Автореферат дисс... кандидата ист. наук. Новгород, 1998.

С конца 1960-х гг. появляются сначала статьи М.К. Трофимовой, а затем и монография, посвященные проблемам изучения гностицизма (главным образом, на основании текстов Наг-Хаммади).⁴⁰ Гностические течения оказываются в центре внимания А.И. Сидорова,⁴¹ А.Л. Хосроева⁴² и Е.В. Афонасина.⁴³

⁴⁰ Трофимова М.К. 1) Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства // ВДИ. 1967. № 2. С. 121-129; 2) Гностицизм. Пути и возможности его изучения // ПС. 26 (89). 1978. С. 107-123; 3) Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II,2,3,6,7). М., 1979.

⁴¹ Сидоров А.И. Гностическая философия истории // Палестинский сборник. 28 (91). С. 41-56.

⁴² Хосроев А.Л. 1) Александрийское христианство по данным текстов Наг-Хаммади. М., 1991; 2) Из истории раннего христианства. М., 1997.

⁴³ Афонасин Е.В. Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002.

Таким образом, по вопросам, связанным с историей раннего христианства существует весьма значительная литература. Свою задачу мы видим в изучении законодательной базы существования христианства в Римской империи, определении процедур, которые применялись во время проведения процессов над христианами и исследовании становления церковного учения о государстве и мирской власти. Особое внимание мы уделим тому, как власть и ее представители воспринимались членами гностических течений и каким образом эти взгляды повлияли на формирование церковного учения.

Глава I

Христианство и Рим от Тиберия до Северов

На протяжении многих лет было принято рассматривать взаимоотношения римского государства и раннего христианства в три первые века новой эры как историю гонений и мученичеств.

По христианской традиции, церковь до начала царствования Константина пережила десять гонений: при Нероне (64 год; Eus., Н.Е., II, 25, 33; Tac. Ann. XV, 44; Suet. Nero. 16), Домициане (96 год; Н.Е., III, 18; 20), Траяне (103-105 годы; Plin. Epist., X, 96–97; Eus. Н.Е., III, 33); Марке Аврелии (ок. 177 года; Eus. Н.Е., IV, 15; IV, 26; V, 1-4; Acta Iust.); Септимии Севере (203 год; Eus. Н.Е., VI, 1; VI, 7; Mart. Perp.), Максимине Фракийце (235-238 годы; Eus. Н.Е., VI, 28), Деции (250-251 годы; Eus. Н.Е., VI, 39-46), Валериане (257-260 годы; Eus. Н.Е., VII, 11), Аврелиане (275 год; Eus. Н.Е., VII, 30) и Диоклетиане (303-305 годы; Eus. Н.Е., VIII, 2); при этом считается, что основание именно такого числа гонений – десять казней египетских.

В начале этой традиции лежит «Хроника» Сульпиция Севера (Chron., II, 33; ср. Paul. Oros. Hist. adv. pag., VII, 12). Но уже в XIX в. историки христианства поставили под сомнение эту стройную схему, заметив, что, по сути дела, на протяжении всего II и III вв. гонения не прекращались: если они угасали в одном месте, то тотчас начинались в другом: «Даже в самые счастливые времена для христиан встречались мученики,» – замечает А.П. Лебедев.¹ В этой главе мы рассмотрим источники, которые сообщают информацию о взаимоотношениях Рима и христиан в I-III вв. и, на основании их анализа этих сведений, попытаемся понять, как традиционное государство воспринимало новую религию.

¹ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 35.

1. От Тиберия до Клавдия

У нас нет достоверных свидетельств о взаимоотношениях между Римом и христианством в царствования Тиберия и Калигулы. В сочинениях Евсевия (Н.Е., II, 2) и Тертуллиана (Apol., 5, 1–2), впрочем, содержатся сведения о том, что Тиберий, получив сообщение от Пилата о произошедшем в Иудее, доложил о нем сенату, тем самым «дав понять, что это учение ему нравится». Сенат отказался от его рассмотрения, ибо «не занимался расследованием заранее». Тиберий, впрочем, «остался при своем мнении и угрожал смертью тем, кто доносил на христиан». Слова Иустина: «А что действительно это было, можете узнать из актов, составленных при Понтии Пилате» (Apol. I, 35), даже если допустить существование этих документов, они не могут быть свидетельством информированности императора об иудейских делах. В. В. Болотов совершенно справедливо отзывается об этом рассказе как «известии, не имеющем характера исторического факта и едва ли заслуживающем опровержения, не имея за себя ни одного намека в истории».² В самом деле, даже если отвлечься от христианской подоплеки, в описываемое время отказ от рассмотрения дела, предложенного Тиберием, выглядит крайне маловероятным: и Тацит, и Светоний рисуют картину полнейшего раболепия и заискиваний сената перед принцепсом (Tac. Ann., IV, 7; Suet. Tib., 28 et passim).

Впервые императорская власть и христианская религия сталкиваются при Клавдии. В первый год своего правления (41 г.), улаживая конфликт, возникший вокруг иудейских общин в Империи, он запретил им религиозные собрания в Риме (а по свидетельству Светония, и изгнал их из столицы (Claud., 25)). Дион Кассий, не сообщая об изгнании, пишет «*Τοὺς τε Ἰουδαίους... οὐκ ἐξήλασε μεν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι*» – «Иудеев... не изгнал, но приказал, чтобы они, следуя

² Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. II. М., 1994. С. 47.

отеческому образу жизни, [однако] не собирались вместе» (Dio. Cass., LX, 6, б). К тому же 41 г. относится и письмо Клавдия иудеям Александрии, в котором он предписывает им вести себя разумно, если они хотят и впредь рассчитывать на императорскую гарантию своих привилегий.³ В конце этого письма Клавдий пишет: «*πάντα τρόπον αὐτοῖς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας*» – «любым способом против них выступлю, как на распространяющих заразу на всю ойкумену». Слова «*κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον*» Де Санктис и Рейнак предложили отнести к христианам; к их мнению присоединились Кюмон и Грегуар, но большинство ученых эту точку зрения отвергло.⁴

По сообщению Светония, «Иудеев, постоянно волнуемых Хрестом, он (Клавдий) изгнал из Рима» (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* – Suet. Claud., 25, 4 (пер. М. Л. Гаспарова и Е. М. Штаерман)). Это место уже не первую сотню лет является камнем преткновения для историков и филологов: свидетельствует ли упоминание имени «*Chrestus*» о появлении в Риме первых христианских миссионеров или же речь идет о некоем неизвестном нам смутьяне-иудее?⁵ По сути, спор ведется вокруг слов «*Chrestus*» и «*Christus*», «*Chrestiani*» и «*Christiani*». Если оставить в стороне

³ Bell H. I. *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri.* Oxford, 1924. С одной стороны, Клавдий сохраняет за иудеями привилегии, которым они издавна пользовались, а с другой – предостерегает их от чрезмерной заносчивости («не насмехаться над богопочитанием других народов»).

⁴ Левинская И. А. *Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры.* СПб., 2000. С. 285, пр. 29.

⁵ Фантастическую теорию Р. Грейвса и Дж. Подро о том, что Иисус избежал смерти на Голгофе и отправился в Рим, где и вызвал описываемые Светонием волнения (Graves R., Podro J. *Jesus in Rome: A Historical Conjecture.* London, 1957), можно отметить лишь как историографический курьез.

многokrатно обсуждавшееся написание этих слов (с одной стороны, доказано чередование двух вариантов слова «христиане», с другой – не менее обосновано мнение о широком распространении имени «*Chrestus*» как среди свободных, так и рабов), то необходимо признать невозможность точного ответа на этот вопрос.⁶ Тем не менее, нам кажется, что ничего невероятного в том, что Светоний говорит именно о христианах, нет. Принимая во внимание неясность того, к какому именно году правления Клавдия относится это сообщение (датировка колеблется в зависимости от того, разделять ли запрещение иудеям собираться для отправления культа и их изгнание из Рима, между 41 и 49 гг.),⁷ и то, что первые христианские общины в Дамаске, Финикии, Антиохии и на Кипре появляются еще в 30-е годы, вполне возможно предположить появление первых христианских миссионеров в Риме даже при признании ранней датировки изгнания евреев из Рима, а при принятии поздней – тем более.

⁶ В пользу отождествления светониевского «*Chrestus*» с Христом см., например: Janne H. *Impulsore Chresto* // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*. Vol. II. 1934. P. 531–553; Botermann H. *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im I Jahrhundert*. Stuttgart, 1996; их аргументация оспорена в: Slingerland D. *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism in Rome*. Atlanta, 1997. В отечественных работах этот вопрос специально рассматривался в: Тронский И. М. *Chrestianoī* (Тас., Ann., XV, 44, 2) и *Chrestus* (Suet., Div. Claud., 25, 4) // *Античность и современность*. М., 1972. С. 34–37; Левинская И.А. Третье изгнание евреев из Рима и *impulsor Chrestus* // *Hyperboreus*, 1997, №3. М. Л. Гаспаров, комментируя это место, говорит: «Хрест – довольно распространенное среди рабов имя, поэтому нет необходимости видеть в этой смуте первое известие о христианах в Риме; однако возможность такого толкования все же допустима».

Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне... С. 291–292.

У нас нет оснований считать, что в это время учение христиан каким-то образом отделялось римлянами от иудаизма. На это указывают несколько фактов из Деяний Апостолов. В Коринфе иудеи обвинили Павла в искажении Закона, но проконсул Галлион отказал им в разборе дела, так как, по его мнению, спор был «об учении и об именах и о законе вашем», а он не имел никакого желания вмешиваться во внутрииудейские споры (Деян. 18:12–17). Позже, в Иерусалиме, хилиарх Клавдий Лисий арестовывает Павла, но лишь потому, что принял его за некоего египтянина, «который произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников» (21:38). Он передает его суду синедриона, и Павел не протестует против этого. Разобравшись в том, что причины смуты находятся в области религии – Павел не отрицал своей принадлежности к «Назорейской секте» (24:5), – Лисий, в отличие от Галлиона, не отпускает Павла (так как это неизбежно привело бы к новым беспорядкам в Иерусалиме), а отправляет его к прокуратору Феликсу со словами «его обвиняют в спорных мнениях, касающихся закона их, но нет в нем никакой вины, достойной смерти или оков» (23:29). С Феликсом ситуация повторилась, с той лишь разницей, что он захотел узнать больше об учении Павла. Его преемник Порций Фест так отозвался о процессе: «Обступив его, обвинители не представили ни одного из обвинений, какие я предполагал; но они имели некоторые споры с ним об их богопочитании и о каком-то Инсусе умершем, о Котором Павел утверждал, что Он жив» (25:18–19). Описываемые в Деяниях события относятся к 58–60 гг. Таким образом, римляне не только не знали заранее о разнице между иудеями и христианами, но не видели ее (или не хотели видеть) и после длительного следствия.⁸

⁸ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 47–49; Keresztesz P. The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi // ANRW. Tl. II. Bd.23.1. 1979. S. 247.

Таким образом, первые шаги раннее христианство предпринимает, по выражению Тертуллиана, «под сению дозволенной иудейской религии». Многие римляне неодобрительно относились к иудаизму, но это была древняя религия древнего народа, и уже поэтому он имел право на существование. Но буквально через несколько лет римские власти смогли отчетливо отличить их друг от друга.

2. Гонение при Нероне

Поводом для выступления властей против христиан стал пожар в Риме, подробное описание которого нам оставил Тацит (*Ann.*, XV, 38–44; ср.: *Suet. Nero*, 38; *Dio Cass.*, LXII, 16). В общих чертах, ситуация такова: 19 июня 64 г. в Риме начался пожар, бушевавший 6 дней и 7 ночей, но затем возникший снова и продержавшийся еще 2 дня, погубивший множество людей и уничтоживший (полностью или частично) 10 городских кварталов из 14. После окончания пожара возник вполне ожидаемый вопрос: кто виноват в случившемся? Наши самые ранние источники, Плиний Старший (*N.N.*, XVII, 1, 5), Светоний (*Nero*, 38) и Дион Кассий (*LXII*, 16) утверждают, что вся вина лежит на Нероне (так, Светоний пишет: «Словно ему претили безобразные старые дома и узкие кривые переулки, он поджег Рим настолько открыто, что многие консуляры ловили у себя во дворах его слуг с факелами и паклей, но не решались их трогать»). Тацит высказывается более осторожно: «ужасное бедствие, случайное или подстроенное умыслом принцепса – не установлено (и то, и другое мнение имеет опору в источниках)» (*Ann.*, XV, 38). Началом бед христиан стали слухи о том, что пожар устроен самим Нероном, расчищавшим место для постройки себе нового дворца, и, более того, что он «на этот пожар смотрел с Меценатовой башни, наслаждаясь, по его словам, великолепным пламенем, и в театральном одеянии пел "Крушение Трои"» (*Suet. Nero*, 38).

Меры, предпринятые Нероном для ликвидации последствий пожара (снижение цен на продовольствие, награды за постройку новых домов,

расчистка участков для строительства за государственный счет, обещание за свой счет воздвигнуть портики перед доходными домами), не принесли результата. Тацит пишет: *«infamia quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocita aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi aut flammandi, atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontis et novissima exempla meritis miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica sed in saevitiam unius absumerentur»* – «Но ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса, ни обращением за содействием к божествам невозможно было пресечь бесчестящую его молву, что пожар был устроен по его приказанию. И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловерное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев. Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащими к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому. Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры

диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах, или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или правил упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона» (Тас. Ann., XV, 44; пер. А. С. Бобовича под ред. Я. М. Боровского).

Обсуждению этого пожара и событий вокруг него посвящено более чем значительное количество исследований. Хотя, как мы только что сказали, практически никто из древних авторов не сомневается в вине Нерона (Тацит пытается следовать своему *sine ira et studio*, но в его рассказе о пожаре содержатся свидетельства, направленные против императора), некоторые исследователи до сих пор пытаются понять, что заставило христиан поджечь Рим.⁹ Не так давно появилась и четвертая причина (помимо случайности, Нерона и христиан): У. Де Франко была предложена версия о том, что этот пожар был частью заговора Пизона – предположение смелое, но ничем не подтверждающееся.¹⁰ В высшей степени затруднительно утверждать в этой ситуации что-то определенное. Вплоть до нашего времени основной причиной пожаров все-таки остается небрежность в обращении с огнем. Даже если предположить некий злой умысел, то, как нам кажется, в 64 г. в

⁹ Pascal C. L'incendio di Roma e i primi cristiani. Torino, 1900; Bonfante P. Storia del diritto romano. Vol. II. Milan, 1923. P. 8; Hermann L. Quels chretiens ont incendie Rome? // Rev. beige de philol. et d'hist. T. XVII. 1949. P. 633–651.

¹⁰ De Franco U. 1) L'incertezza di Tacito e le ipotesi recenziore sull'incendio Neroniano. Catania, 1946; 2) L'incendio di Roma e la congiura di Pisone. Catania, 1946.

Риме, возможно, и существовали силы, которые могли бы быть заинтересованы в пожаре, но вероятность обнаружить среди них христиан близка к нулю. Кроме того, никто из языческих критиков христиан, обвиняя их во всевозможных грехах, ни разу не упоминает этого эпизода, хотя сложно представить более наглядный пример «ненависти к человеческому роду».

Плиний Старший, Светоний и Дион Кассий никак не связывают христиан с этим происшествием; об этом говорят лишь Тацит и историк IV в. Сульпиций Север, который следует Тациту: «И что только не предпринимал Нерон, дабы не подумали, что пожар произошел по его приказу. И вот обратил он свою ненависть на христиан... Так было положено начало гонениям на христиан» (Sulp. Sev. Chron., II, 29). Начиная с XIX в. подлинность свидетельства Тацита некоторыми исследователями ставится под сомнение.¹¹ Например, А.Б. Ранович прямо полагает, что этот отрывок «представляет собой, по общему признанию большинства историков, филологов и даже многих богословов, благочестивую христианскую фальсификацию».¹² Главные аргументы – упоминание «великого множества» (*multitudo ingens*) христиан, молчание о них в тех книгах «Анналов», которые относятся к правлению Тиберия и неточность в титулатуре Пилата. Но в пользу подлинности данного фрагмента говорит и стилистическое единство текста, и отнесенные к христианам слова о «зловредном суеверии» и «ненависти к роду людскому», без которых вполне мог обойтись

¹¹ См., напр.: Saumagne Ch. Tacite et St. Paul // Revue historique. Т. 232. 1964. Р. 67–110. Наиболее полному отвержению текст Тацита подвергся в трудах приверженцев так называемой «мифологической школы». См. напр.: Дреус А. 1) Миф о Христе. М., 1923–1924; 2) Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930.

¹² Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 173.

предполагаемый интерполятор, и по сути дела, отсутствие мотивов для этой вставки.

Этот отрывок из «Анналов» заслуживает пристального внимания по нескольким причинам. Прежде всего, непонятно, в чем именно сознавались христиане – в принадлежности к христианской религии, в поджоге или же в том, что они проявляли «ненависть к человеческому роду»: текст Тацита в этом месте допускает несколько грамматически равноправных толкований. Так как сам Тацит, скорее всего, не верил в вину христиан, то представляется естественным признать вместе с большинством ученых первый вариант.¹³ Герке и Момильяно считают, что в этом двусмысленном выражении отразилось использование двух противоречащих друг другу источников, тогда как Клайтон предполагает преднамеренную неопределенность.¹⁴ Затем, особого внимания заслуживает термин «*odium humani generis*» – именно в этой ненависти, враждебности к человечеству христиан будут обвинять на протяжении первых трех веков новой эры. И, наконец, надо понять процессуальную сторону этого дела – как именно и кем велось следствие.

В том, что формулировка «*odium humani generis*» – «ненависть к человеческому роду» не относится к поджогу, вслед за Тацитом, признают практически все историки. Эта формула не является юридическим понятием, а, скорее, используется Тацитом в качестве «морального» обоснования расправы над христианами. Современными исследователями выдвинуто несколько предположений о том, что может скрываться за этими словами. Кук доказывает, что главным обвинением против христиан было занятие магией.¹⁵ Хотя магия в народном сознании и могла стать чем-то

¹³ Keresztesz P. The Imperial Roman Government... P. 250–252.

¹⁴ Gercke A. Seneca-Studien. Leipzig. 1895. S. 216; Momigliano A. Nero // САН. Vol. X. 1934. P. 725 sq.; Clayton F. W. Tacitus and Nero's Persecution of the Christians // CQ: Vol. 47. 1947. P. 81-85.

¹⁵ Cuq E. De la nature des crimes...

угрожающим, аргументы Кука малоубедительны. Дж. Вальтцинг полагает, что «*odium*» отождествляется с «*flagitia*» (гнусностями), которые обычно связывали с христианами – ритуальным убийством, людоедством, развратом и другими преступлениями.¹⁶ Кроме того, возможно связать «*odium*» с «*misanthropia*». Это слово обозначает отход от обязанностей по отношению к обществу, отделение от остальных людей. Приложение этого термина к христианам могло означать то же самое, что и к иудеям – «среди своих верность их непоколебима и готовность к состраданию неизменна, всех же остальных они ненавидят, как врагов» (Тас. Hist., V, 5, 1).¹⁷

Если «*odium humani generis*» относится к предполагаемой ненависти христиан ко всем остальным людям, то Тацит, похоже, склонялся к отождествлению ее с «*flagitia*». Возможно, такая интерпретация «*odium*» без конкретных доказательств преступления могла быть основанием для осуждения на смерть. Христиане были подвергнуты следствию, устроенному одним или несколькими высшими римскими магистратами, скорее всего, префектом города. Этот магистрат в случае, подобном этому, мог провести *cognitio extra ordinem*. Судья на процессах подобного рода имел дело с преступлениями, которые не покрывались *ordo iudiciorum publicorum*, такими, как поджоги и преступления против государственной религии. Он мог вершить правосудие личной властью, исходящей от его *imperium*. Обвинитель заявлял о преступлениях, но судья мог по своему усмотрению принять решение о формулировке обвинения и был точно так же свободен и в разбирательстве, и в определении наказания. Этот вид процесса был очень удобен для администрации, так как давал судье полную свободу в отношении обвиняемых.

¹⁶ Waltzing J. P. Le crime rituel reproche aux chretiens du I-^e siecle. Bruxelles, 1925.

¹⁷ Keresztes P. The Imperial Roman Government... P. 252.

Нам ничего не известно о количестве погибших. То, что 29 июня по иеронимовскому «Мартирологу» отмечается память свв. Петра и Павла и «других 977 святых», погибших при Нероне, не может считаться надежным свидетельством. То, что сообщает о казнях христиан Тацит, подразумевает большое количество осужденных. Вполне возможно, что выражение «*multitudo ingens*» относится не к числу христиан, а к подозреваемым в поджоге, которые не обязательно должны были быть христианами (вряд ли в этом процессе велось тщательное разбирательство). Традиция связывает гибель апостолов Петра и Павла с гонением при Нероне в 64 г. Но Сульпиций Север рассказывает о двух нероновых гонениях: после пожара и, позже, после появления законодательного запрещения христианства. Он полагает, что Петр и Павел погибли во время второй волны гонений: «После этого (т.е. преследований из-за пожара) специальными законами христианская вера запрещалась и не дозволялось открыто и публично быть христианином. Тогда были осуждены Павел и Петр: первому мечом отсекали голову, Петр же был распят на кресте» (Chron., II, 29). I Послание Петра, похоже, так же подразумевает общее запрещение христианства: «Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете. Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется. Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; а если как христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (4:12–16). В пользу этого предположения говорит и казнь Павла как римского гражданина: вряд ли при разбирательстве дела о поджоге на его гражданство было бы обращено особое внимание. Кроме того, как мы уже отметили, только Тацит связывает гонение при Нероне с пожаром Рима. Л. Х. Кэнфилд выдвинул и обосновал предположение о том, что между этими двумя событиями не существовало

связи.¹⁸ Заслуживает особого внимания то, что Светоний, второй римский историк, сообщая о пожаре Рима и о преследовании христиан, никак не сопоставляет эти два события. Кроме того, крайне маловероятно, чтобы об этом ничего не знал Тертуллиан. Такое же молчание хранит по этому поводу и Евсевий. Если бы христиане подверглись преследованию как поджигатели, то Евсевий обязательно упомянул бы об этом в «Церковной истории» или «Хронике». В действительности же Евсевий разносит эти два события между 64 и 68 гг. То же самое делает и Иероним. Более того, ничего об этом не говорят и антихристианские писатели, которые, как уже отмечено, просто не могли пропустить такого обвинения в адрес христиан. Все древние авторы, высказывает догадку А. Момильяно, полагали, что христиане преследуются за то, что они христиане, а не за поджог.¹⁹

Что же делать с сообщением Тацита? Многие исследователи считают, что Тацит колебался между двумя различными версиями или даже противоречит самому себе. Заметим, что сам Тацит использует наречие «*haud*» – «не вполне, не совсем» – для того, чтобы выразить сомнения и недостаток информации. Тацит не просто колеблется; он практически говорит, что сомневается в том, что христиане были обвинены в пожаре; христиане преследовались за принадлежность к христианству. Большинство современных ученых считает, что после пожара Рима 64 г. состоялось избиение христиан, предположительно, вызванное Нероном для пресечения порочащих его слухов и переложения вины на христиан.

Почему христиане стали «козлами отпущения», если совсем незадолго до этого времени римские власти никак их не отделяли от иудеев? В. В. Болотов пишет: «Нужно было начать с подонков общества, с таких лиц, которые более или менее были беззащитны; не с сенаторов же было начинать

¹⁸ Canfield L. H. The Early Persecution of the Christians. New York, 1913. P. 43–69.

¹⁹ Momigliano A. Nero. P. 887.

обвинение. Положение судей было затруднительное: пожар начался в той части города, где жила беднота и иностранцы... Спрашивается, не было ли преследование направлено против нелюбимых римлянами иудеев? Но это невозможно, потому что им покровительствовала жена Нерона Поппея Сабина, иудейская прозелитка, и этим самым они были поставлены вне преследования. Одним словом, поднять гонение против иудеев, как иудеев, было невозможно. Но начать допрос с иудеев было можно».²⁰ Правда, В. В. Болотов считает, что в ходе разбирательства пострадали и иудеи. Основанием для этого мнения может быть фраза из поздней апокрифической переписки Сенеки и ап. Павла: «Христиан и иудеев как поджигателей – о боги!– подвергли казни, как это делается обычно» (9). В настоящее время считается, что это не так. И. А. Левинская, например, замечает: «Правление Нерона, во время которого произошло первое преследование христиан как членов самостоятельной, отдельной от иудаизма секты, для евреев было вполне мирным».²¹

Некоторые исследователи на основании I послания Коринфянам Климента Римского делают вывод о том, что христиане стали жертвой иудейских интриг.²² Основанием для него стал следующий пассаж: «К этим мужам, свято провождавшим жизнь, присовокупилось великое множество избранных, которые по причине зависти претерпели многие поругания и мучения, и оставили среди нас прекрасный пример. Завистью были гонимы женщины как Данаиды и Дирки; претерпевши тяжкие и ужасные мучения, они прошли твердым путем веры, и, немощные телом, получили славную

²⁰ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 52.

²¹ Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне... С. 301.

²² Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution...* P. 161 ff.; Поснов М. Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 94. В древности в явной форме это обвинение высказывается лишь автором III в. Коммодианом в «Апологетической песне» (840 sqq.), но это крайне ненадежный источник.

награду» (I Cor., 6). Эта гипотеза обычна для русской дореволюционной церковноисторической науки. Так, П. Лашкарев пишет, что иудеи, последовав за Павлом в Рим, вели борьбу с христианами «интригой, заговором, сплетней, клеветой». Он полагает, что избиение христиан Нероном было не первое римское гонение, а последнее иудейское; где иудеи посредством римского закона пытались расправиться с отступниками от их религии.²³ Эту версию развивает Б. М. Мелиоранский: по его мнению, «иудейские наговоры» на христиан объясняются тем, что для подготовки иудейского восстания необходимо было «ослабить христиан повсеместно в империи», так как «христиане ничего о нем (восстании – А.П.) не хотели слышать».²⁴ Как нам кажется, эти выпады в адрес иудеев были скорее следствием расхожих в Российской империи конца XIX в. антисемитских взглядов, чем следствием тщательного изучения источников. В самом деле, текст послания Климента не дает никаких оснований для подобных предположений.

Более сдержанной точки зрения придерживается И.С. Свенцицкая, которая пишет: «Император выдал на растерзание разъяренному плебсу сравнительно небольшую группу людей, которые были чужаками в Риме и за которыми не стояла сколько-нибудь значительная социальная или этническая группа; а следовательно, можно было не опасаться выступлений в их защиту в провинциях. Таким образом, решение Нерона обвинить в поджоге Рима христиан было вызвано не принципиальной борьбой с христианством, а тем,

²³ [Б.а. = Лашкарев П.А.] Христианская церковь и римский закон в течение двух первых веков (по поводу лекции Ю. Кулаковского, опубл. в Киев.Унив.Изв.) // ТКДА. 1892. Т. II. № 5. С. 53, 59.

²⁴ Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и богочению древней христианской церкви (I-VIII вв.). Вып. 1. СПб., 1910. С. 50.

что эта малоизвестная группа оказалась наиболее удобной в качестве "козла отпущения"». ²⁵ Мы присоединяемся к ее мнению.

3. Домициан и раннее христианство

«Второе гонение» на христиан состоялось в царствование Тита Флавия Домициана (81–96 гг.). В конце своего правления Домициан с особым рвением начинает взыскивать введенный Веспасианом *fiscus iudaicus* – налог, возникший из подати на иерусалимский Храм. Еще со времен Неемии до разрушения Храма все иудеи мужского пола от двадцати до пятидесяти лет, в том числе вольноотпущенники и прозелиты, платили специальный храмовый налог в две драхмы. После разрушения Храма, Веспасиан, по словам Иосифа Флавия, «обложил налогом евреев, где бы они не жили, и каждый должен был платить ежегодно в храм Юпитера Капитолийского так же, как раньше они платили эту же сумму Иерусалимскому Храму» (Bell., VII, 218). При этом римляне ввели некоторые новшества: во-первых, налог начали платить с трех лет, а во-вторых, в число налогоплательщиков вошли женщины и рабы. И Веспасиан, и Тит собирали этот налог только с иудеев, живущих по законам своей религии. ²⁶ О том, как Домициан взыскивал этот налог, нам рассказывает Светоний: «*Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui uel[ut] inprofessi Iudaicam uiuerent uitam uel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*» («С особой суровостью по сравнению с другими [«кроме прочих» – А. П.] взыскивался иудейский налог: им облагались и те, кто открыто вел иудейский образ жизни, и те, кто скрывал свое происхождение, уклоняясь от наложенной на

²⁵ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1988. С. 164.

²⁶ Keresztes P. The Imperial Roman Government... P. 258. Дион Кассий пишет: «Было установлено, чтобы евреи, которые продолжают соблюдать свои отеческие обычаи, платили ежегодно две драхмы Юпитеру Капитолийскому» (LXVI, 7, 2).

это племя дани», – пер. М. Л. Гаспарова) (Dom., 12). Обычная интерпретация этого пассажа сводится к тому, что Домициан стал принуждать платить налог приверженцев иудаизма, не являвшихся этническими евреями, и евреев-отступников, порвавших с общинами и скрывавших свое происхождение.²⁷ Кроме того, Светоний и Дион Кассий сообщают о казни Флавия Климента, двоюродного брата Домициана, и изгнании его жены Домициллы, тоже родственницы императора. «И тот, и другая были обвинены в атеизме, по каковому обвинению были осуждены многие, воспринявшие иудейский образ жизни. Некоторые из них были казнены, другие приговорены к конфискации имущества, а Домицилла только сослана на Пандатерию» (Dio Cass., LXII, 14). Как замечает И. А. Левинская, складывается странная ситуация: за одно и то же «преступление» – увлечение иудаизмом – римлян или казнили (или приговаривали к конфискации имущества или ссылке), или облагали налогом.²⁸

Преступления против религии никогда не были частью римского уголовного законодательства. Можно вспомнить известный эпизод из «Анналов» Тацита, когда Тиберий отказывается от преследования всадника Рубрия за оскорбление клятвопреступлением Августа: «На нарушение клятвы нужно смотреть так же, как если бы был обманут Юпитер: оскорбление богов – забота самих богов» (Tac. Ann., I, 73). Обвинение в увлечении иудаизмом или «атеизме» не могло стать основанием для преследования, и за словами Диона стоит совсем другая юридическая формулировка. И. А. Левинская показывает, что скорее всего этой формулировкой было нарушение закона о величии римского народа (*lex maiestatis*). Восходящий еще ко временам Суллы, этот закон при Августе был

²⁷ Левинская И.А. Иудейский «атеизм» и *crimen maiestatis* // Античное общество: проблемы истории и культуры – 2. Тезисы докл. научн. конф. 29–30 окт. 1996 г. С. 26.

²⁸ Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне... С. 32.

дополнен – по нему стали преследоваться не только дела (участие в мятеже, переход на сторону врага, должностные преступления и т.д.), но и слова, например, оскорбления в адрес императора. Через постановление о *Divus Augustus* категория *impietas* была инкорпорирована в *lex maiestatis*. При Калигуле отказ совершать жертвоприношения императору был воспринимаем как оскорбление его *divina maiestas* и стал трактоваться в терминах *lex maiestatis*. Таким образом, обвинение в атеизме, т.е. в отказе отправлять государственные культы, могло послужить основанием для преследования в соответствии с законом о государственной измене. «Похоже, для Диона было очевидно, что Домициан рассматривал ἀθεότης в терминах государственной измены»,²⁹ и это имеет принципиальное значение для истории взаимоотношений христианской религии и римского государства.

Как известно, Домициан претендовал на божественный статус, о чем нам сообщают Светоний: «Он начал однажды правительственное письмо от имени прокураторов такими словами: "Государь наш и бог повелевает..."» (Suet. Dom., 13) и другие античные авторы (Mart. Ep., VIII, 21; Statius. Silv., I, 1).³⁰ Некоторые монеты Домициана изображали его «отцом богов», сидящим на троне.³¹

Так как неучастие в государственных культах было отличительной чертой иудеев, то неприятие домицианова требования не этническим иудеем могло стать причиной обвинения в «иудейском атеизме». Если к этому добавить то, что во время правления Домициана среди римской аристократии существовала определенная «мода» на иудаизм и то, что Светоний сообщает

²⁹ Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне... С. 35–36.

³⁰ Подробнее об этом см.: Scott K. The Imperial Cults under the Flavians. Stuttgart-Berlin, 1936.

³¹ Abaecherli A. Imperial Symbols on Certain Flavian Coins // CP. Vol. XXX. 1935. P. 131-140.

о «суровости» взимания налога в контексте *cupiditas* Домициана, то становится ясно, почему ни Дион, ни Светоний ни кто-либо еще «не упоминают о том, что кровожадная зависть Домициана была направлена против кого-нибудь за пределами круга высшей аристократии, или что она выходила за узкие рамки двора и сената. Нет намека и на то, что она была распространена на провинции или на простой народ в Риме»³² – Домициан сделал из этого обвинения доходный промысел.

Время от времени в исследованиях можно встретить утверждения о том, что Флавий Климент был христианином.³³ Оснований для подобного заявления нет никаких, зато Евсевий в «Церковной истории» пишет «В описываемое время вера наша настолько просияла, что и писатели, далекие от нашего учения, не замедлили рассказать об этом преследовании и его мучениках. С точностью обозначали они его время: в пятнадцатый год Домициана Флавия Домицилла, племянница Флавия Клемента, одного из тогдашних римских консулов, за исповедание Христа была вместе со многими другими наказана ссылкой на остров Понтию» (Eus. Н.Е., III, 18, 4). Этот пассаж Евсевия – единственное четкое указание на гонение Домициана. «Хроника» Евсевия сообщает о том же с той лишь разницей, что там он ссылается на некоего «Бруттия», возможно, языческого автора, писавшего о преследованиях (о существовании автора с таким именем нам известно только от Евсевия и Иоанна Малалы). Многие ученые пытались подробно исследовать этот фрагмент, помещая в центр внимания эту новую Флавию

³² Merrill E. T. *Essays in Early Christian History*. London, 1924. P. 157 f.

³³ Neumann K. J. *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*. Bd I. Leipzig, 1890. S. 7; Streeter V. H. *The Rise of Christianity // САН*. Vol. XI. 1936. P. 255; Barnard L.W. *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*. Oxford, 1966. P. 13 sq. Более того, некоторые исследователи, вслед за «Клементинами», доходят до того, что отождествляют этого Климента с

Домициллу (напомним, что Дион Кассий говорит о жене Флавия Климента с таким же именем). Те, кто ставили под сомнение само гонение при Домициане, настаивали на ее отождествлении с женой Флавия Климента.³⁴ С другой стороны, те, кто подчеркивал значение гонения, говорили о ней как о независимом персонаже и рассматривали Флавию Домициллу-племянницу как пример христианки-жертвы Домициана. Как замечает П. Кересцес, слова Евсевия о том, что некая Флавия Домицилла, племянница консула Флавия Климента, была подвергнута преследованиям из-за того, что она была христианкой – достаточное основание для признания этого факта. «Евсевий – не менее надежный исторический источник, чем Дион Кассий или Светоний. Нет веских причин для отказа от его данных, как бы они не были бы несходны с сообщениями римских историков о *fiscus Iudaicus*... Отдельного внимания заслуживает то, что Евсевий не считает Флавия Климента и его жену христианскими мучениками. Необходимо допустить такую же объективность в рассказе о племяннице по имени Флавия Домицилла».³⁵ Кроме того, Евсевий говорит о гонении на христиан и его самой значительной жертве – племяннице римского консула – не желая рассматривать мучеников-иудеев в контексте истории Церкви; особо отмечается, что Флавия Домицилла была наказана «вместе со многими другими». Но Евсевий ничего специально не говорит о размере этого гонения, ограничивалось ли оно только Римом или распространялось и за его пределы, и о числе его мучеников.

одноименным римским епископом (подробнее см.: Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 58-59).

³⁴ Graetz H. Geschichte der Juden. Bd 4. Berlin, 1853. S. 508; Aube V. Histoire des persecutions de l'Eglise. Paris, 1875. P. 182 f.; Erbes C. Flavius Clemens von Rom und die nachste Folgezeit // Theol. Jb. Bd 15. 1856. S. 693 ff.; Canfield L. H. The Early Persecutions of the Christians. P. 81; Merrill E. T. Essays in Early Christian History. P. 164 ff. и др.

В нашем распоряжении есть еще один документ, который позволяет пролить некоторый свет на гонение Домициана. Это так называемое «I Послание Климента», обращенное от имени Римской Церкви к Церкви Коринфской. Хотя в нем нигде не упоминается его имя, Евсевий уверенно приписывает его Клименту: «Имеется большое и удивительное письмо Климента, согласно признаваемое подлинным; оно написано от имени Римской Церкви к Церкви Коринфской, ибо в Коринфе случился тогда раздор» (Н.Е., III, 16). Современные исследователи сходятся во мнении, что это Послание было написано в последние два года царствования Домициана; к этому мнению присоединяемся и мы.³⁶ По своему содержанию это – поучение Коринфской Церкви, которая в то время переживала раскол: некоторые члены общины возмутились против своих предстоятелей. Оно начинается с сожаления о том, что Римская Церковь не смогла вовремя отреагировать на коринфский конфликт из-за «внезапных и одно за другим случившихся с нами (римской общиной) несчастий и бедствий» (*Δια τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*) (I Cor., 1); после следуют примеры зависти, которая стала причиной гонений, из Ветхого Завета (4), а затем – примеры из «новейшей» истории – Петр и Павел («Петр от незаконной зависти понес не одно, не два, но многие страдания... Павел, по причине зависти, получил награду за терпение...» (5)), а кроме того, и другие («к этим мужам присовокупилось великое множество избранных, которые по причине зависти претерпели многие поругания и

³⁵ Keresztes P. The Imperial Roman Government... P. 268.

³⁶ Сидоров А. И. Патрология. М., 1996. С. 83; Керн К. Э. Патрология. Т. I. Париж–Москва, 1996. С. 44. Другие варианты датировки: Wilhelm-Hoojibergh A. E. A Different View on Clemens Romanus // Heythrop Journal. Vol. XXVI. 1975. P. 266-288; Robinson J. A. T. Redating the New Testament. London, 1976. P. 327-335. Они относят его к более раннему времени – 69-70 гг.

мучения» (6)). Наконец, мы встречаем указание на то, что ситуация остается тяжелой и во времена Климента: «Это, возлюбленные, пишем мы не только для вашего наставления, но и для собственного напоминания; потому что мы находимся на том же поприще, и тот же подвиг предлежит нам» (7).

Очевидно, что рассказ о Петре и Павле относится ко времени Нерона, но смысл фраз в первой и седьмой главе вызывают оживленные споры. Некоторые ученые отвергают сам факт каких бы то ни было преследований христиан в правление Домициана.³⁷ Как нам кажется, их позиция не вполне оправдана, в пользу чего можно привести несколько аргументов. Если мы будем понимать выражение *περιπτώσεις* или *περιστάσεις* как «бедствия» или «критические обстоятельства», то эти слова могут выражать неприятности различной степени тяжести.³⁸ Далее, сама причина написания письма дает основания предположить, что *περιπτώσεις* не были вызваны внутренней борьбой внутри римской общины. Некоторые выражения из конца Послания – «избавь нас от ненавидящих нас несправедно», «дай единомыслие и мир нам» и др. (59; 60) вызывают мысли о современном ему гонении и, как нам кажется, само Послание вполне может служить доказательством гонений на христиан при Домициане.

Некоторую помощь при изучении вопроса о гонении конца I в. может оказать знаменитое письмо Плиния Младшего императору Траяну о христианах (X, 96). Как пишет сам Плиний, он отпускал тех, кто «призвал богов, совершили перед изображением твоим, которое велел принести вместе со статуями богов, жертву ладаном и вином, а кроме того, похулили Христа: настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих

³⁷ Merrill E. T. *Essays in Early Christian History...* P. 172; Smallwood *Domitian's Attitude towards the Jews and Judaism* // CP. Vol. 51. 1956. P. 1–13.

³⁸ Но вряд ли эти слова могут быть «ничего не значащим клише», как предположил Мерилл (Merrill E. T. *Essays in Early Christian History...* P. 159 f.).

поступков» (X, 96, 5). По мнению П. Кересцеса, эта процедура свидетельствует о преследованиях христиан до этого, и Плиний использовал для определения не-христиан метод, возникший в царствование Домициана.³⁹ П. Аллар предполагает, что незнание Плинием обстоятельств ведения дел против христиан объясняется тем, что они не попадали к обычным судьям, а разрешались императором или его непосредственными представителями.⁴⁰

Как мы уже сказали, Домициан объявил о необходимости обращаться к себе как к «государю и богу». Первые шаги по утверждению этого культа были сделаны в провинциях, но вскоре он достигла Рима, и сопротивление ему жестоко каралось.⁴¹ Проявление этого можно найти в словах, которые были обращены к Домициану Ювенцием Цельсом, обвиняемым в заговоре против императора. Он назвал его «повелитель и бог» (Dio Cass., LXVII, 13, 3–4). Сам Плиний отправлял императорский культ (X, 8; 53; 59), и есть основания полагать, что он занимался и его внедрением в то время. Хотя Плиний мог и не председательствовать на процессах против христиан даже когда он был претором в 94/95 г., он вполне мог знать, что христианине были вынуждены принимать участие в императорском культе, чтобы снять с себя подозрение.⁴²

Другой отрывок из его письма сообщает о том, что «другие, названные доносчиком сказали, что они христиане, а затем отреклись: некоторые были, но отпали, одни три года назад, другие много тому лет, некоторые лет тому двадцать» (X, 96, 6). Последние слова этой фразы как раз могут указывать на

³⁹ Keresztesz P. The Imperial Roman Government... P. 270.

⁴⁰ Аллар П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1897. С. 32.

⁴¹ Charlthworth M. P. Some Observations on Ruler Cult especially in Rome // HTR. Vol. 27. 1935. P. 33.

⁴² Freudenberger R. Das Verhalten der romischen Behörden gegen die Christen im 2 Jahrhundert // MBPR. Bd 52. 1967. S. 140.

гонения в Вифинии или в какой-либо части Малой Азии, возможно, провинции Азии (Плиний оказался в Вифинии в начале 110-х гг.) в царствование Домициана. Хотя это предположение в значительной степени зависит от правдивости обвиняемых⁴³ и хотя отступничество могло иметь место и без преследования, наиболее вероятным основанием для этого времени, как и для обстоятельств следствия Плиния, было преследование при Домициане.

«Откровение Иоанна» позволяет нам ближе познакомиться с обстоятельствами этого гонения. Нет нужды упоминать о том, что это сочинение не является подтверждением систематического и повсеместного гонения, но не стоит вслед за Морёа отказывать «Откровению» в какой бы то ни было исторической ценности в данном вопросе.⁴⁴ Важным является вопрос о времени создания «Откровения». Ириней Лионский, а вслед за ним и Евсевий, недвусмысленно говорят о том, что оно было составлено «совсем недавно, почти в наш век, перед концом Домицианова царства» (Iren. Adv. haer., V, 30, 13; Eus. H.E., III, 18). Большинство современных ученых принимают датировку Иринея,⁴⁵ но есть и другие мнения: так, Г. Крафт датирует появление его окончательной редакции периодом между 110 и 114 гг.,⁴⁶ а Дж. Робинсон — 64-70 гг.⁴⁷ Признавая всю сложность данной проблемы, мы присоединяемся к традиционной датировке, не пытаемся отнести создание «Откровения» ни к концу царствования Нерона, ни к правлению Нервы.

⁴³ Freudenberger R. Das Verhalten der romischen Behörden... S. 126.

⁴⁴ Moreau J. A propos de la persecution de Domitien // N. Clio. V. 5. 1953. P. 126.

⁴⁵ Fiorenza E. S. Revelation // The New Testament and its modern interpreters / ed. by Epp E.J. and MacRae G.W. Philadelphia, 1989. P. 415.

⁴⁶ Kraft H. Die Offenbarung des Johannes. Tubingen, 1974.

⁴⁷ Robinson J. A. T. Redating the New Testament. Philadelphia, 1976.

В «Откровении» присутствуют пассажи, которые свидетельствуют о преследовании и мученичестве исповедовавших Христа, «которые не поклонились зверю, ни образу его» (Откр 20:4; ср. 12:11; 6:9-11; 7:14; 2:13 и др.). Культ Августа в соединении с богиней Ромой был учрежден задолго до написания «Откровения». Хотя культ правителя наподобие культа эллинистических царей был и неприемлем для Августа, он позволил по традиции воздать божественные почести себе и богине Роме некоторым малоазийским городам. Сохранение этого культа позволило Августу занять место среди богов, и забота о нем была поручена «общине» эллинов.⁴⁸ «Община» Азии проводила ежегодные встречи для отправления культа Ромы и Августа. Этот новый культ был служил средством выражения лояльности провинций по отношению к Риму, и вскоре он получил широкое распространение не только на Востоке, но и на Западе. В Малой Азии центрами императорского культа были такие значительные города, как Пергам (в «Откровении» он называется «место, где престол сатаны» (2:12)), Смирна, Эфес и другие. Возможно, это было одной из причин того, что Малая Азия была одним из крупнейших очагов гонений на христиан. Данные «Откровения», вместе с фактами, которые известны из письма Плиния Младшего, дают четкое указание на то, что преследование христиан в то время было непосредственно связано с императорским культом (мы особо вернемся к этому сюжету во второй главе).⁴⁹ Правда, не вполне ясно, существовал ли некий специальный эдикт, который предписывал наказание за отказ от участия в императорском культе. Во время Домициана в Азии существовала значительная христианская община, состоящая, главным образом, из греков и иудеев. Нехристианские массы усердно исполняли

⁴⁸ Magie D. Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3d Century after Christ. Vol. 2. Princeton, 1950. P. 447.

⁴⁹ Jones D. J. Christianity and the Roman Imperial Cult // ANRW. Tl. II. Bd.23.2. 1979. S. 1034.

императорский культ, как того желал Домициан. Они требовали расправы над христианами-«атеистами», которые отказывались от участия в этом культе. Поэтому одни лидеры христианских общин были казнены, а другие, как, например, Иоанн, автор «Откровения», сосланы на острова.

4. Время Траяна: христианские источники и письмо Плиния Младшего (X, 96–97). Рескрипт Траяна

Особую важность для нашего исследования представляют письма из переписки Плиния Младшего и императора Траяна, касающиеся сложностей, с которыми столкнулся Плиний при расследовании дела о христианах. Но кроме писем у нас есть и другие свидетельства о гонениях и мученичествах во время правления Траяна. Таковы истории свв. Нерая и Ахилла, казначеев христианки Домициллы.⁵⁰ К этому же времени относится и мученичество Игнатия Антиохийского. Ряд исторических деталей этого произведения недостоверен,⁵¹ но историчность самого факта мученичества при Траяне сомнению не подвергается.⁵² Кроме того, Евсевий сообщает, что «В третий год царствования упомянутого императора Климент, епископ Римский, скончался» (Eus. H.E., III, 34); правда, некоторые новые историки относят это событие к царствованию Нервы.⁵³ Первые упоминания о его мученичестве

⁵⁰ Хотя тексты их мученичеств были созданы достаточно поздно, возможно признать, что они имели место в действительности. См.: Allard P. Histoire des persecutions... P. 174 sqq.

⁵¹ Gray L. H. The Armenian Acts of the Martyrdom of St. Ignatius of Antioch // Armenian Quarterly. 1946. Vol. I. P. 47-66; Moreau J. La persecution du christianisme dans l'empire romain. Paris, 1956. P. 45 f.

⁵² Подробно тексты различных версий мученичества Игнатия разбираются в: Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 48-69.

⁵³ Задворный В. Л. История римских пап. Т. I. От св. Петра до Симплиция. М., 1995. С. 18.

относятся к IV в. (Руфин, Иероним),⁵⁴ более ранние авторы (Ириней, Евсевий) ничего об этом не сообщают, и вряд ли следует доверять этим сведениям.⁵⁴

Есть и другие, более надежные, свидетельства того, что в это время предпринимались меры по преследованию христиан. Евсевий сообщает, что в царствование Траяна «в одном месте злое дело замышляла чернь, а в другом – готовили местные власти; явных гонений не было; возникали частичные по провинциям, и многие верующие в борьбе за веру были по-разному замучены» (Н.Е., III, 33). Евсевий приводит данные церковного писателя II в. Гегесиппа о суде и казни второго иерусалимского епископа Симеона (Н.Е., III, 32); в «Церковной истории» он относит это событие к проконсульству Аттика, но в «Хронике» оно датируется «десятым годом его (Траяна) правления», т.е. к 106/107 г. В течение нескольких дней его пытали как христианина, а затем распяли. В этом случае, как и в случае Плиния Младшего, следствие со стороны наместника, очевидно, велось *extra ordinem*. Смертная казнь и в том, и в другом случае была следствием упорного исповедания христианства. Заслуживает внимания то, что Атик подверг Симеона пыткам, а Плиний никак не пытал упорствующих христиан. Л. Кэнфилд полагает, что целью пыток Симеона был отказ от христианства,⁵⁵ но, как справедливо замечает П. Кересцес, «весьма сомнительно, что принцип прощения отступников был признан или применялся до рескрипта Траяна».⁵⁶ Скорее, Симеона пытали для того, чтобы получить от него

⁵⁴ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 78-79.

⁵⁵ Canfield L. H. The Early Persecution...P. 99 f.

⁵⁶ Keresztes P. The Imperial Roman Government and the Christian Church. P. 274. Более того, этот принцип не всегда проводился и в дальнейшем: можно вспомнить события 177 г. в Лионе. Евсевий пишет: «Отрекшиеся все равно содержались в тюрьме и были тоже пытаемы. Объявившие себя тем, чем они и были, были посажены как христиане и ни в чем другом их не

информацию о других христианах или признание в каких-то преступлениях, связанных с христианством, – *flagitia*, о которых мы уже говорили (в связи со вторым предположением можно вспомнить свидетельство Евсевия о лионских мучениках: «Захватили и некоторых наших рабов-язычников; легат именем власти приказал всех нас разыскивать. Они, испугавшись пыток, которые на их глазах терпели святые, и поддавшись уговорам воинов, оболгали нас и дали... ложные показания: у нас Фиестовы пиры, Эдиповы связи... Когда эти слухи распространились, все озверели» (Н.Е., V, 1, 14-15; ср. Iren., frg. 13 ed. Harvey)).

Наиболее важные документы, относящиеся к этому периоду – письмо о христианах Плиния Младшего и ответ на него Траяна. Аутентичность этих двух писем, особенно послания самого Плиния, многократно обсуждалась, а некоторые ученые, начиная с Э. Гиббона и Г. Землера, даже полностью отказывали им в подлинности.⁵⁷ В. С. Соколов в своей монографии, посвященной Плинию, в противовес мнению Р. Ю. Виппера, отстаивает подлинность большей части текста этого письма (признавая существование поздних интерполяций о «характере сборищ христиан» и образе их жизни);⁵⁸ сходной позиции придерживается и П. Ф. Преображенский.⁵⁹ Мы же, вслед

обвиняли, этих же держали как убийц и развратников, и по сравнению с другими наказаны они были вдвойне» (Н.Е., V, 1, 31-35).

⁵⁷ Semler G. *Novae observationes historiae et religionis Christianae*. Halle, 1784; Aube B. *Histoire des persecutions...* Paris, 1875; Hermann L. *Les interpolations de la lettre de Pline sur les chretiens // Latomus*. 1954. Vol. 13. P. 343 ff.

⁵⁸ Соколов В. С. *Плиний Младший*. М., 1956. С. 298-305; Виппер Р. Ю. *Рим и раннее христианство*. М., 1954. С. 179 сл.

⁵⁹ Преображенский П. Ф. *Тертуллиан и Рим // В мире античных идей и образов*. М., 1965. С. 202-205.

за Г. Буассье, Н. Линком и Ф. Аронольдом, не видим серьезных причин сомневаться в том, что оба послания полностью подлинны.⁶⁰

Гай Плиний Секунд, наместник в Вифинии и Понте с сентября 111 по январь 113 г., в 112 г. столкнувшись с христианами, запросил у императора инструкции, что предпринять в сложившихся обстоятельствах. Вряд ли ситуация была опасной или грозила выйти из-под контроля: он советовался с Траяном и по менее сложным вопросам, но и обычной назвать ее трудно.

Плинием был получен анонимный донос, «содержащий много имен» (*propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens*) (Epist., X, 96, 5). В ходе проведения дознания стало ясно, что упомянутые в нем лица делятся на три категории: во-первых, те, кто сознался в том, что они христиане, и упорствовал в этом; затем, те, кто «отрицал, что они христиане или были ими» (5); и, наконец, христиане, которые затем отреклись («Все они почтили и твое изображение, и статуи богов, и похулили Христа» (6)). Плиния смущали не первые две категории: «упорствующие» были казнены («Я не сомневался, что в чем бы они не признались, но их следовало наказать за непреклонную закоснелость и упрямство» (3)), а вторые – отпущены на свободу (5). Римский администратор не смог самостоятельно решить, что ему делать с отступниками от христианства: «Немало я и колебался, есть ли тут какое различие по возрасту, или же ничем не отличать малолеток от людей взрослых: прощать ли раскаявшихся или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем (*nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*)» (2).

⁶⁰ Boissier G. L'authenticite de la lettre de Pline au sujet des Chretiens // Revue Archeologique. 1876. Vol. XXXI. P. 114-125; Linck N. De antiquissimus veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis // Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten. Bd. XIV. 1913. S. 32-60; Arnold F. Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung. 1887, Königsberg.

П. Кересцес полагает, что эти слова доказывают знание Плинием того, что может преследоваться само имя христиан.⁶¹ По его мнению, это следует из того, что Плиний не освободил тех, кто отрекся от христианства, несмотря на то, что не было найдено никаких следов каких-либо иных преступлений. Кроме того, рассказ о нравах и обычаях христиан появляется в части письма, посвященной именно «ренегатам».

Прежде чем написать императору, Плиний постарался узнать о христианстве как можно больше: он расспрашивал самих христиан и под пыткой допросил двух рабынь-диаконисс. Судя по оговоркам, ему было известно о *flagitia*, которые связывались с христианами; так, например, он говорит о пище «обычной и невинной» (7), что доказывает знакомство со слухами о «фиестовых трапезах». Плиний обнаружил, что здесь нет никакого преступления, кроме «безмерного уродливого суеверия» (*superstitionem prauam et immodicam*) (8), поэтому счел возможным, по сути дела, просить о помиловании для раскаявшихся: «Из этого легко заключить, какую толпу людей можно исправить, если позволить им раскаяться» (10). Преувеличение количества христиан (*propter periclitantium numerum*), рассказ о восстановившемся почитании богов и посещении храмов – все это поводы для дарования прощения раскаявшимся. Если бы не было отступников, то, возможно, у нас не было бы и этого письма.

Не меньшую проблему, чем отступники для Плиния, для нас представляют исповедники: на каком основании они преследовались Плинием? Очевидно, что после рескрипта Траяна основанием для казни стало само имя христиан, но и до рескрипта христианство было *crimen capitale*. Это ясно из текста посланий: Плинию для казни достаточно только исповедания христианства, Траян, в свою очередь, пишет: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе

⁶¹ Keresztesz P. The Imperial Roman Government and the Christian Church. P. 277.

донесли как на христиан» (Plin. Epist., X, 97). Существует точка зрения, согласно которой исповедники были казнены не как христиане, а за свою «непреклонную закоснелость и упрямство».⁶² Но это предположение никак не согласуется с тем, что Плиний не освободил отступников от христианства, не проявивших такого упорства. Очевидно, что христианство стало преступлением, наказываемым смертной казнью, еще до *cognitio de Christianis* Плиния. Но когда и как?

Проблема юридических оснований для преследования христианства в первые два века вообще и для Плиния в частности исследовалась большим числом ученых. Краткий обзор мнений предшественников, принадлежащих к разным школам, дают в своих работах Л. Кэнфилд, А. Шервин-Уайт, В. Френд и Т. Д. Барнс.⁶³ В зависимости от ответа на этот вопрос исследователей можно разделить на три группы. Первые полагают, что христианство было запрещено неким «общим законом» или постановлением, или чем-то подобным, имеющим силу закона. Вторые, следуя «теории полицейской власти» или «сдерживания» (*coercitio*) Моммзена, считают, что основанием для гонений была власть римских наместников для обеспечения общественного порядка по их собственному усмотрению. Третьи думают, что христиане преследовались по существующим уголовным законам,

⁶² Moreau J. La persecution du christianisme... P. 43; Shervin-White A. N. The Early Persecutions and Roman Law again // JTS. 1952. Vol. III. P. 210 f.; Mommsen Th. Christianity in the Roman Empire // Expositor. 1893. Vol. IV, 8. P. 3. Того же мнения придерживается М. Е. Сергеенко в комментарии к этому письму: «Он наказывал за неподчинение ему, представителю римской власти». Ср. Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан... С. 43.

⁶³ Canfield L. H. The Early Persecution...P. 86-102; Shervin-White A. N. The Early Persecutions and the Roman Law. P. 210 f.; Barnes T. D. Legislation against the Christians // JRS. 1968. Vol. 58. P. 32-50; Friend W. H. C. Martyrdom and Persecution... P. 126 ff.

регулирующим особые нарушения, такие, как незаконные сообщества, умаление величия римского народа и т.д.

Архегетом первой группы (ее составляют, главным образом, французские и бельгийские историки) является К. Кальвер, который уверен в существовании закона о запрещении христианства, принятого Нероном.⁶⁴ Слова Тертуллиана (Apol., 2, 5), решительные действия Плиния по отношению к исповедникам только из-за имени, весь тон письма Плиния, которому хочется спасти отступников, но в этом деле он не может воспользоваться своей властью, короткое замечание Светония (Nero, 16), слово *leges*, употребленное Сульпицием Севером (Chron., II, 29), I-е Послание Петра (особенно 4 глава), замечание Тертуллиана о том, что император Веспасиан не преследовал христиан – все они, по мнению приверженцев этой школы, свидетельствуют о том, что христианство стало *crimen capitale* после закона Нерона. Спорят о характере этого закона: одни считают его императорским рескриптом,⁶⁵ который, возможно, мог основываться на *vetus decretum*,⁶⁶ другие полагают, что это был *senatus consultum*, а М. Сорди относит его даже ко времени Тиберия.⁶⁷

Часто теорию «общего закона» пытаются опровергнуть на том основании, что Плинию в случае существования такого закона не было бы

⁶⁴ Callewaert C. Les premiers chretiens furent-ils persecutes par edits generaux ou par mesures de police? // Rev. d'Hist. Eccl. 1901. T. 2. P. 771-797; 1902. T. 3. P. 5-15, 324-348, 601-614 et al.

⁶⁵ Callewaert C. Les premiers chretiens...; Zeiller J. Nouvelles observations sur l'origine juridique des persecutions contre les chretiens aux deux premiers siecles // Rev. d'Hist. Eccl. 1952. T. 46. P. 521-533; Monachino V. Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli // La Scuola Cattolica. 1953. Vol. 81. P. 3-9.

⁶⁶ Zeiller J. Nouvelles observations...P. 531.

⁶⁷ Sordi M. I primi rapporti fra lo stato romano e il christianesimo // Rendiconti Acc. Naz. Lincei. 1957. Vol. 12. P. 58-70.

нужды консультироваться с императором. Но Плиний не спрашивает, как ему обращаться со всеми христианами, а только с отступниками: вряд ли закон, сводящийся к *Christianos non licet esse*, оговаривал такие детали, как возраст и отношение к ренегатам. Другой аргумент против этой теории – незначительность христианской общины для того, чтобы привлечь внимание Нерона или Домициана. Но Нерон считал христиан достаточно подходящими фигурами, чтобы возложить на них вину за пожар в Риме. Кроме того, как мы уже упомянули, жена Нерона Пoppея Сабина симпатизировала иудеям, а христиане для них были врагами. Кроме того, говорят, что против этой теории свидетельствует сама природа гонений II в. – ограниченная и спорадическая. Но даже если это было и так, то и «общий запретительный закон» не обязательно подразумевал всеобщее гонение. Очень многое зависело от личности наместника: если до Плиния нам ничего не известно о христианах в Вифинии, то это вполне может подтверждать известный из других писем Плиния факт, что провинцией до него управляли кое-как. Затем, сама судебная система Рима основывалась на обвинении, а не на расследовании. Лишь в редких случаях (в преступлениях или слишком важных, или слишком возмутительных) обязанность вести обвинение возлагалась на магистрата.⁶⁸ Еще один аргумент – то, что в пассажах Светония, Плиния и Тацита, относящихся к христианам, нет ни намека на этот закон. Но рассказ Тацита – это сообщение о разовой полицейской акции Нерона *ad hoc*, Светоний сообщает о гонении на христиан предельно кратко (даже о запрещении египетских и иудейских обрядов в правление Тиберия он говорит более развернуто (Тіб., 36)), а Плинию, в силу проблем, стоящих перед ним, нет нужды ссылаться на этот закон. Есть еще один аргумент, ставящий теорию «общего закона» под сомнение: если это был эдикт Нерона, то после его смерти закон должен был быть отменен, как и все распоряжения

⁶⁸ Shervin-White A. N. Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford, 1963.

императора, подвергнувшегося *damnatio memoriae*. Но нам ничего не известно об отмене всех распоряжений Нерона, кроме того, что это утверждает Тертуллиан (*Ad nat.*, I, 7) – а это вполне может оказаться риторическим преувеличением; последующие императоры отменили некоторые из них, но об отмене всех, еще раз, не сообщает ни один из наших источников.

Вторая теория – теория *coercitio* – была впервые высказана Т. Моммзен⁶⁹. Число его последователей (главным образом, немецких исследователей) весьма велико.⁷⁰ В основе этой теории лежит тезис о использовании отдельными высшими магистратами, особенно наместниками, своего *imperium*'а для принуждения граждан, не желающих повиноваться. «Свободное от всех формальных рамок права судопроизводство перед консуляро-сенаторским судом времени императоров, а также и перед самим императором, можно понимать и как неограниченное *coercitio*, и как собственно уголовное производство: в этих высших инстанциях оба они совпадают».⁷¹ Немецкий историк постулирует существование при римских магистратах особой «религиозной полиции» (*Religionspolizei*), которая следила за тем, чтобы римский гражданин исполнял свои национальные обязанности и держался национальной религии. Особенно широко она применялось в старореспубликанское время, в последнее же столетие республики она применялась лишь как оружие партийной борьбы. Т. Моммзен утверждает, что причиной репрессий было то, что христиане, являющиеся римскими гражданами, или, по крайней мере, жителями

⁶⁹ Mommsen Th. *Religionsfrevel nach römischen Recht* // HZ. 1890. Bd. 64. S. 389 ff.

⁷⁰ Wagener A. *Observations complementaires sur la lecture de M. Giron a 'la liberte de conscience a Roma'*. Bruxelles, 1893; Lietzmann H. *Geschichte der alten Kirche*. Berlin-Leipzig. 1937-1944 (англ. перевод: *A History of the Early Church*. Vols. I-II. Cleveland-New York. 1961. P. 157-158); Heusi K. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 14 Aufl. Tubigen. 1976 et al.

Империи, утверждали свою веру и отвергали римских богов – позиция, которая расценивалась как государственная измена. *Coercitiones*, установленные против иудеев и христиан, применялись главным образом против принявших эти религии римских граждан, включая тех peregrinov, которые занимались прозелитизмом. Но это вовсе не значит, что был разрешен переход неграждан в эти религии. Эта *coercitio* действует без четкого состава преступления, без определенных норм для доказательной базы, без установленных форм процесса и без твердо установленных норм наказаний. Все зависит только от личности носителя власти, магистрата.

Тем не менее, несмотря на существование каких-то римских законов (или законопроектов), предписывающих сохранять верность отеческим богам (Cic. De leg., II, 19-21), фактически частные лица, как граждане, так и *peregrini*, никак не принуждались к отправлению культа римских божеств. Только магистраты время от времени должны были в нем участвовать или сами проводить определенные ритуалы. Кроме того, теория *coercitio* имеет еще один недостаток: у нас нет ни одного указания на то, что христиане преследовались на основании *coercitio* или *coercitio de plano*. Дела христиан рассматривались *cognitio extra ordinem*, для предъявления иска были необходимы особые обвинения против них, а обычно обвинения должны были делаться частными истцами. Даже заявление, что наместник провинции «был склонен»⁷² относиться к христианам как к злодеям из-за того, что они пренебрегали отеческой религией, а то и *mos maiorum* вообще, не помогает этой теории. Пример Плиния хорошо показывает, что о *coercitio* говорить не приходится: выдвинуто обвинение только в христианстве, и Плиний не осмеливается отпустить на волю до того, как император решит вопрос об их прощении, безусловно готовых к сотрудничеству с римской властью

⁷¹ Mommsen Th. Religionsfrevél nach romischen Recht. S. 398.

⁷² Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 48-50.

отступников, которые вернулись к почитанию отеческих богов и к *mos maiorum*.

Третья школа отстаивает точку зрения, согласно которой преследования обосновывались уже действующими уголовными законами, и до Траяна не было никакой надобности издавать особое постановление против христиан. Сторонники этой школы приводят список преступлений, которые могли быть основанием для первых гонений: детоубийство, инцест, занятия магией, незаконные сообщества, государственная измена и т.д. Эта теория основывается на *flagitia*, связываемых с христианством, а они рассматривались в обычном процессе *coercitio*, используемом наместником в своем *cognitio extra ordinem*. Один из виднейших представителей этого направления – М. Конрат,⁷³ в отечественной науке такого мнения придерживается В. В. Болотов.⁷⁴ Сторонники этой теории часто выбирают какое-нибудь одно преступление и рассматривают его как основание для гонения.⁷⁵ Хотя *flagitia* и играют важную роль в риторике Тацита и о них проводит специальное расследование Плиний, но они не имели никакого значения при казни исповедников, а отступники, которые, как выяснилось, также ни в чем подобном не замешанные, так и остались в заключении. *Flagitia* имели значение для простонародья и крайне подозрительных или анти-христиански настроенных наместников, как это произошло в Лионе в 177 г., но и там исповедники были казнены именно как христиане.

⁷³ Conrat M. Die Christenverfolgungen im romischen Reiche vom Standpunkte des Juristen. Leipzig, 1897.

⁷⁴ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 25-37: незаконные сообщества, магия, *sacrilegium*, *lex de laeso maiestatis* (точнее – *impietas*).

⁷⁵ *Lex de laeso maiestatis*: Augar F. Die Frau im römischen Christenprozess. Leipzig, 1905; государственная измена: Gezard L. Histoire Juridique des persecutions contre les chretiens de Neron a Septime-Severe. Paris, 1911 etc.

Очень часто упоминаются в качестве основы для обвинения христиан *collegia illicita*.⁷⁶ Преступление христиан состояло в том, что проводя свои собрания, они злостно игнорировали имперское законодательство о сообществах. В ответ на это заметим, что Плиний, несмотря на то, что он помнит о собраниях христиан и о своем запрещении тайных сообществ (Epist., X, 96, 7), никак не рассматривает христиан как членов такового. Кажется, что собрания христиан никогда не были предметом обсуждения на процессах, по крайней мере, в это время.⁷⁷

Нередки заявления о том, что христианство преследовалась также, как «другие суеверия»: вакханалии, религия друидов, культ Исиды и т.д.⁷⁸ Римские власти не видели разницы между этими «суевериями» и христианством, и если участники вакханалий и друиды убивали в своих ритуалах людей, то почему они не могли решить, что и у христиан происходит что-то подобное? Например, А. А. Наги в статье «*Superstitio et Coniuratio*» полагает, что единственное отличие христианства от вакханалий заключается в том, что христиане не проявляли открытой враждебности к государству. Плиний отдавал себе в этом отчет, в то время, как, скажем, Тацит или Цельс, судя по терминологии, используемой ими, эту разницу не замечали. Точно так же ее не замечали и большинство римлян. Следовательно, *nothen* из-за *flagitia* стало преступлением, и поэтому наместники или другие высшие магистраты обеспечивали обвинение силой

⁷⁶ Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution...* P. 165-167; Merill E. T. *Essays in Early Christian History et al.*

⁷⁷ Keresztesz P. *The Imperial Roman Government...* P. 284.

⁷⁸ Last H. *The Study of Persecutions // JRS. 1937. Vol. 27. P. 89 ff.*; Sherwin-White A. N. *The Early Persecutions and Roman Law again...* P. 200 ff.; Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution...* P. 127 et al.

своей *coercitio*, и *poten* выступало в качестве указателя обвиняемого.⁷⁹ Но «суеверия» преследовались не как таковые, а из-за *flagitia*, связанных с ними. С другой стороны, христиане, как это ясно из письма Плиния, преследуются только за имя и вне связи с *flagitia*.

Некоторые видоизменения в «теорию *coercitio*» внесли А. Н. Шервин-Уайт⁸⁰ и Т. Д. Барнес.⁸¹ По предположению Шервин-Уайта, «прецедент Нерона» распространился и противники христианства «попытались справиться с ним посредством наместников», которые, как он считает, были свободны в своих обвинениях, вердиктах и наказаниях. По его мнению, письмо Плиния как раз и является свидетельством такой «попытки». Но, как кажется, оно основывается на превратном понимании этого письма. Может быть, здесь и была «попытка», но со стороны анонимного обвинителя, а не наместника, который ни минуты не колеблется, задерживая подозреваемых, отпуская на волю невиновных и казня исповедников. Т. Д. Барнес полагает, что наместники не вникали в суть христианского учения, и, независимо друг от друга или центральной власти, только на основании своего представления о «новом суеверии» и *mos maiorum*, обречали людей на смерть. П. Керестец так отзывается об этом предположении: «Это, безусловно, невероятная, или, в крайнем случае, очень смелая гипотеза».⁸²

Как видно из вышесказанного, вопрос о юридических основаниях для преследования христианства в этот период очень непросто. Очень сложно поверить в то, что такой осторожный и опытный администратор, как Плиний, действовал в этой ситуации на свой страх и риск. Мы, скорее, склонны

⁷⁹ Nagy A. A. «Superstitio et Coniuratio» // Numen. Vol. 49. 2003. P. 178-192.

⁸⁰ Sherwin-White A. N. The Early Persecutions and Roman Law again... P. 209.

⁸¹ Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 48-50.

⁸² Keresztes P. The Imperial Roman Government... P. 285.

примкнуть к первой точке зрения, согласно которой существовал некий «общий закон», регламентирующий действия по отношению к христианам. Но так как рескрипт мог исчезнуть вместе с Нероном, то, возможно, когда император во время своего гонения объявил христианство *crimen capitale*, по провинциям были распространены инструктивные документы об этом (*mandata*), и именно из-за знакомства с ними Плиний и не колебался в отношении христиан. Возможно и существование относящегося к тому же времени *senatus consultum*.

Рескрипт Траяна – первый известный нам закон, направленный против христиан: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т. е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безымянный донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени» (Plin. Epist., X, 97).

Этот эдикт тщательно разбирает В. В. Болотов.⁸³ С одной стороны, Траян ограничивает преследование христиан и признает, что общей процедуры в суде над христианами быть не может и эти процессы должны соотноситься с обстоятельствами. Траян запрещает принимать анонимные доносы и специально разыскивать христиан: этим преследование приближалось к нормальному уголовному процессу, основной принцип которого – *accusator ubi non est, ibi non est iudex*. Важно то, что магистраты не имеют права начинать дело без обвинителя, даже по коллективному заявлению толпы, если никто не хотел выступить лично в качестве обвинителя: с этой чертой мы будем сталкиваться до начала

⁸³ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 70-74.

общегосударственных гонений III в.⁸⁴ В. В. Болотов замечает, что после оглашения *nomen delictum* обвинитель становился доносчиком, «а эта профессия процветала только при худших государях, после кончины которых, обыкновенно, кричали, приветствуя нового императора: "Доносчиков палкой!"». В самом деле, так поступили при воцарении Гордиана: «Он (сенат) приказал убить доносчиков, клеветников, прокураторов и всех подонков Максиминовой тирании» (SHA. Maxim., 13); после смерти Коммода народ кричит «Доносчиков – львам!.. Теперь мы невредимы – страх доносчикам! Чтобы мы были невредимы – страх доносчикам! Мы рады нашей безопасности – доносчиков вон из сената, доносчикам – палки! Пока ты жив, доносчиков – львам! В твоё правление доносчикам – палки!.. Наушников, – вон из сената! Доносчиков – вон из сената! Кто подучивал рабов доносить – тех вон из сената!» (SHA. Comm., 18-19), а Макрин «доносчиков, если они не могли привести доказательства, подвергал смертной казни, если же они приводили доказательства, он отпускал их, дав денежную награду, но с пятном позора» (SHA. Macrin., 12). При этом необходимо учитывать, что дела против христиан не пользовались особой популярностью у магистратов: они предпринимали попытки спасти подсудимых, а иногда и освобождали их из-под стражи. Так, один судья прямо заявил, что ему неприятно заниматься делами такого рода. Такое отношение к *delatores* в этих процессах может объяснить сравнительно небольшое количество христиан, пострадавших от доносов.

С другой стороны, Траян своим рескриптом санкционировал прежние преследования и казнь христиан; новым было лишь дарование прощения отступникам. Христиане подлежат преследованию за само имя, только за то,

⁸⁴ Об этом говорит уже Порций Фест в «Деяниях»: «16 Я отвечал им, что у Римлян нет обыкновения выдавать какого-нибудь человека на смерть, прежде нежели обвиняемый будет иметь обвинителей налицо и получит свободу защищаться против обвинения» (Деян.25:16).

что они христиане; здесь нет ни слова о нарушении ими других законов или *flagitia*. Из последующих событий видно, что магистраты, судившие христиан, боялись произнести само слово *christianus*: это означало бы немедленное окончание процесса, и применяемые ими пытки были попыткой спасти жизнь обвиняемым, не желавшим отречься добровольно. Нельзя сомневаться в важности этого эдикта. Эти принципы стали обязательными для наместников, и мы можем встретить руководство ими даже во времена Диоклетиана, несмотря на то, что начиная с гонения при Деции, инициативу в делах против христиан берет на себя само государство.

5. Рескрипт Адриана

Евсевий, комментируя рескрипт Траяна, замечает: «Гроза страшного гонения, висевшего над нами, до некоторой степени рассеялась, но для людей, желавших навредить нам, возможностей оставалось ничуть не меньше» (Н.Е., III, 33). Именно для регулирования этих «возможностей» и появился следующий закон – рескрипта Адриана Миницию (или Минуцию) Фундану.

До нас этот документ дошел в нескольких изложениях: у Иустина (Apol. I, 68), Евсевия (Н.Е., IV, 9) и в переводе «Церковной истории» Евсевия, выполненного Руфином. Более близким к оригинальному тексту считается варианты, который приводят Иустин и Евсевий.⁸⁵ Приведем его в версии Иустина.

«Минуцию Фундану. Получил я письмо, писанное ко мне предшественником твоим, знаменитейшим Серением Гранианом; и не желаю оставлять без исследования дело, о котором мне донесено – чтобы и невинные не были в беспокойстве, и клеветникам не было повода заниматься гнусным ремеслом. Итак, если наши подданные в провинциях твердо могут поддержать свое требование против христиан, так что и пред судом могут

⁸⁵ Keresztesz P. The Imperial Roman Government... P. 288, n. 242.

доказать, то не запрещаю им делать это – только не позволяю им прибегать к громким требованиям и крикам. Гораздо справедливее, чтобы если кто захочет донести, ты сделал дознание о деле. И тогда если кто донесет и докажет, что вышеупомянутые люди делают что-нибудь против законов, то ты определяй наказания сообразно с их преступлениями. Особенно постарайся, ради Геркулеса, о том, чтобы если кто по клевете потребует к обвинению кого-либо из христиан, тебе поступать с таким человеком наистрожайшим образом, соразмерно с гнусным злодеянием его».

В XIX столетии аутентичность этого документа подвергалась сомнению.⁸⁶ Основанием для этих сомнений служили следующие соображения: во-первых, вызывает вопросы форма, в которой он сохранился – простое обращение «Минуцию Фундану» (полное имя – Гай Минуций Фундан);⁸⁷ кроме того, имя проконсула не вполне верно (вместо «Серений» следует читать «Сильван» – это Квинт Лициний Сильван Граниан Квадроний Прокул, проконсул Азии в 120-121 гг.). Во-вторых, сомнителен и повод, по которому этот эдикт издан: проконсул спрашивает, следует ли позволять народу без каких бы то ни было судебных процедур требовать христиан на смерть? Б. Обэ пишет: «Как! С вопросом об этом проконсул обращается к императору, который в своем *edictum perpetuum* полагает кару тем, кто подбивает толпу к чему-нибудь преступному, т.е. возбуждает ее воплями кого-нибудь обвинять или просить кому-нибудь помилования».⁸⁹ И, наконец, это само содержание рескрипта: в нем проводится мысль, что исповедание христианства – не преступление; карать следует лишь за нарушения законов

⁸⁶ Aube V. Histoire des persecutions de l'église jusqu'a la fin des Antonins. Paris, 1875. P. 268-269; Overbeck F. C. Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875. S. 148; Rom und das Christenthum. S. 560-561.

⁸⁷ Magie D. Roman Rule in Asia Minor. Vol. II. P. 1583.

⁸⁸ Magie D. Roman Rule in Asia Minor. Vol. II. P. 1583.

⁸⁹ Aube V. Histoire des persecutions de l'église... P. 268.

– эти положения прямо противоречат рескрипту Траяна, согласно которому следует казнить за само имя христиан. Но, как верно отмечает В. В. Болотов, все эти аргументы недостаточно сильны, чтобы на основании их признать рескрипт позднейшей фальсификацией. Во-первых, нет никаких оснований считать, что он дошел до нас в оригинальном виде, а из имен проконсула могло быть выбрано то, под которым он был более известен. В то время римляне носили по множеству имен, так что было бы нелепо рассчитывать на то, что все они были бы перечислены. По поводу второго аргумента можно заметить, что жизнь иногда вносит изменения даже в самые ясные и простые схемы. Вполне возможно, что Граниан оказался в той же ситуации, что и Пилат: «Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят. Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы» (Мф. 27:22-26). Для предотвращения общественных беспорядков нужно было казнить виновных без суда, и Граниан спрашивает у императора, возможно ли это. Кроме того, биограф Адриана говорит о нем: «Всегда во всех проявлениях был он переменчивым» (SHA. Hadr., 14) – возможно, это создавало возможность отступления от общих принципов и в этом вопросе. И наконец, по поводу третьего возражения отметим, что это толкование более чем не бесспорно, но об этом речь пойдет ниже. В настоящее время в аутентичности рескрипта практически не сомневаются.

Есть два основных варианта интерпретации этого документа и ситуации, сложившейся после его принятия. Первая сводится к тому, что рескрипт Адриана гарантировал свободу христианам от всех гонений, вызванных исповеданием их религии, и обеспечил то, что христиане могли преследоваться только за нарушение общих для всех жителей Империи

законов.⁹⁰ Сторонники второй, напротив, полагают, что этот рескрипт не дает христианам никакого освобождения от преследований.⁹¹ Простор для интерпретаций создает фраза *εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοῦς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἀμαρτήματος*. К сожалению, в отличие от рескрипта, сохраненного Плинием, у нас отсутствует текст письма Граниана, в котором он описывает ситуацию и просит совета,⁹² – это письмо могло бы пролить свет на положение дел в целом. Нам остается только пытаться понять его значение, исходя из общей ситуации вокруг христиан в то время.

По сути, сам рескрипт содержит характеристику обстоятельств, в которых он был принят. То, что Адриан запрещает принимать «громкие требования и крики» в качестве обвинения, показывает, что население провинции Азия пыталось добиться того, что император воспретил – обвинения не правильным образом, а наказания христиан на основании требования толпы и без обычной судебной процедуры. Размеры этого движения и вынудили Граниана обратиться к Адриану. По мнению П.

⁹⁰ D'Orgeval B. L'Empereur Hadrien. Paris, 1950. P. 302-307; Gregoire H. Les Persecutions dans l'Empire Romain. Avec la coll. de P. Orgels // Academie Royale de Belgique, Classes des letters et des sciences moral. et politiq., Memoires 56,5. 1961; L. Regibus, de. Storia e Diritto Romano negli "Acta Martyrum" // Didaskaleion. N.S. 1926. Vol. 1. P. 147-148 et al.

⁹¹ Callewaert C. Le Rescrit d'Hadrien a Minucius Fundanus // Rev. d'Hist. et de Litt. Rel. 1908. T. VIII. P. 152-189; Moreau J. La Persecution du christianisme dans l'Empire Romain. Paris, 1956. P. 48; Schmid W. The Christian Re-Interpretation of the Rescript of Hadrian // Maia. 1907. Vol. VII. P. 5-13 et al.

⁹² Слова Евсевия «Он же пишет, что Адриан получил от Серения Граниана, известного наместника, письмо о христианах: несправедливо без всякого обвинения, только в угоду орущей толпе, без суда казнить их» (Н.Е., IV, 8) не могут рассматриваться как передающие суть письма – он пытается восстановить суть вопроса, исходя из текста ответа.

Аллара, Адриан испытывал некоторое колебание по поводу этого рескрипта, поэтому он ответил не самому Грациану, а его преемнику.⁹³ Мы сомневаемся в реальности этого «колебания»: письмо могло просто не застать Адриана в Риме. Нам ничего не известно о том, что именно было известно императору о христианах: так называемое «Письмо Адриана» (SHA. Quat. Tur., 8), в котором он делится впечатлениями о жизни в Александрии и отпускает несколько замечаний по поводу христиан и иудеев, в наше время единодушно признается подложным; точно так же неподлинным считается известие, приводимое в жизнеописании Александра Севера: Адриан, якобы, «хотел построить храм Христу и принять его в число богов» (SHA. Alex. Sev., 43). Более правдоподобным кажется свидетельство из жизнеописания самого Адриана: «Римские священные обряды он выполнял самым тщательным образом, а иноземные презирал» (SHA. Hadr., 22); возможно, в этом он ориентировался на пример Августа.⁹⁴ В том случае, если бы Адриан

⁹³ Аллар П. Христианство и Римская империя... С. 39.

⁹⁴ Впрочем, это тоже достаточно спорно: во время Адриана чеканятся монеты с атрибутами египетских божеств; на одном из типов Адриан изображен стоящим на крокодиле, как бог Гор (Boer W., den. Religion and Literature in Hadrian's Policy // Mnemosyne. 1955. Vol. VIII. P. 123-144). Кроме того, история с Антиноем (SHA. Hadr. 14, 5-7) также вызывает определенные ассоциации с египетскими культами (Nock A.D. Conversion. Oxford, 1933. P. 126). В «Греческих магических папирусах» (PGM. IV, 2445 sqq) содержится рассказ о встрече Адриана и гелиопольского пророка Пахрата (Панкрата; о нем упоминает Лукиан в «Любителе лжи» (34)), чудесам которого император изумился настолько, что приказал удвоить ему жалование (Nock A. D. Greek Magical Papyri // Nock A. D. Essays on religion and the ancient world. Vol. I. Cambridge, 1972. P. 183). Для завершения характеристики религиозных воззрений Адриана отметим, что, подобно Тиберию, он интересовался гороскопами, а жизнеописание изображает его даже практикующим

освободил христиан от преследований, связанных с *noten*, то это означало бы признание христианства *religio licita*. Упоминания об этом важнейшем в истории христианства II в. событии, безусловно, дошли бы до нас и у Тертуллиана, и у Иустина, и у других авторов (и христианских, и языческих), а главное – сделали бы ненужными христианские апологии. Но ничего этого не произошло, поэтому мы считаем более обоснованной вторую точку зрения – запрещение обвинения христиан на основании «криков» толпы и необходимость использования в этих процессах обычной процедуры, тем более что и сам Иустин свидетельствует об этом: «Также, если кто из обвиняемых отречется, и скажет только, что он не христианин, то вы его отпускаете, как бы уже не имея никакого доказательства его виновности; если же кто объявит себя христианином, то наказываете его за одно это признание, тогда как надлежало бы исследовать жизнь и того, кто объявил себя христианином, и того, который отрекся, чтобы из самых дел оказалось, каков тот и другой» (Apol. I, 4).

Иустин в своей «Апологии» преследует вполне определенные цели; он их объявляет в самом начале своего сочинения: «Мы просим исследовать, в чем их (христиан) обвиняют; и если обвинения окажутся действительными, пусть наказывают их, как следует. Если же никто ни в чем обличить не может, то здравый разум не велит, по одной худой молве, оскорблять людей невинных, или лучше – самих себя, когда думаете вести дела не по рассуждению, а по страсти» (Apol. I, 3), «Если мы не по имени, ни по образу жизни, не оказываемся виновны, то ваше дело позаботиться, чтобы не наказывать несправедливо людей невинных» (Apol. I, 4). Мы полагаем, что Иустин сознательно поместил этот эдикт в контекст, который допускает его двойное понимание, но не искажает текст.

астрологом, предсказывающим будущее и себе, и близким (SHA. Hadr. 5, 4; 16, 7; Ael. 3).

Важно, что в отличие от рескрипта Траяна, этот закон подразумевает ответственность за ложный донос – и это заставляет полагать, что стали доносить только на замечательно «твердых в вере» христиан: иначе обвиняемый мог оправдаться, пройдя положенную процедуру, и тогда доносчику грозило наказание.

Заслуживает упоминания еще одно обстоятельство. В начале правления Адриана Кодрат – первый христианский апологет – адресовал ему свою «Апологию»: «К нему Кодрат обратился с Апологией, составленной в защиту нашей веры, так как некоторые злые люди старались не давать нам покоя» (Eus. Н.Е., V, 3). Возможно, эта «Апология» сыграла какую-то роль в принятии рескрипта, запрещающего преследование христиан вне принятой судебной процедуры.⁹⁵ К сожалению, мы не можем ничего сказать о самом Кодрате. К. Э. Керн, вслед за Иеронимом (De vir. ill., 19) отождествляя апологета Кодрата с Кодратом, о котором Евсевий говорит как о третьем епископе Афин (Н.Е., IV, 23) полагает, что он жил в Афинах.⁹⁶ С другой стороны, ряд ученых отстаивают точку зрения, согласно которой жизнь и деятельность Кодрата была связана с Малой Азией.⁹⁷ Еще раз заметим, что наши источники не дают никаких оснований утверждать что-либо определенное о нем.

6. Антонин Пий и христиане. Мученичество Поликарпа

Рескрипт Адриана вновь утвердил традиционную процедуру для судебных процессов против христиан. Но в правление его преемника,

⁹⁵ Vona C. L'Apologia di Aristide // Lateranum. N.S. 1950. Vol. 16. P. 3-5.

⁹⁶ Керн К. Э. Патрология. Т. 1. Париж-Москва, 1996. С. 96.

⁹⁷ Andriesen P. L'Apologie de Quadratus conservee sous le titre d'Epitre a Diognete // Recherches de Theologie A & M. 1946. T. 13. P. 125-131; Keresztesz P. The Imperial Roman Government and the Christian Church. P. 289.

Антонина Пия, для них вновь настали смутные времена. В первый же год царствования Антонина, по свидетельству Евсевия, мученически гибнет римский епископ Телесфор (И.Е., IV, 10); Ириней говорит о нем: «славно претерпел мучение» (*Adv. haer.*, III, 3, 3).⁹⁸ Больше о его кончине ничего не известно. К правлению этого императора относятся мученичество Поликарпа и азийских мучеников, произошедшее в Смирне (*Eus. H.E.*, IV, 15; *Act. Polyc.*), и нескольких мучеников в Риме (*Iust. Apol.* II, 1-2).

Время правления Антонина Пия, несмотря на то, что он был одним из лучших правителей в истории Рима, нельзя назвать спокойным. При отсутствии войн, оно было отягощено природными бедствиями, такими, как землетрясения, неурожаи, пожары и эпидемия чумы (*SHA. Ant. Pius.*, 9; *Ael. Aristid. Orat.*, 25; *Dio Cass.*, LXX, 4); так, Элий Аристид, рассказывая о последствиях землетрясения в Азии, сообщает о «диком страхе» жителей Смирны. Эти события стали фоном для разворачивающихся преследований христиан, о которых сообщают Иустин, Евсевий и Мелитон.

Антонин Пий был проконсулом в провинции Азия (*SHA. Ant. Pius.*, 3), поэтому ему были хорошо известны нравы жителей этой провинции – и язычников, и христиан.⁹⁹ По отношению к христианам он проводил политику своих предшественников – Траяна и Адриана. Антонин, как и Адриан,

⁹⁸ Впрочем, В.В. Болотов относит его смерть к концу царствования Адриана – 135 или 137 г. (*Лекции по истории... Т. II. С. 88*).

⁹⁹ Малая Азия была постоянным источником беспокойства для Рима. Если говорить о эпохе Империи, то так было еще во времена Августа: об этом свидетельствует клятва жителей Пафлагонии, принесенная ему (*IGGR*; III, 137 = *REG*, 1901. P. 29 sqq.). Письма Траяна к Плинию показывают серьезную озабоченность «смутами» и «недозволенными союзами» (X, 34, 93, 116). Жителям Малой Азии был присущ местный, а не общеримский патриотизм, и Рим хорошо это сознавал (Голубцова Е. С. *Мировоззрение горожанина и крестьянина Малой Азии // Культура Древнего Рима. Т. II. С. 304-306*).

запрещал магистратам потакать крикам толпы. До наших времен не сохранился текст предписаний Антонина, но Евсевий в «Церковной истории» цитирует отрывок из «Апологии» Мелитона: «...Твои (Марка Аврелия) благочестивые отцы, часто посылавшие письменные выговоры многим, кто осмеливался вводить новшества относительно них (христиан), включая твоего деда Адриана, писавшего (помимо многих других) и проконсулу Фундану, управлявшему Азней, и твоего отца, который, когда ты уже был его полным соправителем, писал городам, чтобы ничего нового не предпринималось (*μηδέν νεωτερίζειν*) относительно нас, в том числе лариссейцам, фессалоникийцам, афинянам и всем грекам» (Н.Е., IV, 26). Время написания этих несохранившихся писем определяется из слов о совместном правлении Антонина и Марка – 147 г. или позже.

В сочинениях Евсевия (Н.Е., IV, 13) и зависящих от него Руфина (IV, 9), Зонары, Никифора и «Пасхальной Хронике» можно обнаружить так называемый «рескрипт Антонина». Кроме того, этот текст (с некоторыми изменениями) присутствует в конце «I Апологии» Иустина (в т.н. Codex Paris. 450), но считается, что он был присоединен к ней уже в более позднее время. Приведем текст этого «рескрипта» (по тексту «Церковной истории» Евсевия): «Самодержец, кесарь Марк Аврелий Антонин Август Армянский, верховный жрец, народный трибун в пятнадцатый раз и консул в третий, приветствует азийское Собрание. Я знаю, что сами боги озабочены тем, чтобы такие люди от них не укрылись. Гораздо сильнее, чем вы, могут наказать они людей, не желающих им поклоняться. Тех, кому вы не даете покоя, вы только укрепляете в их вере, хотя обвиняете в безбожии. Допустим, что при обвинении у них есть свободный выбор: они предпочтут умереть за своего Бога. Потому они и одерживают победу, готовые скорее отдать душу свою, чем сделать то, что вы от них требуете. Что же касается землетрясений, бывших и нынешних, то уместно вам напомнить, что при таких бедствиях вы всякий раз падаете духом: сравните поведение их и свое. Они полны надеждой на Бога, а вы за все время о богах и не думаете, и не

служите Бессмертному; христиан же, которые Ему служат, гоните и преследуете до смерти. Заступаясь за них, многие правители провинций писали нашему божественному отцу, и он ответил им, приказывая не беспокоить христиан, если окажется, что они ничего не замышляют против римского владычества. И мне многие давали знать о них, и я отвечал им согласно с мнением нашего отца. И если кто-то будет упорно обвинять христианина как такового, то с обвиняемого снимается обвинение, если он и действительно христианин, а обвинитель подлежит суду. Прочтено в Эфесе азийскому Собранию».

В высшей степени загадочным является отнесение этого рескрипта к Марку Аврелию; у Евсевия ему предшествует однозначно относящийся к Антонину текст: «Тот же император (Тит Элий Адриан, Антонин Благочестивый – А.П.), получив подобные же прошения и от других братьев наших, живущих в Азии и всячески притесняемых от местного населения, обратился к азийскому Собранию со следующим распоряжением». Очевидно, что мы имеем дело или с рассеянностью Евсевия, или с ошибкой переписчика.¹⁰⁰ Это письмо можно датировать началом 140-х гг. (3-е консульство Антонина Пия приходится на 140 г., а четвертое – на 145), т.е. оно было написано до тех писем, о которых говорит Мелитон.

При чтении рескрипта создается впечатление, что это – выговор, который Антонин делает язычникам: в нем христиане восхваляются и выставляются образцом для подражания, выражается сомнение в силе языческих богов, а, кроме того, упоминается уже рассматривавшееся нами

¹⁰⁰ Такого же мнения придерживается и П. Нортон-Колеман: «Вполне возможно, что он, по своему обыкновению, просто перепутал имена двух императоров, запутавшись в паутине имен императоров династии Антонинов» (Norton-Coleman P. Roman State and Christian Church. Vol. I. London, 1966. P. 9).

постановление Адриана о христианах, причем утверждается, что он освободил христиан от преследований.

Эти пассажи послужили причиной того, что подлинность этого текста была поставлена под сомнение еще в XVIII в. Хаффнером, и, вслед за ним, в его аутентичности сомневаются многие историки.¹⁰¹ Но А. Гарнаком была предпринята попытка показать, что, несмотря на очевидную христианскую редактуру, в основе этого рескрипта лежит подлинный текст.¹⁰² В. В. Болотов по этому поводу достаточно язвительно замечает, что «из всякого подложного документа таким способом можно выжать подлинное содержание, если уничтожить в нём все подделки». Мы не будем столь категоричны, и рассмотрим выводы, к которым приходит Гарнак.

Он показывает, что версия рескрипта у Евсевия старше, чем в «Парижском кодексе 450». Оригинальным языком документа был латинский, что доказывается наличием латинизмов в обеих версиях. Сомнительные пассажи подлежат удалению из текста, а то, что остается, и есть оригинальный рескрипт; Гарнак даже приводит его «текст».¹⁰³ Этот рескрипт является ответом Антонина Пия на просьбу собрания Азии (*κοινόν τῆς Ἀσίας* – собранию представителей малоазийских городов, собиравшемуся в Эфесе), которое после землетрясения просит позволения императора наказать христиан, не желающих поклоняться богам. В нем четко проводится линия Адриана – *μηδὲν ὀχλεῖν*. В этом виде, как нам кажется, рескрипт вполне может считаться подлинным. Правда, не вполне ясно, как это послание «Азийскому собранию» соотносится с названными Мелитоном письмами «лариссейцам, фессалоникийцам, афинянам и всем грекам». Мы можем предположить, что «*πρὸς πάντας Ἑλλήνας*» либо напрямую соотносится с посланием собранию, либо список Мелитона неполон. Если

¹⁰¹ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 83.

¹⁰² Harnack A. Das Edict des Antoninus Pius. Leipzig, 1895.

¹⁰³ Harnack A. Das Edict des Antoninus Pius. S. 35-37.

вспомнить, что его «Апология» дошла до нас лишь в виде нескольких фрагментов у Евсевия, который не ставил своей целью дословное цитирование, то этот аргумент в пользу неподлинности рескрипта нельзя признать убедительным.

Даже если анализировать текст в версии Евсевия, то очевидно, что христиане освобождаются не от преследований вообще, а Антонин запрещает преследовать их за «атеизм», каковые преследования, очевидно, противоречили и духу, и букве римского законодательства: это не было «подзаконным» обвинением. Угроза обвинителям в «атеизме» не кажется позднейшей христианской выдумкой – как уже отмечено, личный опыт Антонина Пия и его предшественников в Азии давал основания для таких «предупреждений». В любом случае, не стоит этот указ называть «толерантным», как делают П. Аллар, Б. Обэ, Т. Барнес, а из отечественных исследователей – А. П. Лебедев и В. В. Болотов.¹⁰⁴

Чтобы дать представление о процессах над христианами во время царствования Адриана и Антонина Пия, остановимся на мученичестве смирнского епископа Поликарпа. Сохранились мученические акты Поликарпа в послании Смирнской церкви к церкви Филомелийской; большую часть этих актов – исключая начало (1-4) и конец (21-22) – воспроизводит Евсевий в «Церковной истории» (IV, 15). Это самый ранний по времени создания текст подобного рода, сохранившийся до нашего времени; «Мученичество Поликарпа» открывает новый вид христианской литературы. Хотя в тексте содержится указание на то, что он был создан, когда после описываемых событий не прошло и года (18,3), вряд ли эти акты в том виде, в каком они дошли до нас, были составлены очевидцами смерти

¹⁰⁴ Allard P. Histoire des persecutions... P. 293; Aube V. Histoire des persecutions de l'Eglise. P. 305; Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 38; Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан... С. 213; Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 84.

Поликарпа сразу же после казни. В тексте опускаются многие важные подробности: не называются имена других мучеников (упоминаются только юноша Германик и отступник фригиец Квинт), пострадавших вместе с Поликарпом, нет ни слова ни о причинах, ни о продолжительности гонения. Кроме того, ряд вопросов, затронутых в актах, стали по-настоящему важны позже, в III веке (антимонтанистские мотивы (4), протест против культа мучеников (17, 2-3; 18,3)) – они, несомненно, являются позднейшими интерполяциями.¹⁰⁵ Как нам кажется, окончательная редакция мученичества (ядро его вполне может восходить ко времени смерти смирнского епископа) сформировалась спустя несколько десятилетий после описываемых событий, пока еще были живы свидетели мученичества Поликарпа, но никак не в правление Деция или даже Дноклетиана, как считает К. Кейм.¹⁰⁶

Датировка этого документа зависит от времени смерти самого Поликарпа. Традиционная датировка его смерти – 166 г., но после того, как Ваддингтон опубликовал работу, посвященную хронологии жизни ритора Элия Аристида,¹⁰⁷ где доказывал, что Поликарп пострадал в 155 или 156 г., разгорелся оживленный спор.¹⁰⁸ Трудность состоит в необходимости

¹⁰⁵ Delehayе H. *Les Passions des martyrs et les genres litteraires*. 2^{eme} Ed. Bruxelles, 1966. P. 19-21; Barnard L.W. *In Defence of Pseudo-Pionius' Account of St. Polycarp's Martyrdom* // *Kyriakon*. Munster, 1970. Vol. I. P. 192-204.

¹⁰⁶ Keim K. Th. *Die 12 Martyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polycarp* // *Aus dem Urchristenthum. Geschichtliche Untersuchungen in zwangloser Folge*, 1878. S. 90-170.

¹⁰⁷ Waddington W. H. *Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide* // *Les memoires de l'institut de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres*. 1867. T. XXVI, pt. 1. P. 232 ss.

¹⁰⁸ О работах, посвященных этой теме, см.: Лебедев А.П. *Новейшая литература о мученической кончине св. Поликарпа Смирнского* // А. П. Лебедев. *Эпоха гонений на христиан...* С. 335-366. *Новейшие*

согласования между собой времени проконсульства Стация Квадрата, понтификата Филиппа Траллиана, сведений Евсевия и упоминания загадочной «великой субботы» (Песах? Пурим? Римские Терминалии?)¹⁰⁹ в качестве дня смерти Поликарпа: «Пострадал же блаженный Поликарп в начале месяца Ксанфика, во второй день, за семь дней до мартовских календ, в великую субботу, в восьмом часу. Схвачен он был Иродом, в понтификат Филиппа Траллиана, в проконсульство Стация Квадрата, в царствование же вечное Господа нашего Иисуса Христа» (21). Датировка смерти Поликарпа 155/6 г. основывается на весьма добротных основаниях: Евсевий вполне мог отнести смерть Поликарпа к царствованию Марка Аврелия из-за того, что Антонин Пий широко не преследовал церковь (кроме того, как мы только что видели, Евсевий не очень хорошо различает императоров династии Антонинов; кроме обсуждавшегося выше декрета есть и другие примеры);¹¹⁰ день, указанный в самом мученичестве – достоверен (даже если он не принадлежит к ядру текста, то был добавлен вскоре). Затем, 155/6 гг. как дата смерти 86-летнего епископа более соответствуют сведениям о том, что Поликарп был учеником апостола Иоанна. Кроме того, эта датировка соответствует сведениям о встрече Поликарпа и Аникета в связи со спорами о времени празднования Пасхи – она вполне могла состояться в 155 г. Если обратиться к сведениям, почерпнутым из сочинений Элия Аристида, то мы узнаём, что Стаций Квадрат был консулом в 142 г.; проконсульство через 13

исследования освещены в: Dehandschutter B. *The Martyrium Policarpi: a Century of Research* // ANRW. Tl. II. Bd. 27. 1. S. 485-522.

¹⁰⁹ Подробнее о ней см.: Bowersock G.W. *Martyrdom and Rome*. Cambridge, 1995. P. 82-84.

¹¹⁰ Norton-Coleman P. *Roman State and Christian Church*. Vol. I. P. 9

лет – в 155 г. – гораздо более вероятно, чем через 23 или 24 года.¹¹¹ И хотя и в новейшее время встречаются сторонники поздней датировки (так, Грегуар относит мученичество Поликарпа даже не к 166/7, а к 177 г.),¹¹² нам приведенные аргументы в пользу ранней даты кажутся вполне убедительными.

О причинах гонения на христиан, как и о его продолжительности, не сообщается ничего. Возможно, оно было вызвано какими-то природными бедствиями (например, землетрясениями, о которых пишет Антонин Пий). Один из христиан, пострадавших раньше Поликарпа, Германик, своей смелостью – он сам натравил на себя зверей (Act. Polyc., 3) – разъярил толпу так, что она стала требовать смерти Поликарпа.¹¹³ Ему тогда шел 86-й год; епископ был известной в городе фигурой: после того, как он признал себя христианином, толпа, состоящая из язычников и иудеев, кричит: «Это учитель Азии, отец христиан, он ниспровергает наших богов и многих учит не приносить им жертв и не чтить их» (12)). Поликарп, узнав об этом, «не

¹¹¹ Lightfoot J.B. *The Apostolic Fathers. Part 2: S. Ignatius, S. Polycarp.* London, 1889. P. 646-722; Harrison P.N. *Polycarp's two Epistles to the Philippians.* Cambridge, 1936. P. 268-282.

¹¹² Gregoire H. *La veritable date du Martyre de S. Polycarpe (23 Fevier 177) et le «Corpus Polycarpianum» // Analecta Bollandiana.* Vol. 69. 1951. P. 1-38.

¹¹³ Германик не поддался уговорам проконсула, призывавшего его принести жертву: он «указывал на его возраст, старался, ссылаясь на его расцветающую юность, возбудить в нем жалость к себе» (Eus. H.E., IV, 15, 4), и толпа решила наказать виновника смерти Германика – Поликарпа. В сходной ситуации несколькими десятилетиями позже оказался Ориген: «Когда его (мученика Плутарха) вели на смерть, то человек, о котором идет сейчас речь (Ориген), до последней минуты его не оставлявший, едва не был убит согражданами, видевшими в нем виновника смерти Плутарха» (Eus. H.E., VI, 4).

смутился, а хотел остаться в городе» (5), но затем его уговорили уехать из города в деревню, находящуюся недалеко от Смирны, а позже, когда его уже разыскивали, он переехал и оттуда. Сыщики схватили двух рабов, и один из них под пыткой открыл местонахождение Поликарпа. У него была возможность переехать еще раз, но он отказался от этого предложения со словами «Да будет воля Господня!» (7). Впрочем, арест епископа был неизбежен: в актах есть указание на то, что его предали его домашние. Отметим, что Поликарпа разыскивают как опасного преступника – этим занимаются местные власти, которые, зная, что им предстоит арест глубокого старика, отряжают отряд пеших и конных воинов. Более того, в его поимке заинтересован иринарх Ирод – он даже выехал навстречу этому отряду. Здесь нет личной неприязни, напротив, Ирод пересаживает Поликарпа в свой экипаж и настойчиво уговаривает его совершить требуемый ритуал («Что худого сказать: "Владыка Кесарь!" и принести жертву и остальное, и остаться в живых?»). Когда он не преуспел в этом, то, разозлившись, вытолкнул наружу Поликарпа с такой силой, что тот поранил ногу.

После того, как Поликарпа вывели на арену под крики толпы, проконсул Стаций Квадрат начинает разбирательство. Он требует от Поликарпа назвать имя и начинает уговаривать его отречься от Христа: «Клянись Фортуной Цезаря, одумайся, скажи "смерть безбожникам!" (*αἶρε τοὺς ἀθέους*)». Поликарп оглядел собравшуюся на стадионе толпу, погрозил ей рукой, вздохнул и сказал: «Смерть безбожникам!» (9). Проконсул продолжил уговаривать его поклясться Фортуной Цезаря и похулить Христа. Таким образом, от Поликарпа требуется акт отступничества, который использовался Плинием Младшим до ответа Траяна: почтить императора, похулить Христа и принести жертву богам. Нельзя не отметить, что проконсул, пытаясь спасти его, тщательно избегает слова «христианин», так как это означало бы немедленный конец процесса и неотвратимую смерть Поликарпа. В ответ на это епископ прямо исповедует

себя христианином: «Ежели ты воображаешь, что я поклянусь цезаревой, как ты говоришь, Фортунной, и притворяешься не ведающим, кто я, то слушай, я [говорю] открыто: я христианин! Если же ты хочешь узнать учение христианское, назначь день и послушай» (10). Проконсул говорит: «Убеди народ!», на что Поликарп отвечает: «Я тебя только достаиваю ответа. Ибо нас учили начальникам и властям, поставленным от Бога, воздавать приличную и безвредную для нас честь; а их я считаю недостойными того, чтобы защищаться пред ними». Тем не менее, проконсул продолжает убеждать Поликарпа, грозя зверьми; а затем – костром. Поликарп отвечал: «Ты грозишь огнем, который час горит и вскоре гаснет, потому что тебе не известен огонь будущего суда и вечной казни, который уготован нечестивым. Но что медлишь? Делай, что намерен» (11). Тут терпение проконсула истощилось, он вышел из себя и приказал глашатаю объявить, что Поликарп признал себя христианином. Толпа вновь стала кричать, требуя бросить епископа львам, но когда азиарх Филипп, заведовавший играми, заявил, что это невозможно, так как игры кончились (это тоже можно рассматривать как жест доброй воли по отношению к христианину, хотя, конечно, не исключено, что у Филиппа уже не осталось ни львов, ни других диких зверей), то и язычники, и иудеи в один голос закричали «Сжечь Поликарпа живым!». (12). Проконсул, выведенный из себя упорством Поликарпа, санкционирует его казнь. Толпа быстро собирает все необходимое для сожжения, Поликарп восходит на костер, но огонь не причиняет ему вреда. Тогда конфектору (человеку, который добивал оставшихся в живых после боя раненых или зверей) приказали пронзить Поликарпа кинжалом.

Определенные сложности, в силу характера имеющихся у нас данных, вызывает восстановление судебной процедуры. Некоторую путаницу вносит и стремление автора к сопоставлению смерти Поликарпа и страстей Христа: мученик предан ближними, не пытается скрыться от угрозы, арестован человеком по имени Ирод, его везут на осле, римский магистрат пытается его спасти, Поликарп умирает в девятый час, добитый холодным оружием. Но

есть и вопросы другого характера; они относятся к достоверности сообщаемых сведений. Так, например, Г. Бисби замечает, что стадион – достаточно странное место не только для судебного разбирательства,¹¹⁴ но и для игр: «это невероятное место для игр (*ludi*), которые предполагают смерть и/или участие зверей: его здание никак не приспособлено для зрелищ такого рода».¹¹⁵ Но на Востоке, где стадионы существовали еще со времен Александра Великого (а то и раньше), в римское время было построено немногим более 20 амфитеатров (в отличие от западных провинций, где в настоящее время известно 252 амфитеатра), а в остальных местах для этих кровавых зрелищ реконструировались уже существующие стадионы и театры.¹¹⁶ Есть еще ряд моментов, которые могут позволить усомниться в данных актов, но при более тщательном рассмотрении выясняется, что практически все, что они сообщают, кроме очевидно чудесных событий вроде того, что огонь не тронул Поликарпа или небесного гласа, призывающего Поликарпа крепиться, вполне может соответствовать действительности.

Очевидно, что проконсул настроен по отношению к Поликарпу вполне благожелательно. Мы не можем найти в тексте ни одного указания на правильное обвинение: очевидно, что процесс имеет тот незаконный вид, против которого выступают и Адриан, и Антонин Пий (то, что они вдвоем пишут об этом, а Антонин, вдобавок к этому, обращается еще и к разным городам, показывает, что нормы судебной практики по отношению к христианам нарушались достаточно часто). По существующим правилам,

¹¹⁴ Это отмечалось и ранее. Так, Э. Ренан предполагает, что допрос производился вблизи амфитеатра, где находилась судебная камера проконсула (Renan E. *L'eglise chretienne*. 1879. P. 457).

¹¹⁵ Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia, 1988. P. 122.

¹¹⁶ Thompson L. L. The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games // *The Journal of Religion*. 2002. P. 30.

Поликарп должен быть объявлен *innocens*, как это однажды в сходной ситуации произошло в Северной Африке (Tert., Ad Scap., 3). Тем не менее, местная власть, возможно, опасаясь народного волнения, берет на себя инициативу возбуждения дела. Это, безусловно, нарушение действующих законов, по которым христиан запрещается разыскивать, но ситуация в Смирне, похоже, не располагала магистратов к строгому следованию букве закона.

Происходящее дальше имеет вид вполне легитимного действия. Прежде всего, от Поликарпа требуют назвать себя. В чем же обвинялся Поликарп? В. В. Болотов полагает, что изначально проконсулом, который старательно избегал самого слова «христианин», было выдвинуто обвинение в *sacrilegium*, хотя бы потому, что «так было законнее, потому что в силу рескрипта Траяна процесс против христиан можно было начинать только тогда, когда обвинитель налицо».¹¹⁷ Мы с этим не можем согласиться в силу следующих обстоятельств: прежде всего, Поликарпа на протяжении почти недели разыскивают как явного христианина и виновника смерти Германика. Затем, термин «*sacrilegium*» в римском праве означает, как отмечает сам Болотов, уголовное преступление – кражу (*furtum*) из святилища.¹¹⁸ До IV столетия у римских авторов в широком смысле этот термин служит для обозначения «всякого позорного преступления», но не имеет значения преступления против религии.¹¹⁹ То, что сюда подпадает обвинение в безбожии (*ἀθεότης*), не является доказанным фактом, и Болотов это понимает; он не может привести ни одного факта из римской истории, и поэтому ограничивается примерами из греческой: Пифагор, Сократ,

¹¹⁷ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 96.

¹¹⁸ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 34.

¹¹⁹ [Б.а. = Лашкарев П.А.] Христианская церковь и римский закон в течение двух первых веков (по поводу лекции Ю. Кулаковского, опубл. в Киев.Унив.Изв.) // ТКДА. 1892. Т. II. № 6. С. 227.

лукиановский Демонакт. Естественно: отказ от почитания богов становится преступлением только со времени Северов! Само слово «атеизм» появляется у латинских авторов только с IV в., но и тогда оно не имеет характера юридического термина.¹²⁰ Заметим, что В. В. Болотов показывает взаимосвязь *sacrilegium* и *lex de laeso maiestatis*, но в этом случае складывается весьма странная ситуация: христиане оказываются единственной группой населения, испытывающей во время правления Антонинов на себе действие этого закона.

Как нам кажется, обвинение могло быть не произнесено в силу очевидности – и Поликарп, и Стаций Квадрат великолепно понимали происходящее. Проконсул не хочет казни глубокого старика, поэтому он с самого начала, ничего не говоря о христианстве, предлагает ему формулу отречения, которая позволяет «сохранить лицо»: надо всего лишь произнести абстрактное проклятие, и как кажется проконсулу, дать столь же абстрактную клятву. Это клятва ни в чем, клятва сама по себе, но она неприемлема для христианина (проклятие Поликарп все же произносит). Стаций Квадрат требует похулить Христа, получает отказ, и осознав, что это – верный путь к смерти Поликарпа, тут же возвращается к требованию поклясться Фортуной Цезаря. Но здесь не выдерживает Поликарп и прямо исповедует себя христианином. Проконсул предлагает Поликарпу оправдаться перед толпой, но тот отказывается от этого предложения, считая их недостойными того, чтобы защищаться перед ними. Возможно, здесь прав В. В. Болотов, который видит здесь со стороны Поликарпа мягкий упрек проконсулу в нарушении закона.¹²¹ После этого Стаций Квадрат не оставляет попыток убедить епископа сохранить жизнь, но не преуспевает в этом, и, «выйдя из себя», приказывает глашатаю объявить, что Поликарп признал

¹²⁰ Conzelmann H. *Gentiles-Jews-Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*. Minneapolis, 1992. P. 246.

¹²¹ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 96.

себя христианином. Это – конец процесса, далее следует казнь. Поликарп осужден только на основании того, что он христианин; ни о *sacrelegium*, ни о *lex de laesa maiestatis*, ни о *flagitia* (глупо было бы подозревать в развратном поведении 86-летнего старца) нет ни слова. Тем самым, еще раз, показывается бессосновательность точки зрения о том, что христиане преследовались за нарушение каких-то конкретных законов, а не само имя.

Может показаться, что мы преувеличиваем степень расположения проконсула к Поликарпу, но это не так. У нас есть пример совсем иного отношения к христианам в эти же годы. Иустин во II Апологии рассказывает о событиях, которые произошли в Риме около 160/161 г. После осуждения на смерть некоего Птолемея, присутствовавший при этом Луций обратился к префекту Урбику с упреком. «А Урбик, ничего не отвечая, сказал только Луцию: "И ты, мне кажется, такой же"; и когда Луций отвечал "Точно", то и его велел отвести на казнь. Луций даже благодарил его за это, зная, что избавляется от таких злых властителей, и отходит к Отцу и Царю небесному. Подошел еще и третий некто, и также приговорен был к казни» (Apol: II; 2).

7. Марк Аврелий: эдикт, *senatusconsultum*, гонения

Относительное спокойствие, которым пользовалась христианская церковь при Адриане и Антонине, было нарушено в правление Марка Аврелия. Его антихристианская политика стала досадным затруднением для христианских историков, которые стремились показать, что лишь «плохие» императоры, начиная с матереубийцы и изверга Нерона, преследовали церковь; эта традиция начинается с Мелитона. Марком Аврелием были выпущены особые эдикты, которые каким-то образом санкционировали гонения, и это никак не укладывалось в стройное преемство императоров-гонителей.

Основным источником для освещения этого периода для нас является «Церковная история» Евсевия. Евсевий сообщает, что после того, как Марк Аврелий принял власть, Малую Азию потрясло великое гонение (Н.Е., IV,

15). К этому же времени относятся казнь Иустина (IV, 16) и преследования христиан во многих провинциях (V, 2). Самый известный пример гонений – трагические события в Лугдунуме (Лионе) и Виенне (V, 1-4). Помимо сообщений Евсевия, мы обладаем рядом рассказов о мучениках: это мученичества Иустина и его товарищей, пергамских мучеников, возможно, Пиония (о нем вскользь упоминает Евсевий (Н.Е., IV, 14))¹²²; вероятно, что к первым годам правления Марка Аврелия относится и мученическая смерть Фелиции и ее семи сыновей.¹²³

Конечно, свою роль сыграли ненависть и жестокость против христиан языческого населения, но у этих гонений были и особые причины. Сведения, которые сообщают нам отдельные документы – «Житие св. Аверкия» (время его написания точно не известно, *terminus post quem* – упоминание императора Юлиана (*Vita Aberc.*, 66), большинство ученых сходятся на том, что оно было создано в V в.),¹²⁴ «История против язычников» Павла Орозия, «Мученичество Иустина» (первый дошедший до

¹²² Проблема датировки мученичества Пиония сходна такой же проблеме с Поликарпом. На основании очень сомнительных пассажей дату его мученичества можно отнести к царствованию Деция, но гораздо предпочтительнее кажется сохранение свидетельства Евсевия о хронологической близости мученичеств Пиония и Поликарпа; таким образом, мы вновь сталкиваемся с вопросом о времени кончины Поликарпа. Отметим, что такая же ситуация складывается и с датировкой пергамских мучеников. Мученичество Иустина можно датировать более точно – известно, что он был казнен при префекте Рима Юнии Рустике, что нам дает период с 162/3 по 167/8 гг., а относительно даты лионских событий и вовсе нет никаких сомнений – это произошло в 17-й год правления Марка (177 г.).

¹²³ Allard P. *Histoire des persecutions...* P. 342.

¹²⁴ «Житие св. Аверкия» содержит много легендарных элементов, но, как замечает В. Рамзай, там есть немало и достоверных деталей (*Ramsay W. M. The Tale of St. Abercius // JHS. Vol. 3. 1882. P. 339-353*).

нашего времени памятник такого рода, основывающийся на судебном протоколе) и некоторые другие Деяния мучеников, написанные в более позднее время), проливают свет на необычную интенсивность гонений при Марке Аврелии. Изложение в «Житие Аверкия» показывает, что Марком и его соправителем Луцием Вером было предписано особым эдиктом принести жертвоприношения на всей территории Империи (1). «Житие» связывает этот эдикт с Парфянской войной и браком соправителя Марка Луция Вера и 16-летней дочери императора Луциллы (*Vita Aberg.*, 45). Орозий также говорит о декрете Марка Аврелия во время Парфянской войны, но считает, что он был принят в связи с началом чумы (*Oros. Hist. adv. pag.*, VII, 15, 4). Редакция α «Мученичества Иустина», «наиболее скупая и сдержанная, свидетельствующая о намерении верно записать допрос, не прибавляя ничего лишнего и даже, быть может, сокращающая стенограмму»,¹²⁵ начинается со слов: «Во время незаконных повелений об идолопоклонстве упомянутые святые были схвачены...» (*Act. Iust.*, 1), а редакция β , «более эмоциональная и догматически конкретизированная»,¹²⁶ дает более расширенный текст: «Во время незаконных поборников идолослужения издаваемы были по городам и весям нечестивые повеления против благочестивых христиан, чтобы принуждать их приносить жертвы суетным идолам». Совокупность данных этих трех источников вполне позволяет сделать вывод о том, что действительно в начале правления Марка Аврелия был издан подобный эдикт, и именно этим объясняется резко возросшая антихристианская активность.

Что это был за эдикт и носил ли он специально антихристианский характер? Очевидно, нет: он предписывал только совершить

¹²⁵ Дунаев А. Г. Предисловие к Мученичеству св. Иустина Философа // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 353.

¹²⁶ Дунаев А. Г. Предисловие к Мученичеству св. Иустина Философа... С. 354

жертвоприношения. Только редакция β «Мученичества Иустина» сообщает о том, что эдикт был направлен против христиан. Вообще, его появление легко объяснить, если вспомнить обстановку первого десятилетия правления Марка Аврелия. Сразу же после его вступления на трон начинаются проблемы с парфянами (162 г. – нападение Вологеза III на Армению), которые вылились в полномасштабную войну. После победоносных боевых действий начинается эпидемия чумы (166-168 гг.), распространившаяся по всей Империи (вплоть до Рима (SHA. M. Aur., 13; Ver., 8)) и, наконец, в 167 г. германские племена – квады и маркоманы – и примкнувшие к ним сарматы перешли Дунай и вторглись в пределы Империи, дойдя даже до Северной Италии. Казалось, что сами боги карают Рим, и император, по словам биографа, «решил призвать отовсюду жрецов, выполнить иноземные обряды, произвести всякого рода очищения Рима. Из-за этого задержалось даже его отправление на войну, и он справил также лектистернии» (SHA M. Aur., 13).¹²⁷ Настроения большей части языческого общества того времени можно описать как истерические; они обвиняли христиан-«атеистов» в том, что именно они выступают причиной всех бед, а христиане отвечали им тем же. Кое-кто из христиан, очевидно, принял участие в этих жертвоприношениях и умиротворении богов, но часть – нет. Их отсутствие, особенно людей известных, таких, как, например, Иустин, было замечено и показалось подозрительным; они были задержаны, судимы и преданы смерти.

Таким образом, у этого эдикта была одна цель – умиротворить богов, и о христианах там, очевидно, даже не упоминалось, что, однако, не помешало церковным авторам воспринимать этот указ как «антихристианский».

¹²⁷ В этом он руководствовался старинными римскими обычаями. Так, при чуме в 399 г. до н.э. церемонии очищения длились восемь дней (Liv., V, 13), а после поражения при Тразименском озере были проведены те же лектистернии (Liv., XXII, 9-10).

Евсевий отмечает 17-й год правления Марка Аврелия как особенно тяжелый для христиан: «Шел семнадцатый год царствования императора Антонина Вера, когда в некоторых областях вспыхнуло страшное гонение на нас: по городам поднялся на нас народ. Что мучеников было неисчислимое множество, об этом можно догадаться по событиям, случившимся в одном народе; потомству сообщено о них в записи, и они воистину достойны остаться незабвенными» (Н.Е., V, 1); «По этим событиям можно заключить о том, что делалось в остальных провинциях» (Н.Е., V, 2). Он приводит рассказ о гибели лионских мучеников, повествующий о жестокости антихристианских выступлений и пристрастном суде местных властей не только в Галлии, но и в других провинциях. Бесспорно, как и раньше, это было важным фактором в преследованиях. Тем не менее, как и при первой волне гонений в царствование Марка, этого недостаточно для объяснения интенсивности второго витка преследований.

Замечательной и очень важной чертой этого времени является небывалая активность христианских апологетов: апологии пишут Мелитон Сардийский (Eus. Н.Е., IV, 26), Аполлинарий, епископ Иерапольский (Eus. Н.Е., IV, 26; 27, 1), Мильтиад (Eus. Н.Е., V, 17), Бар Дайсан (Eus. Н.Е., IV, 30) и, наконец, Афинагор (возможно, он обращается к Марку и Коммоду). Этот всплеск, произошедший около 177 г., подтверждает слова Евсевия о росте гонений в различных провинциях. Даже Цельс в своем «Правдивом слове» соглашается с тем, что в то время (176-180 гг.) христиане преследовались и находились во власти своих врагов: «(Если христиане тайно выполняют и распространяют свое учение, то) они недаром так поступают: они стараются отвлечь от себя угрожающую им смертную казнь» (Orig. С. Cels., I, 3), «Ведь этот самый бог, обещавший своим приверженцам это и гораздо больше этого, (сами) видите, насколько помог тем (евреям – А.П.) и вам: у тех, вместо того, чтобы им стать владыками всей земли, не осталось ни клочка земли ни очага, а из вас если кто еще бродит, скрываясь, то его

разыскивают, чтоб наказать смертью» (VIII, 69). Что же стало причиной этих гонений?

Как мы уже упоминали в связи с Антонином Пием, Мелитон в своей «Апологии» рассказывает о введении неких «новшеств» в Азии во времена Марка Аврелия: «Сейчас в Азии по новым эдиктам (*καίνοις δόγμασι*) гонят и преследуют благочестивый народ (христиан), так как бесстыжие доносчики и любители чужого, пользуясь распоряжениями как предлогом, открыто разбойничают, ночью и днем грабя ни в чем не повинных людей» (Eus. H.E., IV, 13). Из общего контекста становится ясно, что и здесь нет какого-то антихристианского постановления, но эти эдикты стали основанием для доносов на христиан. Характер «*καίνοις δόγμασι*», о которых упоминает Мелитон, породил обширную дискуссию. Одним из первых по этой проблеме высказался П. Аллар, который предположил, что Мелитон говорит о каких-то местных указах, изданных фанатичными наместниками-язычниками.¹²⁸ Г. Грегуаром была предложена гипотеза, похожая на предыдущую: он связал «новые эдикты» Мелитона с *ψηφίσματα* или *δόγματα*, изданными азийским *κοινόν*, которые объявляли открытую войну христианам; подобная акция могла быть предпринята и другими провинциальными собраниями, созданными для отправления императорского культа.¹²⁹ Наконец, М. Сорди предположила, что императорские декреты, упоминаемые Мелитоном, касались *sacrilegi*, *latrones* и подобных им.¹³⁰

Как нам кажется, гипотеза П. Аллара неплохо объясняет гонения в Азии, но оставляет без объяснения преследования христиан в других провинциях. Предположение Г. Грегуара лучше соотносится с нашими

¹²⁸ Allard P. Histoire des persecutions... P. 376.

¹²⁹ Gregoire H. Nouvelles observations sur le nombre des martyrs // BAB. T. 38. 1952. P. 44-46.

¹³⁰ Sordi M. I “nuovi decreti” di Marco Aurelio contro i christiani // Studi Romani. Vol. 9. 1961. P. 365-278.

данными, но объяснение синхронности этих местных указов простым совпадением кажется надуманным: для решений подобного рода была необходима какая-то общая юридическая база. Декреты о святотатцах и разбойниках, выдвинутые в качестве основания для гонения в рамках гипотезы М. Сорди, не объясняют ни своевольных действий магистратов, ни народного озлобления. Эти декреты никак не укладываются в рамки картины, которую рисуют Мелитон, Афинагор и Евсевий.

Свет на события 177 г. в Лионе и других провинциях могут пролить две археологические находки, содержащие так называемый *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis*.¹³¹ Эти документы демонстрируют, каким образом император и сенат пытались облегчить бремя, ложившееся на тех, кто давал игры в амфитеатрах. Здесь, к слову, можно вспомнить и свидетельства из жизнеописания Марка: «Он всячески ограничивал зрелища, на которых выступали гладиаторы» (12); «Он установил предел для расходов на гладиаторские бои» (27). Заседание сената состоялось около начала 177 г., и принятый *senatus consultum* позволял провинциям получать гладиаторов по более низким ценам. В декрете содержатся упоминания о привилегиях, данных Трем Галлиям: жрецам императорского культа давалось право дешево приобретать и использовать в качестве гладиаторов людей, приговоренных к смертной казни. Эти привилегии позволяют по-новому взглянуть на природу и причины гонений, и Дж. Оливер и Р. Палмер считают, что это постановление сыграло едва ли не важнейшую роль в лионских событиях.¹³² Благодеяние, оказанное провинциям (а привилегия

¹³¹ Keresztesz P. *The Imperial Roman Government...* P. 303; Jones D. J. *Christianity and the Roman Imperial Cult*. P. 1039.

¹³² Oliver J. H., Palmer R. E. A. *Minutes of an Act of the Roman Senate // Hesperia*. Vol. 24. 1955. P. 320-349.

Трем Галлиям, судя по декрету, приравнивала ее в этом отношении к другим), стало роковым для христиан.¹³³

Обычай отправлять на арену преступников, осужденных на смерть, был достаточно древним, и сохранялся на всем протяжении римской истории; из современных нашему периоду свидетельств можно вспомнить, например, пассаж из «Метаморфоз» Апулея (Met., X, 23) или то, что рассказывалось об известном миме «Лавреол».¹³⁴ На арене находилось место всем – и мужчинам, и женщинам, и старикам, и детям. Ранее в Галлии такая практика, судя по словам Марка Аврелия (строка 11 фрагмента, найденного в Сардах), была запрещена, но *senatus consultum* разрешил это. Возможность даром получить жертвы для арены воздействовала не только на простонародье, но и на жрецов и магистратов так, что они начали отлавливать христиан, и как только они произносили исповедание веры, тут же отправляли их на арену.

Как кажется, *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis* вполне может быть соотнесен с «новыми эдиктами» Мелитона. В самом деле, последующие слова Мелитона («Но если бы от тебя (Марка) и не могло бы исходить это решение и это новое распоряжение, каковое не подобало бы даже против враждебных варваров» (Eus. Н.Е., IV, 13)) вполне подтверждают этот вывод.

Во многих исследованиях можно встретить указания на другой эдикт Марка Аврелия, по которому также могли преследоваться христиане:

¹³³ Впрочем, Т. Д. Барнс считает, что, хотя, этот декрет и может иметь какое-то отношение к событиям в Галлии, но не может ни ставиться в прямую связь с ними, ни отождествляться с «новыми постановлениями» Мелитона, ни объяснить, почему вышло на первое место именно обвинение в христианстве (Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 44).

«Божественный Марк приказал ссылать на острова всякого, кто через суеверные обычаи будет приводить в смятение слабые души людей» (Dig., XLVIII, 19, 30).¹³⁵ До него подобный эдикт против «боговдохновенных пророков», причем весьма обстоятельный, был принят Антонином Пием в связи с событиями в Галлии (Mosaic. et. Rom leg. coll., 15, 2). Эти эдикты касались разного рода кликуш и проходимцев вроде того, о котором рассказывается в биографии Марка (12) или того, «кто пророчествовал во время Кассиева мятежа и наговорил многое, якобы побуждаемый богами» (Mosaic. et. Rom leg. coll., 15, 2), но никак не затрагивал «солидные», пусть даже и новые культы. Например, Александр, о котором рассказывает Лукиан, даже отправил гонцов к императору с указанием того, какие именно жертвы надо произвести для того, чтобы война с квадами и маркоманами была удачной (Luc. Alex. 48). Этот эдикт не относился напрямую к христианам, но они вполне могли попасть под его действие (особенно это относится к монтанистам). Вполне возможно, что он и сыграл какую-то роль в гонениях, но нельзя считать, что эта роль была решающей.

А. П. Лебедев, обращаясь к гонениям во время правления Марка, отмечает несколько новых черт в их проведении. Это, во-первых, начало целенаправленного розыска христиан. Во-вторых, «правительство не хотело наказывать христиан как каких-нибудь преступников, а желало именно обращать их во что бы то ни стало снова к язычеству». В-третьих, «в правление Марка поощрялись доносы на христиан... Доносчикам обещано было хорошее вознаграждение, состоящее в получении имущества обвиняемого». И, наконец, «замечательную особенность гонения Марка

¹³⁴ Это повествование о беглом рабе, ставшем предводителем шайки разбойников. Мим заканчивался распятием главного героя (распинали, конечно, не актера, а приговоренного к смерти преступника).

¹³⁵ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 77; Поснов М. Э. История Христианской Церкви. С. 100 и др.

составляло то, что даже отрекшихся от христианства продолжали морить в темнице».¹³⁶ То, что от христиан добивались раскаяния, а не сразу казнили их, как мы уже видели (и еще увидим), в значительной степени зависело от личности судьи. «Хорошее вознаграждение» доносчикам связано не с изменением политики по отношению к христианам, а с общими законами о вознаграждении тем, чьи доносы оказались верны. Особого внимания заслуживают первая и четвертая особенности. Если начало целенаправленного розыска христиан еще можно объяснить с позиций именно антихристианской политики, то задержка отступников («таких было человек десять» (Eus. H.E., V, 1, 11)) – явление абсолютно необъяснимое. После того, как Траян предписал отпускать отступников на волю, после того, как мы видели, с помощью каких ухищрений судьи пытались добиться раскаяния у мучеников, такая практика кажется совершенно непостижимой. А. П. Лебедев видит причину этого во *flagitia*, в которых обвиняли христиан. Но зачем их судить за христианство, если и так имеется состав преступления, достаточный для смертной казни? Напротив, если предположить, что ведущую роль в преследовании христиан играл *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis*, то эта странность вполне понятна: магистратам очень не хотелось терять даровой материал для зрелищ, и они даже обратились к императору с вопросом, как следует поступить с римским гражданином Атталом, который заявил, что он христианин. Можно ли подвергнуть его пыткам? И что делать с отступниками? Обязательно ли их отпускать? Или все-таки можно казнить и их? Марк отвечает вполне в духе установлений Траяна: «исповедников мучить, кто отречется, того отпустить» (Eus. H.E., V, 1, 47). Впрочем, отступникам-негражданам этот рескрипт не помог – они уже были отправлены на арену (Eus. H.E., V, 1, 35). Этим же стремлением к зрелищам объясняется и тщательный розыск христиан; рискнем даже

¹³⁶ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан!.. С. 79-80.

предположить, что наместником была назначена особая награда за указание на таких.

Мы не будем подробно останавливаться на рескрипте, написанном, якобы, в связи с чудесным спасением армии Марка в Германии благодаря молитве христиан, который упоминается в «Церковной истории» Евсевия (V, 5) и Тертуллианом (Apol., 5). Его текст приложен к I Апологии Иустина. Если в эдикте Антонина, как мы постарались показать, есть хотя бы небольшая возможность увидеть историческую основу, то в подложности этого рескрипта усомниться, кажется, вовсе невозможно. В самом деле, согласно этому документу, христианство признается дозволенной религией, доносчики на христиан подлежат смертной казни, а христиан можно судить только за совершенные ими преступления, но никак не за имя. Впрочем, сам Евсевий, испытывая вполне определенные сомнения по этому поводу, заканчивает рассказ о появлении этого рескрипта в духе Геродота: «Пусть думает об этом кто как хочет». Возможно, появление этой христианской легенды связано с тем, что вскоре после принятия *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis* Марк как-то упорядочил его применение, выведя христиан из-под удара.

Таким образом, правление Марка Аврелия, которое, по словам Евсевия, отличалось особой жестокостью по отношению к христианам, не дает каких-то новых антихристианских указов. Происходившие в то время преследования возникали из-за законов, где христиане вообще не упоминались. Марк Аврелий, стоик, философ на троне, которого обвиняли в том, что «отняв у народа развлечение, он хочет заставить народ заниматься философией» (SHA. Marc. Aur., 23), конечно, относился к христианам с известным презрением. Например, он пишет: «И чтобы готовность эта (умереть) шла от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан, – нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности» (Med., XI, 3), но, еще раз, ничего нового по отношению к христианам во время его правления в жизнь не проводилось; он лишь

продолжал линию своих предшественников – Траяна, Адриана, Антонина Пия, опиравшихся на практику I в. н.э.

8. «Перемирие» при Коммодe

С воцарением Коммода, по словам Евсевия, для христиан «пришло время тихое, относиться к нам стали мягче, и Церковь, по милости Божией, жила в мире по всей вселенной» (Eus. H.E., V, 21). В самом деле, Евсевий сообщает только об одном мученичестве того времени: пострадал Аполлоний (Eus. H.E., V, 21). Правда, у нас есть свидетельства и о других случаях: таковы события, связанные с так называемыми сцилийскими (или исхлискими) мучениками – жителями местечка *Scili* (по-гречески – *Ἰσχλῆ*) в Нумидии. Затем, Тертуллиан сообщает об африканском проконсуле Аррии Антонине, «гонителе христиан» (Ad Scap., 5) и наместнике Каппадокии, который также беспокоил христиан (Ad Scap., 3). Содержащееся в «Церковной истории» Евсевия во фрагменте Аполлинария Иерапольского упоминание о мученичестве, которое «случилось в наше время в Апамее на Меандре с мучениками Гаем и Александром из Эвмении» (Eus. H.E., V, 16, 22), не поддается точной датировке. Еще более загадочны слова Ипполита о христианах, которые были сосланы на рудники в Сардинию (Hipp. Ref., IX, 2).¹³⁷ Кроме того, пассажи Феофила (Ad Aut., III, 30) и Иринея Лионского (Adv. haer., IV, 33) свидетельствуют о том, что гонения не прекращались.

Акты сцилийских мучеников – самый древний документ в истории латинской церкви. Это – относительно краткий отчет о суде над семью

¹³⁷ С. Остроумов полагает, что эти христиане были сосланы во время правления Коммода (Остроумов С. Гонение на христиан в царствование Коммода // Православное обозрение. 1890, № 11/12. С. 704). Рискнем предположить, что они были сосланы не за христианство, а за какие-то другие преступления. Например, будущий римский епископ Каллист мог быть сослан не за исповедание христианства, а за скандал, который он учинил в синагоге.

мужчинами и пятью женщинами, который состоялся в здании карфагенского совета 17 июля 180 г. при проконсуле Африки Вигеллии Сатурнине. Не скрывая свою веру, они отказались принести жертвы богам и поклясться гением римского императора. Им предложили одуматься и дали на это 30 дней, но мученики отказались воспользоваться данной отсрочкой и исповедили себя христианами. За это их приговорили к смерти и вскоре казнили. Согласно Тертуллиану, это был первый случай мученичества в Африке (Ad Scap., 3). Юридические основания для казни очевидны: открытое исповедание христианства на суде и отказ выполнить процедуру отступничества.

Большой интерес для нас представляет «Мученичество Аполлония». Не считая краткого сообщения Евсевия (Н.Е., V, 21), до нас дошло несколько редакций «Мученичества». Опубликовано впервые в 1874 г. в древнеармянской версии, в течение почти двадцати лет оно оставалось практически незамеченным, пока в 1893 г. Ф. Конибиром не был опубликован перевод этого памятника на английский язык. В 1895 г. был издан незадолго до того обнаруженный греческий текст. Расхождения двух версий и проблемы, поднимаемые этим «Мученичеством» вызвали оживленную дискуссию, которая продолжается по сей день. Так; в первое время под сомнение ставилась подлинность «Мученичества», но вскоре эта проблема переросла в сложный вопрос о соотношении греческой и армянской редакций, который не решен по сей день. Кроме того, значительные сложности вызывает определение позднейших интерполяций: практически все исследователи сходятся в том, что в тексте они присутствуют, но достижение консенсуса о том, какие именно пассажи были интерполированы, остается делом будущего.¹³⁸ Одной из основных проблем,

¹³⁸ Подробнее см.: Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 375-394; Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 46-48.

возникающих в ходе изучения «Мученичества Аполлония», является определение юридических оснований процесса и ход самого следствия.

Само «Мученичество» сообщает нам следующее. Аполлоний был обвинен в христианстве, схвачен и приведен на суд к префекту претория Переннию, что позволяет датировать события периодом 183-185 гг. (1). Перенний призывает его принести жертву богам и поклясться фортуной Коммода (1-7). Аполлоний открыто исповедует себя христианином («*Nai, Χριστιανός εἰμι*») (2). В ответ на предложение префекта раскаяться «в таких мыслях из-за указов императоров», он произносит краткую, но достаточно выразительную речь в защиту своей веры и убеждений (4-8). Перенний дает ему один день, «чтобы он посоветался сам с собой о своей жизни» (10). Однако, следующее заседание состоялось только через три дня. Перенний огласил следующее решение: «По велению сената я даю тебе совет раскаяться и принести жертву богам, которым весь мир поклоняется и приносит жертву, потому что для тебя лучше жить среди нас, чем умереть злой смертью» (11-13). И тут Аполлоний выступает с новой речью, противопоставляя «велению сената» «веление Бога Вседержителя» (14-22). После этой апологии префект произносит знаменательные слова: «Постановление сената гласит, чтобы не было христиан (*τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανούς μὴ εἶναι*)» (23). Обвиняемый продолжает защищать веру в Христа (24-28), пока Перенний не перебивает его вопросом: «Ты настаиваешь на смерти?» (29). Следует перепалка Аполлония с каким-то философом (по греческой версии – киником), после которой в армянской редакции в беседу вступает некий неназванный сенатор, который просит Аполлония объяснить сказанное им раньше и пытается вновь переубедить его (в греческом тексте продолжает фигурировать Перенний) (30-44). Когда и эта попытка оказывается неудачной, судья говорит: «Я хотел бы освободить тебя, но мне запрещает так поступить постановление Коммода (в армянской редакции – вследствие постановления сената). Однако я вынесу тебе

милосердный приговор» (45). Аполлоний благодарит Господа за приговор, и «Мученичество» заканчивается казнью.

Первая проблема, с которой мы сталкиваемся — это согласование данных Евсевия и «Мученичества». Дело в том, что Евсевий сообщает следующее: «В Риме, например, он (дьявол) привел на суд Аполлония, человека известного среди тогдашних верующих своим философским образованием, подучив обвинить Аполлония одного из своих слуг, к такому делу привычного. Не в добрый час пришел, однако, несчастный в суд: по императорскому постановлению, из таких (на таких) доносчиков следовало казнить (*ὅτι μὴ ζῆν ἕξον ἦν κατὰ βασιλικὸν ὄρον τοῖς τῶν τοιῶνδε μινυτᾶς*), и ему тут же перебили голени — такой приговор вынес судья Перенний» (Н.Е., V, 21). Если, вслед за латинским переводом «Церковной истории» Руфина, под «такими доносчиками» понимать доносчиков на христиан, то мы имеем дело с апологетической тенденцией Евсевия, и проблема, по сути, отпадает (можно предположить, что Евсевий мог быть введен в заблуждение подложным эдиктом Марка Аврелия, запрещавшим доносы на христиан).¹³⁹

Но под «такими доносчиками» можно видеть и «донсчиков из рабов»; тогда Евсевий совершенно верно передает содержание римских законов: по закону, принятому Нервой, рабам (а, как сообщает Иероним, доносчик был как раз рабом) запрещалось доносить на своих господ (Dio Cass., LXVIII, 1, 2).¹⁴⁰ Тертуллиан подчеркивает незавидную роль рабов-язычников в

¹³⁹ Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 382.

¹⁴⁰ Позже Септимий Север ввел закон о наказании рабов, которые выдвигают обвинения против своих хозяев (Dig. XLIX, 14, 2, 6), но затем в этот закон была внесена поправка о том, что подобные обвинения разрешаются по делам об оскорблении величия (Cod. Just. IX, 41, 1).

христианских процессах: они враги христиан «*ex natura ipsi etiam domestici nostri*» (Ad nat. I, 7). Однако, здесь возникает новая трудность: если донос раба не мог быть причиной обвинения, то на каком основании состоялся процесс? Если же донос был и легитимен, и верен, то о казни доносчика не могло идти и речи. А. Г. Дунаев предлагает такую версию развития событий: в ходе предварительного следствия обнаружилось, что донос подан рабом, но тут же выяснилось, что и Аполлоний является христианином; это и стало основанием для процесса.¹⁴¹ До него эта версия была высказана еще К. Кальвером.¹⁴² Нам кажется возможным внести в эту гипотезу небольшое уточнение: сначала было установлено, что Аполлоний является христианином, а только затем стало ясно, что доносчик – раб; не исключено, что это выяснилось даже после первой части суда. Это предположение вполне объясняет малопонятную трехдневную задержку. В этой ситуации процесс мог быть остановлен (так в Северной Африке поступил проконсул Пудент, заявив, что не будет рассматривать дело в отсутствие законного обвинителя и освободил обвиняемого), но Перенний в силу каких-то обстоятельств не стал так поступать.

Затем, малопонятно вмешательство сената в ход процесса и упоминание некоего «постановления сената», каким-то образом соотносящегося с указом императора. В этом сходятся обе редакции «Мученичества», причем если армянская версия говорит о том, что весь суд происходит в сенате, то греческая помещает туда лишь вторую его часть. Можно было бы, конечно, принять во внимание свидетельство Иеронима о

Возможно, Евсевий, которому был известен этот закон, просто перенес его на более раннее время.

¹⁴¹ Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 383.

¹⁴² Callewart C. Questions de droit concernant le proces d'Apollonius // Rev. des quest. hist. T. 77. 1905. P. 349-375.

том, что Аполлоний был сенатором (*De vir. ill.*, 42), и поэтому он подлежал суду сената. Л. Хоу и М. Сорди предлагают несколько аргументов в пользу этой гипотезы.¹⁴³ Но неужели об этом стало известно только после начала судебных слушаний? Вряд ли: процесс с самого начала ведется префектом претория – представителем императора. И, поэтому, более вероятным нам кажется предположение А.Г. Дунаева о том, что сенаторы присутствовали на процессе не как судьи, а как слушатели или «заседатели» (*assessores*).¹⁴⁴ Случаи испрашивания мнения сената по судебным делам в форме *senatus consultum* были достаточно распространенным явлением.

Что за «постановление сената, гласящее, чтобы не было христиан», имеется в виду, сказать сложно. Нам известно лишь об одном *senatus consultum*, как-то связанном с христианами – *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis*, принятом при Марке Аврелии (см. выше), но формулировка «*χριστιανούς μὴ εἶναι*» в нем не встречается и встретиться в принципе не может. Возможно, здесь можно видеть ссылку на какой-то из самых первых законов о христианах, но это – только предположение.

В любом случае, и этот *senatus consultum* не внес ничего нового в отношение к христианам. Отметим, что как и раньше, магистрат относится к обвиняемому, в целом, сочувственно; он не желает его немедленной казни, а, наоборот, всеми силами стремится привести его к раскаянию.

Все остальные сообщения о преследованиях христиан во время Коммода показывают, что они носили спорадический характер. Во многом, как и раньше, отношение к христианам зависело от личности правителя. Так, Тертуллиан сообщает достаточно курьезный рассказ о том, как к наместнику

¹⁴³ Howe L. L. *The Pretorian Perfect from Commodus to Diocletian*. Chicago, 1942. P. 96-97; Sordi M. *Un senatore cristiano dell'eta di Commodo // Epigraphica*. Vol. 17. 1955. P. 104-112.

¹⁴⁴ Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 384.

Африки Аррию Антонину, после того, как он осудил нескольких исповедников (183-184 гг.), пришли другие, открыто исповедовавшие себя христианами. Удивленный магистрат воскликнул: «Несчастные! Если вы так добиваетесь смерти, разве нет у вас веревок и обрывов?» (Ad Scap., 5).¹⁴⁵ В целом же, похоже, римские наместники старались не участвовать в христианских процессах. Так, Кинкий Север сообщил христианам формулу, которую они должны были произнести для того, чтобы быть отпущенными. Веспроний Кандид отказался казнить христианина в угоду толпе и заявил, что удовлетворить это требование – только провоцировать дальнейшие беспорядки. Аспер, когда к нему привели христианина (правда, это было уже после смерти Коммода, в 197 г.), ограничился тем, что подверг его легкой пытке, и, не доводя дело до жертвоприношения и неминуемой смертной казни, отпустил его, заявив, что ему крайне неприятно ввязываться в подобные процессы. Эти и другие примеры приводит Тертуллиан в сочинении «К Скапуле». Можно предположить, что и в других провинциях, если не происходило чего-то экстраординарного, ситуация ненамного отличалась от того, что происходило в Африке.

Таким образом, у нас есть три четких упоминания о мучениках при Коммодe. Все эти события принадлежат к периоду 180-185 гг., все они имели место на разных континентах. Очевидно, волна гонений 177-178 гг. не получила продолжения и вскоре утихла. У нас нет никаких свидетельств о продолжении преследований в Галлии или Малой Азии после того времени; уменьшается и количество христианских апологий. Похоже, что еще сам Марк к концу правления покончил с «галльским» толкованием *senatus*

¹⁴⁵ Возможно, это были монатнисты. Приверженцы «Третьего Завета», верящие в скорый приход Христа, во что бы то ни стало стремились к мученической смерти и декларировали свою принадлежность к христианам. Это движение началось в Малой Азии, но вскоре распространилось по всей Империи; известно, что к нему примкнул Тертуллиан.

consultum de pretiis gladiatorum minuendis. Все остальные гонения носили местный характер и ничем не отличались от того, что происходило на протяжении всего второго столетия. Коммод не только не принимал каких-то антихристианских законов, но и сквозь пальцы смотрел на нарушения законов прежних. Возможно, здесь сказалась его общая увлеченность делами скорее гладиаторскими, чем государственными, возможно – влияние его приближенных, например, Марции.¹⁴⁶ Впрочем, и сами наместники, не очень-то довольные правлением, последнего, из Антонинов, могли сознательно уклоняться от исполнения законов, которые были им не по душе. Так, жизнеописание Септимия Севера сообщает, что он был обвинен в том, что обратился к астрологам с вопросом, будет ли он императором – преступление, за которое сам он впоследствии карал смертью. «Однако префекты претория, которым было поручено слушать это дело, оправдали его, так как Коммод уже начал вызывать к себе ненависть; клеветник был распят на кресте» (SHA. Sept. Sev., 4).

9. Христиане в правление Септимия Севера

После убийства Коммода в течение полутора лет сменились два императора – Пертинакс и Дидий Юлиан – которые из-за своего краткого пребывания у власти не успели как-то определить свое отношение к христианам. Первоочередными задачами для них были упорядочивание финансовой системы и укрепление дисциплины среди солдат, особенно преторианцев. Провинциальные армии, крайне недовольные тем, что императоров избирают, по сути дела, преторианцы, провозгласили сразу трех

¹⁴⁶ Дион Кассий и Ипполит (Ref. IX, 12) сообщают, что Марция, фаворитка Коммода, была если не крещеной христианкой, то весьма сочувствовала религии Христа (Ипполит называет ее «*φιλόθεος παλλακή*»). Подробнее об этом см.: Лебедев А. П. Марция. (Эпизод из истории христианства времен царствования Коммода, II века) // Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 366-398.

императоров: британские легионы избрали Клодия Альбина, паннонские – Септимия Севера, а восточные войска – Песцения Нигера. Ближе всех к Риму оказался Север; он и занял город, обратился к сенату и устроил пышные похороны изображения Пертинакса. Юлиан был убит, убийцы Пертинакса наказаны, с Клодием Альбином был заключен договор, по которому он получил титул Цезаря и был назван наследником власти. После этого Север направился на восток для борьбы с Песцением Нигером. В 194 г. Нигер был разбит и погиб, но война продолжалась еще некоторое время. Для нас интересен эпизод, связанный со взятием Севером Византия, который оборонял префект Нигера Цецилий Капелла. Он преследовал христиан, и когда Византий был вынужден сдаться, он воскликнул: «Радуйтесь, христиане!» (*Christiani, gaudete!*) (Tert. Ad Scap., 3). К сожалению, нам ничего не известно о том, исходила ли эта политика по отношению к христианам от самого Капеллы или здесь можно видеть настроения, господствовавшие при дворе Песцения Нигера и распространявшиеся на всю подконтрольную ему территорию. После того, как Север расправился со своими противниками (в 197 г. был разбит восставший Клодий Альбин), он начал деятельно и конструктивно управлять державой: воевал с парфянами и британцами, усилил значение императорского совета, где в то время заседали виднейшие римские юристы, реформировал войско, систему управления государством и финансовую систему.

Септимий Север происходил из Триполя. Его сестра, приехавшая в Рим уже когда он был императором, с таким трудом говорила по-латински, что Северу пришлось «много краснеть за нее» (SHA Sept. Sev. 13), но сам он «отличался необыкновенным рвением к наукам», особенно философии и риторике (18). Север проводил достаточно жесткую политику: его обещание не казнить сенаторов без согласия Сената на деле оказалось фикцией, а порядок в государстве поддерживался очень жесткими мерами. В завершение нашей краткой характеристики этого государя, приведем мнение о нем Сената: «Сенат судил о нем так: ему не следовало бы либо родиться, либо

умирать, так как, с одной стороны, он казался чрезвычайно жестоким, а с другой – чрезвычайно полезным для государства» (SHA. Sept. Sev., 17).

В течение первых лет правления Север не принимал никаких мер по отношению к христианам. По сообщению Тертуллиана, это было связано с тем, что христианин по имени Прокул исцелил его елеем от болезни (Tert. Ad Scap., 4), но вероятнее, что Север в гораздо большей степени был озабочен укреплением собственной власти. Однако, во время своего путешествия по Востоку, Север издал закон, по которому под страхом тяжелого наказания запретил язычникам принимать как иудейскую, так и христианскую религии (*«judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit»*) (SHA. Sept. Sev., 17). Данный пассаж следует сопоставить с «Сентенциями Павла»: «Римские граждане, которые допустят, чтобы хотя бы их рабы были обрезаны по иудейскому обряду, после изъятия имущества удаляются на остров навечно; врачи наказываются смертной казнью. Если иудеи обрежут приобретенных рабов другого племени, то или высылаются, или наказываются смертной казнью» (V, 23).

Вообще, для «Истории Августов» упоминание вместе иудеев и христиан – достаточно распространенный мотив. Можно вспомнить все то же «Письмо Адриана» (SHA. Quat. Tug., 8), рассказ о бесчинствах Гелиогабала (3), а особенно – биографию Александра Севера (22; 29; 46; 51).¹⁴⁷ Этого, по мнению Т. Д. Барнса, вполне достаточно, чтобы усомниться в историчности этого сообщения, даже если в то время и имело место усиление иудейской пропаганды.¹⁴⁸ Он указывает, что единственное подтверждение гонений в то время – это «Мученичество Перпетуи», которое вполне может быть никак не связано с этим законом. Затем, биография Севера слишком сжата и путана, но этот запрет достаточно четко датируется

¹⁴⁷ Подробнее об этом см.: Syme R. “Ipse ille patriarcha” // Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1966-1967. Bonn, 1967. S. 119 ff.

¹⁴⁸ Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 40.

199 г., что никак не соотносится с сообщением Евсевия о том, что гонение разразилось на «десятый год» правления Септимия Севера (Н.Е., VI, 2). Самое сильное возражение против подлинности эдикта состоит в том, что если принять равное положение христиан и иудеев, то получается, что преступлением становится не имя христианина, не исповедание христианства, а только вовлечение в христианство новых людей, тех, кто происходил из нехристианских семей. Но это – очевидно странное и неверное положение.

Нам кажется, что отказывать этому эдикту в историчности не стоит: у нас есть свидетельства о том, что в это время положение христиан действительно усложняется: «Тогда же другой писатель, Иуда, размышляя по поводу книги Даниила, довел свою хронику до десятого года царствования Севера. Он думал, что близится пришествие антихриста, о котором без конца говорили. Тогдашнее сильное гонение на нас породило смуту во многих умах», – пишет Евсевий (Н.Е., VI, 7). Кроме того, об этом мы можем составить представление на основании сочинений Тертуллиана «К мученикам», «К язычникам» и «Апологетик». Все они датируются самым концом II в.¹⁴⁹ Возможно, что автор биографии Севера, будучи точно уверен в существовании запрета перехода в иудаизм и, по каким-то причинам не обнаружив никаких документов по поводу христиан, но зная о гонениях во времена Севера, механически распространил его действие на них. Мы полагаем, что существовал какой-то документ, санкционировавший новую волну преследований, но о его характере и содержании можно только строить догадки. Возможно, он был принят под впечатлением обращения Севера к Серапису (SHA. Sept. Sev., 17). П. Кересцес полагает, что жертвами эдикта Севера стали те, кто находился в «процессе обращения в христианство», оглашенные, и его путем пошли императоры-гонители III

¹⁴⁹ Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ.ред. А. А. Столярова. М., 1994. С. 19.

века: Максимин, Деций, Валериан и Диоклетиан.¹⁵⁰ В самом деле, то, что сообщает Евсевий о первых годах деятельности Оригена (Ориген встает во главе Александрийского огласительного училища и его ученики – Плутарх, Серен, Гераклид, Герон, еще один Серен и Ироида – становятся мучениками, еще не приняв крещения (Н.Е., VI, 4)) и данные «Мученичества Перпетуи» подтверждают это предположение.¹⁵¹ Но при этом надо иметь в виду характер наших источников: внимание Евсевия сосредоточено на рассказе о молодости Оригена, но тут же приводит свидетельство о мученической кончине отца Оригена, Леонида, который уже давно был христианином, и двух женщин – Потамиены и Маркеллы. Еще раз отметим, что утверждать что-то определенное о характере антихристианских законов Севера нам не представляется возможным.

Ряд исследователей полагает, что гонения на христиан были обусловлены предписанием Севера о недозволенных сообществах (*collegia illicita*),¹⁵² но в настоящее время эта точка зрения не пользуется широким признанием.

Подводя итог, можно отметить, что в правление Септимия Севера впервые после Траяна принимаются какие-то новые антихристианские законы, возможно, направленные против новообращенных, но более точно о них ничего сказать нельзя. П. Кересцес и А. Донины настаивают на всеобщем

¹⁵⁰ Keresztes P. 1) The Imperial Roman Government... P. 308-309; 2) The Emperor Septimius Severus: a Persecutor of Decius // Historia. Vol. 19. 1970. P. 565-578.

¹⁵¹ Такой же точки зрения придерживается и В. В. Болотов (Лекции по истории... Т. II. С. 108).

¹⁵² В. В. Болотов. Лекции по истории... Т. II. С. 107; Friend W. H. C. Martyrdom and Persecution... P. 165-167; Merrill E. T. Essays in Early Christian History et al.

характере этого эдикта,¹⁵³ но свидетельства о гонениях, которые находятся в нашем распоряжении, относятся только к африканскому региону. И. С. Свенцицкая на основании этого считает, что указ относился только к Египту.¹⁵⁴ Это не исключает всеобщности предписаний, но опять-таки, в этой ситуации очень сложно утверждать что-то определенное.

10. Династия Северов и христиане: Каракалла, Гелиогабал, Александр Север

Гонение, начатое при Септимии Севере, возможно, по инерции продолжалось при его сыне Каракалле (211-217 гг.), хотя, в целом, во время его правления христиане жили спокойно. Бассиана, сына Септимия Севера, по прозвищу Каракалла, можно назвать одним из самых жестоких тиранов на римском престоле. Он восхищался Суллой и Тиберием и старался походить на Александра Великого, когда тот уже стал владыкой мира. Нам нет нужды останавливаться на всех его преступлениях и мегаломанических выходках; достаточно только вспомнить убийство родного брата и всех, кто был с ним хоть в какой-то степени связан, или страшную резню, устроенную им в Александрии в 215 г.

Каракалла, как кажется, не очень серьезно воспринимал отеческую религию; во всяком случае, об этом свидетельствуют слова, сказанные им по поводу обожествления убитого им брата Геты: «*Sit divus, dum non sit vivus*» – «Пусть будет божественным, лишь бы не был живым» (SHA. Ant. Get., 2). Заметное внимание он уделял всему германскому – облику, обычаям, образу жизни. Каракалла, как и отец, весьма почитал египетские культы: в его время был построен храм Сераписа на Квиринальском холме, за приверженность

¹⁵³ Keresztesz P. The Imperial Roman Government... P. 308-309; Донины А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989. С. 196.

¹⁵⁴ Свенцицкая И. С. Раннее христианство... С. 169.

этому божеству он даже получил прозвище «*Philosarapis*».¹⁵⁵ Кроме Сераписа, он почитал и Исиду – настолько, что говорили о том, что Каракалла первый ввел ее почитание в Риме, что было, конечно, не так (SHA. Ant. Car., 9).

Иногда отмечают достаточно тесное соприкосновение Каракаллы с иудаизмом. Так, его биограф приводит рассказ о том, как в детские годы Бассиан обиделся на своего отца из-за того, что жестоко высекли его товарища по играм, исповедовавшего иудейскую религию (SHA. Ant. Car., 1). Это – первый римский император, который с симпатией относится к иудаизму (справедливости ради отметим, что этим эпизодом в раннем детстве свидетельства о его симпатии и ограничиваются). О том же сообщает и Иероним в «Толковании на книгу Даниила» (XI, 34). В. В. Болотов делает достаточно рискованное предположение о том, что Каракалла был расположен не только к евреям, но и к христианам.¹⁵⁶ Очевидно, в основании его лежит свидетельство Тертуллиана о том, что кормилицей Каракаллы была христианка (Ad Scap., 4). Как нам кажется, это вовсе не связанные между собой вещи: если в I в. среднему римлянину было еще сложно отличить иудея от христианина, то в III в. это не составляло никакой проблемы. Во всяком случае, Евсевий в «Церковной истории» четко свидетельствует как минимум об одном гонении во время Каракаллы, причем как раз в связи с Иерусалимской церковью (VI, 8). К сожалению, из-за краткости сообщения что-то определенное утверждать о этом гонении в принципе невозможно. Скорее всего, Каракалла не принимал никаких новых законов о положении христиан, а отдельные гонения велись на «старых» юридических основаниях.

Весной 217 г., во время похода против парфян, Каракалла был убит; власть была захвачена префектом претория Опиллем Макрином; который и

¹⁵⁵ Nock A. D. Conversion. P. 129.

¹⁵⁶ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 111.

организовал заговор, но не принял участия в самом убийстве. Это событие стало началом более чем полувекового периода неурядиц в Империи. Макрин был первым выходцем из всаднического сословия, достигшим трона. Он не пользовался любовью ни народа, ни сената, ни войска: сначала его приняли благосклонно – сенат кричал: «Кто угодно, только не Коммод!», но вскоре о нем отзывались так, что «становилось ясно, что это был человек подлый, грязный, суцая свинья» (SHA. Macr., 4).

Возможно, что если бы Макрин проправил бы дольше, то им были бы приняты новые законы о христианах: «Он не был несведущим в праве, так что решил даже отменить рескрипты прежних императоров для того, чтобы суд происходил на основании права, а не рескриптов, говоря, что непозволительно считать законами волеизъявления Коммода, Каракаллы и других невежественных людей» (SHA. Macr., 13); так же о нем отзывается и Дион Кассий. То, что нам известно об образе мыслей и действий Макрина, свидетельствует, скорее, о его консервативной направленности: подражание Септимию Северу, имя Антонина, данное сыну, установление строгой дисциплины в армии и при дворе, появление на монетах не восточных божеств, а Юпитера Покровителя.¹⁵⁷ Так что представляется более чем вероятным, что эти законы носили бы репрессивный характер.

Дион Кассий справедливо упрекал Макрина в отсутствии административного опыта и политического чутья. Все его популистские меры закончились ничем, а когда он попытался установить в войсках твердую дисциплину и сократить жалование, то был немедленно убит. Всего он проправил чуть более года (217-218 гг.). В результате интриги, проведенной Юлией Месой, императором был провозглашен 14-летний мальчик Варий Авит Бассиан, родом из senatorской семьи (его мать

¹⁵⁷ Ferguson J. The Religions of the Roman Empire. NY., 1987. P. 42.

утверждала, что он был сыном Каракаллы), жрец бога Солнца Эл-Габала.¹⁵⁸ Этот жреческий сан сыграл особую роль в его недолгой жизни и правлении (218-222 гг.).

Гелиогабал считал себя жрецом и орудием своего бога; все, к чему он стремился – это к превращению Элагабала в центральную фигуру римского пантеона: «Всех богов он называл служителями своего бога: одних он называл его спальниками, других – рабами, третьих – обслуживающими те или иные его нужды» (SHA. Heliog., 7).¹⁵⁹ Им была задумана и проведена слишком смелая религиозная реформа: в только что построенном храме своего бога (прежде на этом месте располагался храм Орка (SHA. Heliog., 1, б)) он собрал атрибуты и символы практически всех римских божеств: статуи Афины, Великой Матери, карфагенской Небесной Богини, священный огонь Весты, священные щиты и т.д. (Herod. Hist., V, 6; SHA. Heliog., 5; 7-8). Кроме того, этому богу даже перепосвящались построенные ранее храмы: так, храм божественной Фаустины у Таврских гор, отнятый у нее Каракаллой, в дальнейшем стал храмом то ли самому Гелиогабалу, то ли Юпитеру Сирийскому, то ли Солнцу (SHA. Marc. Ant., 26, 9; Carac., 11, 7). В Риме пропаганда нового бога началась, судя по нумизматическим данным, в 220 г., а на Востоке начало установления всеобщего культа Солнца относится к

¹⁵⁸ Первоначальное сирийское имя этого бога – *илах ха габол*. («бог горы» или «хозяин гор»). Храм его находился в Эмесе; в нем почитался большой черный конический метеорит (его изображения дошли до нас на монетах Гелиогабала). Есть и другие версии происхождения этого имени; они разбираются Ж. Ревиллем в: *Религия в Риме при Северах*. М., 1898. С. 263-267.

¹⁵⁹ Т.Д. Барнс, в целом скептически относящийся к античной традиции об Элагабале, признает, что характер наших сведений о его религиозной реформе таков, что мы не можем ставить ее под сомнение (Barnes T.D. *Ultimus Antoninorum* // ВНАС. Vol. X, 1972. P. 61),

рубежу 218/219 гг.¹⁶⁰ Попытка этого синтеза вызвала негативную реакцию во всем римском обществе, но в открытую рискнули выступить лишь жрецы Изиды. По сообщению Диона Кассия, богиня была настолько возмущена тем, что император низвел всех богов до роли слуг Элагабала, что ее статуя в римском храме повернулась спиной ко входу, чтобы не видеть внешнего мира, где творятся такие чудовищные вещи (Dio Cass., LXXIX, 10).

Миллер совершенно верно отмечает, что эту реформу можно было бы рассматривать как попытку Гелиогабала обеспечить себе принципиально новое, отличное от традиционных (армия, преторианская гвардия, сенат) основание для власти, если бы это не было очевидным преувеличением и искажением его детских фантазий и завышенной самооценки: Гелиогабал ни в малейшей степени не был предшественником Константина. Среди солярных культов в то время не было никакой тенденции к монотеизму; при том, что их приверженцами осознавалась близость этих культов, это никак не уменьшало взаимной ревности и притязаний на исключительность. Объединить их не смог даже жрец сирийского бога, ставший императором. Тем более была обречена попытка Гелиогабала поместить Элагабала в центр римского пантеона. Гипотеза Ф. Кюмона о том, что Гелиогабал в своей реформе опирался на «влиятельные сирийские колонии не только в Риме, но и по всей империи»,¹⁶¹ кажется маловероятной: действия молодого императора не отличались особой продуманностью и систематичностью, а

¹⁶⁰ Подробнее о религиозной политике Гелиогабала см.: Optendrenk T. Die Religionpolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta. Bonn, 1968, хотя с основной его идеей о том, что сведения «Истории Августов» – это своего рода *historia adversus Christianos* (S. 56; 104), сложно согласиться.

¹⁶¹ Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. СПб., 2002. С. 151.

мнение окружающих о нем самом и проводимой им политике, кажется, Гелиогабала не интересовало вовсе.¹⁶²

Интересно, что в своей системе Гелиогабал, кажется, нашел место и для христианства: «Кроме того, он говорил, что сюда (в храм Элагабала) надо перенести религиозные обряды иудеев и самаритян, а равно и христианские богослужения для того, чтобы жречество Гелиогабала держало в своих руках тайны всех культов», – сообщает автор его жизнеописания (5). В том случае, если Гелиогабал действительно дал место христианству в этой синкретической системе, то это означает, что оно перестало быть недозволенной религией и обрело правовой статус. Т. Д. Барнс считает это выдумкой автора, но ряд исследователей вполне доверяют этому сообщению.¹⁶³ Об этой инициативе нам известно только из жизнеописания Гелиогабала; ни Геродиан, ни Дион Кассий ничего об этом не сообщают: их свидетельства ограничиваются только кругом традиционных для Рима культов. Тем не менее, нам кажется, что ничего невероятного здесь нет.

Гелиогабал стремился к тому, чтобы все жители империи поклонялись его богу, и это всеобщее поклонение было его главной целью; именно поэтому после языческих религий в поле зрения императора оказываются христианство и иудаизм. Возможно, они даже импонировали Гелиогабалу своим строгим монотеизмом (весьма маловероятно, что он имел какое-то четкое представление о них – и у христиан, и у иудеев отсутствовали святыни, которые можно было бы перенести в Рим; кроме того, у первых в то

¹⁶² Мнение это было крайне нелестное: так, в Египте был обнаружен гороскоп человека, родившегося «во второй год правления Антониана катомита» (Barnes T.D. *Ultimus Antoninorum*. P. 53).

¹⁶³ Barnes T. D. 1) *Legislation against the Christians*. P. 42; 2) *Ultimus Antoninorum*. P. 62; принимают свидетельство SHA: Avi-Yonah M. *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*. 1962. S. 41; Sordi M. *Il cristianesimo e Roma*. 1965. P. 238 et al.

время еще не было единого центра, а у вторых его уже не было), и он считал, что приверженцы этих религий, быть может, даже поддержат его начинание. В том случае, если бы Гелиогабал прожил еще несколько лет, то, без сомнения, «неприсоединившиеся» к культу Элагабала были бы безжалостно наказаны: христиан постигло бы жесточайшее гонение, а иудеи вспомнили бы времена Траяна и Адриана. К существующим законам были бы добавлены новые, проведено обязательное жертвоприношение Элагабалу по территории всей империи, а невыполнившие эти требования подлежали бы казни. В. В. Болотов верно заметил, что «этот император, губивший людей даже в шутку, поднял бы такое жестокое гонение, на которое неспособен был ни один из лучших императоров Рима».¹⁶⁴

Из-за своего экстравагантного поведения Гелиогабал был убит, его бог отправлен назад, в Эмесу, а трон достался его двоюродному брату Александру Северу (222-235 гг.). Основным источником для реконструкции положения христиан во время правления Александра для нас является его жизнеописание из корпуса SHA. Это – одна из самых больших по объему биографий из всего свода, но в силу специфики данного источника, к ее данным приходится относиться особенно внимательно. Спектр отношения современной историографии к данным биографии Александра необычайно широк – от полного отрицания и объявления ее «историческим романом»¹⁶⁵ до практически полного доверия.¹⁶⁶ При обращении к ней необходимо иметь в виду, что автор чрезвычайно симпатизирует своему герою; Александр для него – едва ли не идеал правителя (сторонники поздней датировки этого корпуса считают, что прообразом Александра стал император Юлиан). Как нам кажется, при всей сложности вопроса об авторах, времени написания, источниках и цели составления этих биографий, нельзя отказывать им в

¹⁶⁴ Болотов В. В. Лекции по истории... Т. II. С. 112.

¹⁶⁵ Barnes T. D. Legislation against the Christians. P. 42 et al.

¹⁶⁶ Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution... P. 329 et al.

исторической ценности. Возможно, что какие-то детали и были выдуманы автором (или авторами), но все они обусловлены политикой, проводимой данным императором. Кроме того, необходимо помнить, что в тех случаях, когда мы имеем возможность проверить данные SNA при помощи сочинений Геродиана или Диона Кассия, то зачастую они не только совпадают, но дают и более достоверную картину происходивших событий.

Упоминания о христианской религии в жизнеописании Александра встречаются шесть раз. Самым важным для нас является первое из них: «Он сохранил привилегии иудеям. Он терпимо относился к христианам» (22). Политика, проводимая Александром Севером – это политика всевозможных уступок и компромиссов,¹⁶⁷ и область религии не стала исключением. Он занимался решением вопросов, связанных с традиционными римскими культами (22),¹⁶⁸ украсил храмы Исиды и Сераписа в Риме (26), был сведущ в астрологии и птицегадании (27). Александр стремился найти поддержку у всех жителей империи, включая и иудеев, и христиан. Остальные свидетельства носят более частный характер: в его ларарии «стояли изображения и обожествленных государей, только самых лучших, избранных, и некоторых особенно праведных людей, среди которых был и Аполлоний, а также, как рассказывает историк его времени, – Христос, Авраам, Орфей и другие подобные им, а равно и изображения предков» (29); «Он хотел построить храм Христу и принять его в число богов» (43); воспользовался практикой заблаговременного обсуждения кандидатур

¹⁶⁷ Крисп К. История времен римских императоров. Т. II. Ростов-на-Дону. 1997. С. 276.

¹⁶⁸ В этом можно видеть еще одно подтверждение достоверности данных его биографии – к тому времени относится свидетельство Актов арвальских братьев о очевидной ошибке в ритуале, требовавшей исправления (Сморчков А.М. Коллегия арвальских братьев // Жреческие коллегии в роаннем Риме. М., 2001. С. 221, прим. 55).

наместников, опираясь на обычай выборов христианских епископов (45); когда христиане заняли какое-то место, раньше бывшее общественным, а трактирщики возражали против этого, выставляя свои притязания, Александр в своем рескрипте написал: «Лучше пусть так или иначе совершается поклонение богу, чем отдавать это место трактирщикам» (49) и, наконец, руководствовался золотым правилом – «не делай другому того, чего не хочешь самому себе» – заимствованным то ли у христиан, то ли у иудеев (51).

Особенно много споров вызывают свидетельства об изображениях Христа и Авраама в молельне Александра и его готовности построить храм Христу. В целом, ничего принципиально невероятного в этом нет (изображения Христа появляются еще во 2-й половине II в.), но вполне возможно, что это было выдумкой автора жизнеописания, стремившегося дать своим современникам урок религиозной терпимости. Остальные три свидетельства, вполне возможно, и истинны – Александр еще во время жизни в Сирии мог достаточно тесно познакомиться и с христианством, и с иудаизмом (антиохийцы и египтяне даже прозвали его «сирийским архисинагогом» (28)). При том, что Александр, похоже, действительно более чем терпимо относился к христианству, это было только его личной позицией: она не повлекла за собой никаких законодательных актов, как-то определяющих его положение в империи. При его дворе было много христиан (Eus. H.E., VI, 28), но христианство не было объявлено дозволенной религией хотя бы потому, что это вызвало бы очень серьезное недовольство большей части языческого населения – как мы уже видели, христиан считали безбожниками и видели в них причины всех бед.

Именно поэтому в исторической традиции о христианах в правление Александра Севера существует некая двойственность. С одной стороны, у нас есть данные о нескольких мучениках того времени (это Калеподий, Пальмаций, Симплиций и др.), с другой – свидетельства Авторов Жизнеописаний Августов и Евсевия о безусловной симпатии Александра к

христианам. Нам кажется, что в основе этих двух направлений лежит одно и то же – тенденциозность. Вполне вероятно, что представители местной власти и казнили (или же были вынуждены казнить) каких-то христиан, но Александр не принимал никаких антихристианских мер. Он никому не мешал, в отличие от Септимия Севера, становиться христианином, но факт предоставления христианам определенной свободы вовсе не означает, что император сам стал христианином. Отметим, что позиция императора в этом вопросе резко расходится с позицией его юристов и советников: Ульпиан в VII-й книге своего сочинения «Об обязанностях проконсула» собирает ряд указов и декретов, направленных против христиан. Возможно, как отмечает Ж. Ревилль, в этом можно увидеть борьбу двух придворных партий – римской высшей бюрократией с мистиками и духовидцами из кружка Маммеи.¹⁶⁹

* * *

Таким образом, мы видим, что основа для отношения к христианам на протяжении всего II и III в. – это рескрипт Траяна. Но до 112 г. уже были проведены два гонения, и поэтому Плиний знал, во-первых, что есть вещи, которые «настоящие» христиане никогда не сделают, а во-вторых, не колеблясь, предает нераскаявшихся смерти. После изучения источников и античной традиции мы все же склоняемся к признанию существования «общего закона», запретившего христианство, принятого в царствование Нерона. После письма Траяна и разъяснительных писем Антонинов закон против христиан был принят лишь однажды, Септимием Севером, и тот был направлен лишь против новообращенных и тех, кто занимался христианским прозелитизмом. Этот «общий закон» соблюдался или не соблюдался в зависимости от личности как императора, так и наместников. Наверное, можно провести параллель с *lex de laesa maiestatis*, который применялся далеко не всегда, хотя возможность для его использования, безусловно, имелась. Но если законом об оскорблении величия пользовались лишь

¹⁶⁹ Ж. Ревилль. Религия в Риме при Северах. С. 298.

«плохие» императоры, то, по остроумному замечанию современного историка, христиан гнали наоборот, в правление, в основном, «хороших» государей: всех представителей династии Антонинов, при Септимии Севере, наведшем порядок в стране и заложившем основу «военной монархии», при Александре Севере. Апологеты обращались к монархам с требованием разобраться в юридической ситуации; это может служить еще одним аргументом в пользу нашей точки зрения.

Что же заставляло римских наместников, чиновников высокого ранга, представителей административной элиты, заниматься этим «тупым и невежественным суеверием» в то время, когда «сверху» ничто не побуждало их к этому? Были ли это какие-то суеверия или вера в гнусности, творимые христианами? После периода Северов мы обнаруживаем множество малообразованных или вовсе необразованных солдатских императоров, у которых мы можем подозревать достаточно грубые суеверия, и среди высших чиновников того времени возрастает доля малообразованных людей. Во II в., особенно в начале, было значительное количество представителей правящего класса, которые не разделяли суеверий толпы относительно христиан. Но даже такие люди были вынуждены устраивать преследования по мотивам, которые мы вправе назвать религиозными, так как их цель всегда состояла в том, чтобы заставить христианина поклониться языческим богам.

Г. де Сен-Круа, обращаясь к этому вопросу, вспоминает поучительный рассказ о приеме, который в 1788 г. оказал лорд-канцлер депутации, пришедшей просить его о поддержке в деле отмены *Test Act*, закона о присяге в отречении от признания папской власти. Лорд-канцлер очень вежливо их выслушал, а затем сказал: «Джентльмены, я против вас. Я за признанную церковь. Не потому, что я как-то особо расположен по отношению к ней, а потому что она признана. И если вы все-таки сможете добиться признания своей проклятой религии, я тоже буду за нее».¹⁷⁰

¹⁷⁰ Ste Croix G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? // Past and Present. Vol. XXVI. 1963. P. 29.

Для этих администраторов религия была частью государства, в какой-то степени даже сущностью римской жизни. Они были готовы оказывать всяческую поддержку тем культам, которые соблюдали обычаи, унаследованные от предков. Очевидно, что христианство не входило в число этих верований. Таким образом, христиане навлекали на себя обвинение в нелояльности Риму.

Глава II

Отношение христиан к римскому государству

Как было показано в первой главе, римское государство не предпринимало до III в. никаких специально централизованных и организованных действий, направленных специально против христиан. Сейчас мы постараемся продемонстрировать, что такое отношение было оправдано: христиане были вполне лояльно настроены по отношению к римскому режиму и не мыслили себя существующими в рамках какого бы то ни было другого государства, кроме римского. В том случае, если бы Рим почувствовал какую-то угрозу, исходящую от нового культа, то его действия последовали бы незамедлительно и были бы очень жестоки (так, можно вспомнить изгнания иудеев или астрологов и философов из Рима).

С течением времени римское государство отказывается от «республиканского фасада» и все в большей степени превращается в монархию; если раньше воплощением государства был римский сенат и народ, то теперь это – принцепс. Если Август был первым среди равных ему в правах сенаторов, магистратов и граждан, то при его наследниках роль сената пусть постепенно, но неуклонно снижалась. Сенат вытеснялся другими органами власти – советом, императорской канцелярией и др.¹ Главным носителем и воплощением верховной власти стал император, и с определенного момента для Рима стали верны слова Людовика XIV «Государство – это я».

Это означало, что римлянин из гражданина превращался в подданного; если раньше он был частью римского народа, то теперь римское гражданство

¹ Егоров А.Б. Вопрос о роли римского сената в политической системе принципата в историографии XIX-XX вв. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / п.р. проф. Э.Д. Фролова. Вып. 1. СПб., 2002. С. 175-190.

дает лишь определенные льготы, которые с каждым императором становятся все меньше и меньше, а после эдикта Каракаллы оно и вовсе теряет смысл.² На первое место выходит преданность существующему режиму в лице правящего императора. Если изначально по закону об умалении величия римского народа наказывались преступления, направленные против государства, то теперь, посредством объявления принцепса средоточием римского государства, он подпадал под защиту этого закона, и всякое действие или слово, направленное против императора, могло трактоваться как государственная измена.

Если раньше историки, ораторы и философы рассуждали об идеальном устройстве государства, то теперь эти размышления сменяются описанием идеального правителя и идеального гражданина. Акцент в политических теориях переносится на личность; этот процесс начался еще в эллинистическое время и, как мы увидим, эти учения оказались весьма востребованы в Риме.

Таким образом, христианское учение не вступало в открытый конфликт с римской властью.³ Более того, оно не навлекало подозрений, подобных тем, что возбуждал иудаизм после Иудейской войны и восстаний II в. Мы постараемся показать, что христианство было вполне лояльно настроено по отношению к римской власти и всем ее носителям – от императора до чиновников в провинциях. Более того, со временем христианством были выработаны, собственные политические учения, усвоившие многие эллинистические нормы, которые могли обеспечить даже большую преданность власти; они были востребованы позже, уже в IV в.

² Ростовцев М.И. Общество и хозяйство в Римской империи. Т. II. СПб., 2001. С. 132-134.

³ Такая точка зрения высказывается Ластом и поддерживается Е. Штаерман: Last H. The Study of Persecutions // JRS. 1937. Vol. XXVII; Гонения на христиан в III в. // ВДИ. 1940. № 2. С. 96-105.

1. Новозаветное учение о государстве

Прежде чем мы начнем обсуждение отношения христианских писателей II-III вв. к римскому государству, необходимо обратиться к фундаменту их построений – новозаветным сочинениям: евангелиям, апостольским посланиям и Откровению. Определенная трудность состоит в том, что члены Церкви оказываются как бы «вне мира»: «Если бы вы были от мира; то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19), «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2). Если христианин – не часть «сего века», то, казалось бы, как можно вообще говорить о каком-то позитивном христианском учении о государстве? Но надо иметь в виду еще и то, что хотя и Церковь, и христианин не от мира, они в нем пребывают: «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святыи! Соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал», – говорит Иисус (Ин. 17:11). Христианин должен отрешиться от «века сего», его скверны и соблазнов. Он находится здесь для того, чтобы свидетельствовать о Христе (1 Ин. 4:17); христианский образ жизни и проповедь Евангелия делают христиан «солью земли» и «светом миру» (Мф. 5:13-14). Особое место Церкви в мире заставляет ее определить свое отношение к таким предметам, как общество, государство, право и власть. Эти темы не были чужды и основателю христианства.⁴

⁴ Мы оставим в стороне вопрос о корнях взглядов Иисуса на государство и возможных влияниях, которые их сформировали или каким-то образом повлияли на них. Подробнее об этом см.: Danielou J. *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*. Paris, 1957; Brown R.E. *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles // The Scrolls and the New Testament* / Ed. by Stendhal K. NY., 1957. P. 183-207; Dvornik F. *Early Christian*

Главная тема проповеди Иисуса – Царство Божие: «С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). Оно очень часто упоминается им в проповедях и притчах (Мф. 6:10, 12:28; Мк. 4:26,30; 9:1,47; 10:14,23,25; Лк. 4:43; 6:20; 8:1; 9:2,27,60; 10:9,11; 11:2,20; 13:18,20; 16:16, 17:20-21 и др.; Ин. 3:5).⁵ Иисус воспринимался слушателями как основатель нового Царства, как мессия, но Он и его современники говорили о принципиально разных вещах. Если иудеи на рубеже веков ожидали мессию-царя, который воссоздаст иудейское государство и победит всех врагов богоизбранного народа, то Иисус говорил о совсем другом Царстве. Лучше всего это видно в Нагорной проповеди (Мф. 5-7).

Уже начальные слова: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (5:3) должны были показать слушателям, что грядущее Царство – совсем не то, что ими ожидалось. Последующие блаженства доказывают, что это Царство, в отличие от земных, будет основано не в мире, а в сердцах человеческих, и первый закон этого Царства, как сказано в другом месте – возлюбить Господа и ближнего своего (Мф. 22:36). Тот, кто хочет войти в него, должен возлюбить своего врага и примириться с соперником до того, как дело дойдет до суда. Стремящиеся к этому Царству должны стать столь же совершенными, как небесный Отец и Царь. Первое место в их умах должен занимать Господь; в молитвах они должны обращаться к Нему с просьбой: «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10).

Но чтобы достигнуть его, человеку необходимо постараться: «От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется, и

and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. 1. Washington, 1966. P. 403-412 et al.

⁵ Все упоминания о Царстве в Новом Завете собраны и изучены в: Manson T.W. The Teaching of Jesus. Cambridge, 1935.

употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12). Врата в него тесны, и немногие находят их (Мф. 7:13-14). Необходимо избегать лжепророков, даже если они будут говорить о Сыне Человеческом – плоды их речей все равно худы. Только при соблюдении этих условий можно войти в Царство и обрести прощение от Господа, когда Он станет судить мир в конце времен. Только на этом камне можно строить дом так, чтобы он не обрушился ни в наводнение, ни в ураган.

В притче о сеятеле (Мф. 13) Иисус говорит, что далеко не все, услышавшие о Царстве, смогут в него войти: «ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый, и похищает посеянное в сердце его», будут те, «кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазнится», и те, «кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово». Другие притчи так же подчеркивают духовный характер Царства. Особого внимания заслуживают слова из евангелия от Луки: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20-21). Как замечает Ф. Дворник, здесь нет акцентирования эсхатологического аспекта будущего Царства.⁶ Фарисеи говорят о мессианском Царстве, но ответ снова уводит нас в область Царства духовного. Греческое *ἐντὸς ὑμῶν* означает, что Иисус говорил о Царстве, которое уже существует в людях.

Когда мать сыновей Зеведеевых попросила первых мест для своих детей в Царстве, Христос ответил, что она сама не знает, чего просит. «Иисус же... сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и

⁶ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. I. P. 420. Эсхатологическая интерпретация выдвинута Вейссом: Weiss J. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gottingen, 1892.

вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20:25-27). О том же самом свидетельствует и другой эпизод: «В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно, говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18:1-4).

Таким образом, еще раз, Царство, которое проповедовалось Иисусом, не является Царством в обычном значении слова, как оно воспринималось современниками и даже учениками Христа. Этому пониманию противоречат данные новозаветной традиции. Два царства – земное и небесное – четче всего разделяются в знаменитой истории об уплате налогов (Мф. 22:15-22; Мк. 12:13-17; Лк. 20:20-26). Слова Христа «Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» во все времена рассматриваются историками и политическими философами как краеугольный камень отношений Церкви и государства. Заданный Иисусу вопрос рассчитан на альтернативный ответ, который в любом случае компрометирует Христа – либо перед иудеями, либо перед римскими властями. Однако в ответе Иисус обходит эту альтернативность, четко отделяя сферу божественного от сферы сего мира. Он своим ответом указывает на то, что человек может исполнять те обязанности перед государством и государем, которые не противоречат служению Богу.

Итак, Царство Божие и царство кесарево – два принципиально различных царства. Как же следует относиться, тому, кто хочет войти в Царство небесное, к земной власти? С самого начала рассказа о проповеди Иисуса появляется проблема двух царств и двух царей; так, в качестве третьего искушения в пустыне искушитель смущает Иисуса, «показывая Ему все царства мира и славу их, и говоря Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне» (Мф. 4:8-9). Лука дополняет слова дьявола указанием: «ибо она [власть над этими царствами] предана мне, и я, кому хочу, даю ее»

(Лк. 4:6). Таким образом, дьявол утверждает, что сфера земного царства – это его вотчина, и он не зря называется «князем мира сего» (Ин. 12:31; 14:30; 16:11; Эф. 2:2). Но в дальнейшем эта тема не получает особого развития (все указания на «князя сего века» содержатся только в Евангелии от Иоанна), а наоборот, дезавуируется совершенно противоположным заявлением: «Нет власти не от Бога». Уже со II в., с толкования Иринея Лионского, это место будет интерпретироваться как демонстрация того, что дьявол в очередной раз солгал.

Особое значение имеет и то, как римская власть отнеслась к проповеди Царства. Понтию Пилату сообщили, что Иисус развращает народ и запрещает платить налоги императору (Лк. 23:2). Синоптические евангелия согласны в том, что сначала римский прокуратор воспринимает учение о царстве как состав преступления. Более детально изложение Иоанна: «Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне? Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое; то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18:33-37). Несмотря на то, что Иисус, казалось бы, ясно и неоднократно объявляет себя царем, Пилат понимает, что речь идет не о царстве в обычном смысле слова, и поэтому заявляет обвинителям Христа: «Я никакой вины не нахожу в Нем». Это можно рассматривать как решение высшей римской власти по отношению Царства. Два царства могут сосуществовать бок о бок; государство не пострадает от признания существования Царства. Пилат демонстрирует свою убежденность и негодование из-за того, что его планы

на спасение Иисуса не осуществились, тем, что настаивает на написании слов «Иисус Назорей, Царь Иудейский».⁷

Подводя итог, отметим, что два царства – земное и Небесное – могут мирно сосуществовать: одно не исключает другого. Основатель христианства не рассматривал государство как домен сатаны, как зло, которое необходимо терпеть, но как структуру, которая обязана своим существованием естественному закону или воле Господа. Это особо подчеркивается словами Евангелия от Иоанна: «Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:10-11).

Выше, при анализе слов Луки (17:20), мы отметили, что не обязательно видеть в них указание на эсхатологический аспект будущего Царства. Тем не менее, не стоит и полностью игнорировать эту сторону учения Христа: в нем безусловно присутствует эсхатологическая напряженность. Так, например, Иисус использовал понятие двух веков, характерное для иудейской апокалиптической эсхатологии (3 Ездр. 7:50 ср. Мк. 3:29; 10:30; 11:14 и др.; Мф. 12:32, 13:22; 21:19 и др.; Лк. 16:8; 18:30; 20:34-35). Царство Божие, проповедуемое Иисусом – это образ века грядущего.⁸ Оно не возникает в этом мире, не развивается из него, «оно – абсолютно надмирная реальность, диаметрально противоположная сему миру».⁹ По всей видимости, Иисус считал, что конец мира уже близок (Мк. 1:15, Мф. 10:7; Лк. 10:9,11) и

⁷ Мы не можем здесь вдаваться в детальное обсуждение исторических вопросов, связанных с судом над Иисусом. Подробно этот вопрос рассмотрен в: Doerr F. *Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung*. Berlin-Stuttgart-Leipzig, 1920; Lietzmann H. *Der Prozess Jesu // SB Berl.* 1931; Winter P. *On the Trial of Jesus*. Berlin, 1961.

⁸ Данн Дж. Д. *Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства*. М., 1997. С. 340.

наступит при жизни Его поколения (Мк. 9:1; 13:30) – до того, как Его ученики завершат проповедь Израилю. Отсюда чувство безотлагательности и кризиса во многих высказываниях и притчах Иисуса (Мк. 13:28-29, 13:34-36; Лк. 9:60; 12:58-59; 18:7-8 и др.; Мф 24:43-44; 25:1-12 и др.) и обет воздержания у Марка (14:25).

В представлении Иисуса о событиях Конца тоже заметно апокалиптическое влияние. Он предвидел наступление периода страданий и горя перед Концом, эсхатологических испытаний (Мф 5:14; 6:13; 10:23 и др.; Лк 11:4, Мк 13:7-8,14-20), который, вероятно, будет отмечен враждой (Мф 10:34-36), а также космической катастрофой (Мк 13:24-25). Как и у Иоанна Крестителя, в проповеди Иисуса образ огня обозначает не только Судный день (Мк 9:43, 48), но и огненное очищение, через которое должны пройти кающиеся, если они хотят войти в Царство. Нельзя все это исключить из рассмотрения без серьезного искажения предания об Иисусе. Как абсолютно верно, на наш взгляд, замечает Джеймс Данн, «Никакая "траектория" так не заметна в историческом христианстве, как та, что ведет от апокалиптических чаяний поздних иудейских пророков, через раннеиудейскую апокалиптическую литературу, Кумран, Иоанна Крестителя, Иисуса, первоначальную палестинскую общину, раннего Павла, Книгу Откровения, ранний монтанизм, различные иудейские и христианские апокалипсисы первых двух-трех веков христианской эры и далее – к средневековым хилиастическим сектам, яснее всего выразившись в 1534 г. в "мессианском" правлении Иоанна Лейденского в Мюнстере».¹⁰

Ярчайший пример этой раннехристианской апокалиптики – Откровение Иоанна. Мы в первой главе, в параграфе, посвященном Домициану, уже касались этого памятника; сейчас же рассмотрим то, как автор Откровения воспринимает Римское государство. Иоанн верил, что уже

⁹ Weiss J. Jesus' Proclamation of The Kingdom of God. 1971, P. 114.

¹⁰ Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. С. 332.

пришла последняя скорбь: ведь уже было много жертв (2:13; 6:9), а вскоре эта скорбь достигнет всемирных размеров (3:10 и др.). Причина этих событий – все более жесткое в последние 3 года правления Домициана требование поклонения императору. Иоанн до такой степени уверен в близости конца, что не стремится запечатать знание откровения «до последнего времени», как в книге Даниила. Он не старается прикрыть значение написанного тонкой символикой, доступной лишь посвященным; единственное, что вызывает до сих пор споры – точное значение зверя, чье число 666. Женщина на звере – безусловно, Рим: «Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена» (17:9), и все Откровение проникнуто антиримскими мотивами; в итоге, Иоанн возвещает, что Рим, «блудница», «великий город, царствующий над царями», будет разрушен, разорен и сожжен.

В Откровении нет прямого призыва к открытому противостоянию Риму или другим земным властям. То, что происходит в это время – этап борьбы сатаны с Богом. Скорее, оно содержит призыв мужаться и крепиться, ибо Конец уже близок. То положение, в котором оказались верные, знаменует вмешательство Бога, которое разобьет всех врагов. Но апокалиптическое христианство из-за того, что оно предоставляет слишком большой простор необузданной восторженности, во все времена оставалось на обочине магистрального развития теологии. Нормативным стало учение Павла, к которому мы сейчас и обратимся.

«Все, что Павел говорит о властях применительно ко временам Римской империи, означает высшее признание, которое когда-либо высказывалось по их поводу», – пишет А. Швейцер.¹¹ Апостол так отзывался о римских властях не потому, что чего-то ждет от них, но как человек, который уже отрешился от них и просто считает нужным поддерживать их на всем протяжении времени, пока они будут сохраняться.

¹¹ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 436.

В его посланиях можно найти несколько важных пассажей, посвященных тому, как следует относиться к обладающим властью. «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:1-4).

«Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению.¹² А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо [начальник] есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из [страха] наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:1-7).

¹² Интересно сопоставить это утверждение – «нет власти не от Бога» – встречающееся у Христа и Павла, с фрагментом трактата Филона Александрийского «О промысле», который цитируется Евсевием. Тираны, по мнению Филона, допускаются Господом точно так же, как он допускает чуму и землетрясения – для наказания народов, которые впали в порок. Поэтому они получили власть волей Господа и избраны Им в качестве особого испытания, которое Промысел посылает им. Бог оставляет их в силе ровно столько, сколько необходимо для Его замыслов. Когда их карательная работа будет сделана, они погибнут (Praep. Ev. VIII, 14, 37-41). В другом месте Филон допускает, что положение правителя – осрбый дар Господа (De mut. nomin. 221).

«Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовыми на всякое доброе дело, никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость ко всем человекам» (Тит. 3:1-2).

Почему Павел столь эмоционален в этих вопросах? – спрашивает А. Швейцер и отвечая, сразу же говорит, что это труднообъяснимо. Возможно, он хотел воспротивиться бунтарским умонастроениям, которые буквально пронизывали иудейские общины того времени – времени накануне Иудейской войны; возможно, для него было важно заявить о верности христиан существующему режиму, защитив их от распространяемой или возможной клеветы; возможно что эти фразы продиктованы и просто любовью Павла к порядку.

Словам Павла вторят слова Петра: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите» (1 Пет. 2:13-17).

Особого внимания заслуживает несколько пассажей из Павла, в которых содержится так называемое «учение об удерживающем (*κατέχου*)». Главным образом, это II Послание к Фессалоникийцам. «Да не обольстит вас никто никак: [ибо день тот не] [придет], доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие,

по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес. 2:3-10). Невозможно с точностью утверждать, что именно имел в виду под «удерживающим» Павел в этом фрагменте. Некоторые толкователи пытаются объяснить эту невнятность торопливостью, с которой Павел диктовал послание.¹³ Едва ли это так: Павел выражался туманно только тогда, когда ему это было надо. Скорее, Павел не хотел оглашать это учение для всех, не знаю, какую реакцию среди верующих оно вызовет. Как нам кажется, Ипполит, Тертуллиан, Амвросий, Августин и другие церковные авторы III-IV вв. верно отождествляют это «удерживающее» с государством, а «удерживающего» – с представителями римской власти.¹⁴

Итак, апостолы признают не только законность, но едва ли не космическую необходимость земной, политической, власти, а ее признание – обязанность каждого христианина. Государство удерживает от зла и регулирует взаимоотношения в обществе не в религиозном, а в нравственно-правовом аспекте. По сути, они следуют учению Иисуса, лишь оформляя его в четкие рамки, объясняясь более четким языком и давая ясные указания на то, как следует себя вести и что следует делать. В том, что касается обожествления правителя, их ответ тверд: «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Все земные власти – человеческие, но они таковы лишь по воле Господа; дело государства – наказывать и поощрять; если язычники сомневаются в

¹³ Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост. Б. Г. Деревенского. СПб., 2000. С. 130.

¹⁴ Страхов В.Н. Эсхатологическое учение второй главы Второго Послания к Фессалоникийцам // БВ. 1911. Т. 1, 2; Кассиан, еп. (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. М., 1999. С. 123.

лояльности христиан, то их должны были заставить замолчать добрые дела христиан и молитва за императора.

* * *

Царство Божие имело не только эсхатологический, но и земной характер. Оно полностью осуществится, когда Сын Человеческий явится на облаках для суда над человечеством, но Царство также существует и в сердцах тех, кто признал божественную власть. Оно могло быть отождествлено, как считали некоторые, с общиной верующих и с Церковью, которая являлась приспособлением для распространения Царства на земле.

Царство могло сосуществовать с любым государством, основанном на законах. Христиане были обязаны участвовать в его функционировании: платить налоги, участвовать в управлении, подчиняться представителям власти. Но что важнее, они были должны выполнять свои обязанности перед Царством Божьим и воздавать Богу Божье.

На этом основании (хотя, как мы увидим, не без отступлений от него) и будут строиться отношения между государством и Церковью. Церковь должна была помнить, что ее единственное дело – распространение Царства Божьего в сердцах людей. Она не должна отождествлять себя с государством и быть орудием для достижения земных целей; но и государство не должно смешиваться с Церковью и препятствовать в выполнении ее священного долга. Государство может сосуществовать с Церковью лишь при признании этих двух принципов.¹⁵

2. Политические теории I-II вв.: языческое и иудейское окружение христианства

Вопрос о природе власти и организации «ортократии», «правильной власти» занимал античных мыслителей с достаточно раннего времени. Так,

¹⁵ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. I. P. 451-452.

можно вспомнить отдельные пассажи Гераклита, Пифагора и его учеников и особенно – софистов. Но особую роль в развитии политической теории сыграл Платон. К этим темам он обращается в «Государстве», «Законах», «Политике» и «Критоне». Особое место в круге этих вопросов занимает вопрос об идеальном правителе. В диалоге «Политик» Платон сопоставляет задачи, стоящие перед государственным мужем и Кроном: первому надо упорядочить общество точно так же, как второй упорядочил космос; в устройстве государства должна прослеживаться та же гармония, что и во всем мире.

Новое звучание эта тема получила в эллинистическое время. Повседневная практика поклонения царю в эллинистических государствах привела к тому, что стало возможным говорить о достижении человеком божественного статуса еще на земле. Это началось еще с обожествления Александра Великого, а позже, по его примеру, на божественность стали претендовать и другие эллинистические правители. Пьер Левек указывает на то, что это было не только «идеологическими махинациями» эллинистических царей. Цари оказывались «самыми близкими божествами»; «после крушения полисов все надежды, естественно, обращались к этим всемогущим владыкам, благосклонность которых ценили столь высоко».¹⁶ Позже, с распространением владычества Рима на Восток, многое из этого было заимствовано и усвоено римлянами.

В исследовании «Ритуалы и власть. Римский культ императора в Малой Азии» С. Прайс анализирует различные точки зрения, связанные с установлением этого культа;¹⁷ большинство исследователей считают установление персонального культа следствием упадка полисных верований и упадка самих полисов. Прайс не соглашается с этой позицией – он

¹⁶ Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. С. 46.

¹⁷ Price S.R.E. Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge, 1998.

полагает, что полисы продолжали играть жизненно важную роль для своих граждан и после установления монархий, а полисные культы были значимы вплоть до III в. н.э. И.С. Свенцицкая, обращаясь к вопросу о генетической связи обожествления императоров и культом эллинистических царей, полагает, что они достаточно существенно отличались друг от друга.¹⁸ Культ императора, как он складывался в первый век существования империи, не сводился к ритуалу, освящавшему отношения правителя и подданных. В императорском культе отразились не только потребности полисов осознать свое отношение с властью, но и более глубокие явления социальной психологии жителей восточных провинций. В процессе формирования этого культа можно наметить две переплетающиеся тенденции – включение почитания императора в систему традиционных полисных культов и празднеств – с одной стороны, и создание своеобразного экуменического культа – почитания императора как олицетворение космоса (ойкумены) – с другой.

И.С. Свенцицкая приводит несколько интересных надписей, относящихся к первым этапам становления культа императора на Востоке. Август выступает как «повелитель земли и моря, спаситель космоса» (Миры Ликийские – IGGR, IV, 490), «спаситель рода человеческого» (Галикарнас – SIG, 3957), его деяния сопоставляются с деяниями богов (о. Кос). На восточных монетах Августа называли «Явленным Богом» и «Основателем ойкумены».¹⁹ Позже в императорский культ вносились некоторые изменения. Так, Тиберий попытался ввести культ римского сената (Тас. Ann., IV, 37), но это попытка оказалась малоуспешной. В течение I в. н. э. «экуменический»

¹⁸ Свенцицкая И.С. Особенности культа императора в малоазийских провинциях в I в. н.э. // История и языки Древнего Востока. Памяти И.Н. Дьякова. СПб., 2002. С. 261.

¹⁹ Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995. С. 478-479.

пафос и искренняя восторженность сменяются стремлением включить почитание правителя державы в повседневную жизнь полиса: вырабатываются достаточно стереотипные, хотя и пышные формулы титулатуры императоров, все чаще прямо называвшихся богами (Кизик, например, называет Тиберия «величайшим из богов» – SEG, II, 707). Для эллинистической эпохи обычными были такие титулы, как *Ἐπιφανής*, *Εὐεργέτης*, *Σωτήρ*, *Κτίστης*, сохранились они и в римское время.

Тиберий унаследовал сдержанность Августа в насаждении культа живого правителя, но хорошо понимая его политическую ценность, поддерживал его принципы и не мешал его развитию.²⁰ Калигула, не отличавшийся особой сдержанностью, был более «эллинистичным». Он не только сравнивал себя с Александром Великим, но всерьез считал себя олицетворением божества, в частности, Юпитера Капитолийского. Внедрялся культ живого правителя, и в Риме появился восточный проскинезис.²¹ Клавдий вернулся к линии Августа и Тиберия, хотя его политику в этой области можно назвать противоречивой. С одной стороны, в послании к александрийцам он говорит о неодобрении посвящения ему храмов, с другой – Сенека (Арос., 8) и Тацит (Ann., XIV, 31) говорят о храмах, посвященных Клавдию.²² Нерон, хотя и любил, когда его сравнивали с Гелиосом и Аполлоном, не позволил почитать себя как бога в Риме и отказался от чрезмерных почестей, оказанных ему Египтом.²³ Веспасиан почтил память Клавдия, но к собственной божественности относился очень

²⁰ Rostovtzeff M. L'empereur Tibere et le culte imperial // *Revue historique*. Vol. 163. 1930. P. 1-26; Taylor L.R. Tiberias' Refusals of Divine Honours // *TAPA*. Vol. 60. 1969. P. 81-101.

²¹ Nock A.D. Religious Development from the Close of Republic to the Death of Nero // *CAH*. Vol. X. Cambridge, 1934; Jones D. J. Christianity and the Roman Imperial Cult // *ANRW*. Tl. II. Bd.23.2. 1979. S. 1026-1027.

²² Weinrich O. *Senecas Apocolocynthisis*. Berlin, 1923.

спокойно, лучшим свидетельством чему могут быть его последние слова: «Увы, кажется, я становлюсь богом». Тит обожествил отца, а вскоре и сам был обожествлен своим братом Домицианом. Ф. Дворник замечает, что при Домициане наблюдается «наплыв эллинизма в Рим».²⁴ Как мы уже говорили выше, он именовал себя «господином и богом» и вводил свой культ во всем государстве; поклонение изображению императора было свидетельством лояльности, а титул *princeps* ненадолго сменился на *dominus*. Антонины сохранили главные черты императорского культа. Ко времени Адриана для всей империи стал устойчивым набор эпитетов и определенный ритуал почитания. Особо отметим, что Марк Аврелий резко выступал против каких бы то ни было «перегибов» в этой области, хотя и позволил после смерти обожествить свою жену Фаустину.

И императорский культ в его «обычных» формах, и особые притязания на божественность Калигулы, Домициана или Коммода требовали какого-то объяснения или обоснования; если простонародье, особенно на Востоке, с удовольствием принимало участие в религиозных церемониях, посвященных императорам (иногда еще живым), то для римской аристократии, особенно в I в., ситуация не могла казаться нормальной.

Это обоснование опиралось на традицию изображения царя или императора как Закона или Логоса. Утверждалось, что душа императора – местонахождение Живого Закона, Священной мысли или Божественного Логоса. Впервые это утверждение появляется у Архинта (перифразирующего тезис Алкидаманта «Законы – это владыки государства»),¹ который цитируется Аристотелем в «Риторике»: царь – это одушевленный закон (Arist. Rhet., III, 3 1406 a 23). Об этом говорят и Ксенофонт в «Киропедии» (Сур., VIII, 1, 22), и Исократ. Задачей правителя было своей жизнью и

²³ Гриффин М.Т. Нерон. Конец династии. М., 1999. С. 356-362.

²⁴ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. I. P. 499.

деятельностью обеспечивать порядок на земле таким образом, чтобы земля стала отражением мировой гармонии. Император был самым разумным из людей – это было частью его божественности. Было необходимо, чтобы он был умудренным философом, человеком, который может управлять остальными, так как он может управлять собой. Разум и особенно добродетель выступали в качестве основания подобия земного властителя небесному. Добродетель была стержнем этой системы: монархия была образом бога, хороший правитель подражал богу и поэтому на него переходила часть божественности. Таким образом, царь превращался в некоего спасителя для простых, обычных людей: они могли подражать правителю, чьи добродетель, разум и даже просто личное присутствие могли изменить сердца и души самых закоренелых грешников, дав образец новой и лучшей жизни. Эта традиция несколько ослабляла требования монарха на абсолютную божественность – он изображался как образ бога, его наместник и, конечно, уж никак не олимпийцем вроде Зевса.²⁵

Этот мотив впервые встречается в неопифагорейских псевдоэпиграфах, подписанных именами Диотогнета, Сфениада и Экфанта. Эта же идея позже появляется в сочинениях Сенеки и средних платоников, особенно у Плутарха. Кроме того, сходные идеи высказываются Цицероном и Филоном Александрийским. Еще позже, в IV в., Евсевий Кесарийский использовал эту же концепцию для обоснования власти императора в христианском

²⁵ Подобные идеи вполне могли развиваться интеллектуалами, вращающимися в высших политических кругах, чтобы оправдать свою сдержанность по отношению к императорским притязаниям на божественные почести и почитание.

государстве: для него император был земным образом Логоса – второго лица христианской Троицы.²⁶

Достаточно интересные случаи использования теории логоса-номоса по отношению к политической жизни можно найти в «Антологии» Стобея. В одном из ее разделов содержатся пассажи из трактатов «О царстве», которые приписываются трем пифагорейцам: Диотогнету, Сфениаду и Экфанту (Диотогнет – IV, 7, 61-62; Сфениад – IV, 7, 63; Экфант – IV, 6, 22 и IV, 7, 64-66). Исходя из лингвистических данных и высказываемых там идей ясно, что они написаны в период III в. до н.э. – II в. н.э. Вокруг более точной датировки этих фрагментов развернулась оживленная дискуссия. Их исследованием занимались Луи Делятт, Вальтер Буркерт и Нёльгер Теслефф.²⁷ На сегодняшний день большее распространение получила точка зрения Буркерта и Теслеффа, согласно которой эти трактаты можно датировать III-II вв. до н.э., и их авторы могут считаться предшественниками эллинистических и римских авторов.

Диотогнет, первый из этих авторов, считает, что царь по отношению к государству – это то же самое, что бог по отношению ко вселенной: «точно так же, как Бог является благодаря своей природе лучшей из вещей, подобным образом царь является лучшим в земном и человеческом царстве». «Царь так же относится к государству, – продолжает он, – как Бог к миру. Так как государство создано таким, как оно есть, путем согласования множества элементов, оно является образом порядка и гармонии мира, в то время, как

²⁶ Chesnut G.F. The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy // ANRW. Tl. II. Bd.16.2. 1978. S. 1310.

²⁷ Delatte L. Les Traités de la Royauté d'Échphante, Diotogène et Sthénidas. Paris-Liège, 1942; Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica // Philologus. Bd. 105. 1961. S. 16-43; 226-246; Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean

царь, который обладает абсолютной властью... превращается в бога среди людей» (Stob. Anth., IV, 7, 61). Таким образом, если государство подобно космосу, а царь – богу, то его могли просить уподобиться Зевсу: стать милосердным, справедливым, честно следовать букве закона, сострадательным, помогать тем, кто находится в нужде, быть благодарным, никого не обременять, внушать благоговейный ужас и карать злодеев. Во всех отношениях царская власть есть отражение власти божественной. Царь должен быть неподвластен человеческим страстям, приблизиться к божественной мудрости и вести к этому своих подданных. Таких же взглядов придерживается и второй автор, Сфениад.

Интереснее для нас мысли Экфанта. Он полагает, что люди были изгнаны на землю: «На земле человечество в изгнании, низко павши от чистоты своей изначальной природы и весьма отягощено природой земной. Поэтому человечество вряд ли будет вознесено с земли своей Матерью, если только божественное не будет в нем настолько сильно, чтобы воссоединиться с вечно живущим». Царь создается богом по своему образу, и, более того, Экфант говорит, что он «чуждое и инородное создание», которое спустилось к людям с небес. Царь является воплощением бога на земле, и это означает, что его мышление божественно и священо (Stob. Anth., IV, 7, 64).

Мы не будем подробно останавливаться на процессе усвоения этих эллинистических теорий римскими мыслителями; отметим лишь основные его этапы. Это, отчасти, кружок Сципиона с его увлечением учениями Средней Стои, это римские средние платоники и, наконец, Цицерон.²⁸

Writings of the Hellenistic Period // Acta Academiae Aboensis. Humaniora. Bd. 24.3. 1961. P.

²⁸ Подробнее об этом см.: Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. I. P. 453-557; Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. СПб., 2002.

Для стоиков, рассуждающих о царской власти едва ли не момента ее основания (Diog. Laert., VII, 36), связать небесное и земное было еще проще. Сенека посвящает рассмотрению идеи об идеальном правителе трактат «О милосердии», обращенный к Нерону еще в самом начале его царствования. Философ утверждает, что логос – это то, что восполняет пропасть между богом и человеком, и миром, таким образом, миром правит божественный разум. Но ту же природу имеет и разум человеческий, ибо он исходит от божественного. Божественность в человеке – не просто тень или копия божественности небесного бога. При помощи разума и добродетели человек становится существом, равным богам. Сенека полагает, что император (отметим, что в *De Clementia* философ потребляет как синонимы *rex* и *princeps*) – это разум, который ведет и организует бесчисленное множество римлян в одно целое. Царская власть существует согласно природе (мы можем видеть ее, например, у пчел), но только в том случае, если правитель своими поступками соответствует божественному идеалу.²⁹ Хороший император является заместителем бога на земле и своей силой как бог благодетельствует подданных. Подданные же помещают его на второе место во всем мире после богов, с благоговением относятся к нему и почитают как видимого бога. С другой стороны, Сенека в своем ядовитом «Отыквлении» – сатире на апофеоз императора Клавдия – явно показывает, что готов признать божественность только тех монархов, которые уподобились стоическому мудрецу. Римский император не становится *ex officio* богом, даже после смерти, и для Сенеки гораздо более перспективным в этом отношении казался молодой Нерон, воспитанием которого он занимался. Достаточно часто ставится вопрос о том, насколько Сенека может считаться ортодоксальным стоиком. Безусловно, в его учении встречаются отступления от традиции, но его политическая философия не вызывает никаких

²⁹ Waldauer K. Der Prinzipat in Senecas Schrift "De Clementia". Marburg, 1950. S. 7.

нареканий; единственное, в чем можно его упрекнуть – это в политическом оптимизме.³⁰

Плутарх Херонейский на рубеже I-II вв. также обращается к теме соотношения божественного и человеческого в правителе. По его мнению, самое страшное, что могут льстецы сказать царю, это то, что он стал богом. Так был испорчен Александр. Правителям не следует принимать имена богов, ведь боги наказывают народы, когда они оскверняют их имена, обожествляя земных царей. По Плутарху, существуют три признака истинной божественности: неизменность (или бессмертие), власть и добродетель. Человеческая природа из-за изменчивой фортуны не способна ни на первое, ни на второе, но третье вполне достижимо, и это единственное, что доступно человеку. «И тем не менее бессмертия, чуждого нашей природе, и могущества, зависящего большей частью от удачи, мы жаждем и домогаемся, а нравственное совершенство – единственное из божественных благ, доступных нам, – ставим на последнее место. Безумцы, мы не сознаем, что жизнь, исполненную могущества, великих удач и власти лишь справедливость делает божественной, несправедливость же звероподобной» (Aristid., 6). Хороший правитель сохраняет в своей душе божественный логос, становясь, таким образом, воплощением логоса на земле (Ad princ. in erud., 780 d-e). Плутарх предлагает римским императорам способ быть божественными без пышности эллинистических царей. Истинно хороший император становится божественным тем же путем, что и солнце: он является видимым образом бога, бога мировой справедливости. Философ полагает, что в душу человека, который правит земным царством с божественной мудростью и справедливостью влагается божественный логос.

Эти теории были настолько распространены в то время, что оказали влияние на современную им иудейскую мысль, особенно на Филона

³⁰ Rist J.M. Seneca and Stoic Orthodoxy // ANRW. Tl. II. Bd. 36. 3. 1989. S. 2008.

Александрийского.³¹ Естественно, что иудаизм требовал от него строгого монотеизма, и когда Калигула пытался поместить свои изображения в александрийских синагогах или установить свою статую в иерусалимском храме, позиция Филона тверда: иудей не должен почитать императора так же, как идолопоклонники. Но когда он начинает излагать собственную политическую теорию в трактатах «О жизни Моисея» и «Об Иосифе», то становятся заметны многие отголоски современной философии. Подобно мудрецу, политик властен над своими страстями. Истинный закон один и неизменен, и он отождествляется Филоном с логосом, истинным разумом (*De Joseph.*, 174). Отдельные законы различных народов, которые отступают от вселенского закона, были следствием алчности и недоверия, но истинно мудрый правитель будет стараться предотвратить подобные отступления, так что государство будет «управляться хорошим кормчим, который является истинным логосом». Моисей – образец истинного правителя – изображается Филоном, вполне в духе эллинистической философии, как живой закон, вселенский разум, вложенный в царскую душу. Подобно тому, как в эллинистических теориях правитель преображает души подданных, делая их лучше, так и Иосиф у Филона воздействует на других. Он использует те же образы, что и греческие философы. Точно так же царь является для него образом бога на земле, Филон пользуется эллинистическими титулами благодетеля и спасителя. Хороший правитель не должен подражать облику божества, рядясь в его одежды – будь то львиная шкура Геракла или же лученосная корона Аполлона, он добивается уподобления богу, подражая его добродетелям. В компендиуме, составленном в XII в. Антонием Мелиссой, содержится фрагмент из утраченной работы Филона, который гласит: «Своим телом царь подобен прочим людям, но своим положением он

³¹ О возможном влиянии неопифагорейской философии на Филона см.: Goodenough E.R. A Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus // *Yale Classical Studies*. Vol. 3. 1932. P. 117-164.

подобен Богу, который надо всеми, ибо нет ему равного на земле. Следовательно, как смертный человек, царь не должен превозноситься, а как бог, он не должен давать показывать свой гнев. Так как хотя он и получает почести как образ Господа, но он создан из земной пыли; это должно научить его скромности, которую мы должны проявлять по отношению ко всем».³² По мнению Филона, добродетель единственная реальная точка соприкосновения между божественным и человеческим.³³ Другой иудейский автор I в. н.э., Иосиф Флавий, хотя и не проявлял столь глубокого интереса к языческой философии, как Филон, тем не менее, воспользовался многими его мыслями в отношении императорского культа. Он осудил богохульство Калигулы, выразившееся в притязании на божественные почести (Ant., XVIII, 8).

Тот же вопрос как примирить монотеистический культ с эллинистическими представлениями о монархе? – возник и перед иудеями, живущими в Палестине. Когда культ Августа только возник, Ирод Великий основал посвященные ему храмы в Самарии, Себастии и Цезарее Филиппе, установил в них статуи Августа и *Dea Roma* и учредил особый праздник, проводящийся раз в четыре года.³⁴ Жившие в Палестине язычники с удовольствием участвовали в этом культе; к ним присоединились и самаритяне. Однако уже его наследнику Ироду Агриппе пришлось искать выход из крайне неприятной ситуации: несколько юношей задумали поставить в одной из синагог статую императора. Агриппа обратился с

³² Antoninus Monachus Melissa. Sententiae sive loci communes. II, 2. PG, 136, col. 1012.

³³ Подробнее о политической философии Филона, см.: Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. 2. Washington, 1966. P. 558-565; Goodenough E.R. The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory. New Heaven, 1940.

жалобой на них к наместнику Сирии, и тот, приняв его сторону, высказался следующим образом: «Так как некоторые из вас дошли в своей безрассудной дерзости до того, что, вопреки предписанию императора Клавдия Августа Германика относительно предоставления иудеям права соблюдать их законы, решились не послушаться его и поступить как раз наоборот, а именно осквернили собрание иудеев постановкой статуи императора в зале их заседаний, вы поступили противозаконно не только относительно иудеев, но и относительно самой личности императора. Ведь постановка статуи последнего была бы гораздо уместнее в его собственном, лично ему посвященном храме, чем в чужом месте, тем более в синагоге» (Jos. Flav. Ant., XIX, 6, 4). Еще большие проблемы вызвало желание Калигулы установить свою статую в иерусалимском храме; Ирод Агриппа с трудом убедил его отказаться от этой мысли.

Но было бы ошибкой считать, что лояльность иудеев по отношению к Риму и императору ограничивалась только культом императора. Иудаизм не только запрещал поклоняться кому-либо, кроме Яхве, но еще и формировал особое отношение к миру. У того же Иосифа Флавия мы находим достаточно интересные представления о подъеме и упадке господствующих государств, опирающиеся на книгу пророка Даниила (Ant., X, 277-280; I, 14; XVIII, 13 et al.).³⁵ Так, четвертое царство из сна Навуходоносора Иосиф вполне определенно соотносит с Римом (позже это толкование будет воспринято и христианскими экзегетами, например, Ипполитом Римским). Таким образом, Рим возвысился по замыслу Господа, и воевать с ним значит «воевать не только против римлян, но и против Бога» (Bell. V, 378). Как полагает П. Спилсбери, эта теория была обращена в первую очередь к иудейской общине

³⁴ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. 2. P. 558-559.

³⁵ Mason S. Josephus, Daniel and the Flavians // Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Leiden, 1994. P. 161-191.

Рима и использовалась в качестве основы для мирного сотрудничества с императорской властью.³⁶ Но Иосиф говорит не только о возвышении, но и об упадке Рима. Так, в «Против Апиона» он говорит о римлянах, как о тех, «кто сейчас является господами земли» (С. Apion., II, 41). Во сне Навуходоносора истукан, олицетворяющий четыре царства, рушится, и так же, рано или поздно, падет и Римская империя. П. Дэвис отмечает, что «для многих проримски настроенных авторов толерантность по отношению к Риму была подслащена мыслью, что он – господин над иудеями только на время, и что его ожидает падение и суд».³⁷ Сам Иосиф не хочет давать прямого истолкования того, что же окажется тем камнем, который поразит истукана, хотя П. Спилсбери полагает, что ключ к этой загадке можно найти в IV книге «Иудейских древностей».

Иосиф обращается к истории о пророке Валааме, рассказанной в книге Чисел (22-24). Особое внимание исследователя привлек пассаж из пророчества Валаама: «[придут] корабли от Киттима, и смирят Ассира, и смирят Евера; но и им гибель!» (Чис. 24:24). Спилсбери считает, что под «Киттимом», как и в кумранских рукописях, могут иметься в виду именно римляне.³⁸ В этом отрывке Иосиф многозначительно утверждает: «Конечно, незначительные напасти от времени до времени постигают и их, причем кажется, что напасти эти производят на них удручающее впечатление; но вскоре затем они снова усиливаются в такой степени, что наводят страх на лиц, пытавшихся оказать им вред» (Ant., IV, 127-128).

³⁶ Spilsbury P. Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire // Journal of Theological Studies. NS. Vol. 54. 2003. P. 1-24.

³⁷ Davies P.R. Daniel in the Lion's Den // Images of Empire / ed by Alexander L. Sheffield, 1991. P. 160-178.

³⁸ Spilsbury P. Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire. P. 19.

Кроме того, необходимо обратить внимание и на постоянное ожидание иудеями Мессии. Начиная с I в. до н.э. мы можем видеть развитие мессианских ожиданий на протяжении длительного времени, и если Иосиф осторожно обходит эту тему, то для его современников и во время Иудейской войны, и во время восстания Бар Кохбы вера в приход Мессии знаменовала восстановление Израильского царства, восстановление Храма и правильного культа в нем и поражение всех врагов иудеев. Мы уже касались того, как иудейская эсхатология оказала влияние на учение Иисуса о Царстве.

Подобные взгляды мы встречаем и у других иудейских авторов. Так, Л. Фельдман посвящает отдельную статью раввинистическим представлениям о скором падении Рима (II-IV вв.).³⁹ Если Иосиф ожидал падения Рима в отдаленном будущем, то творцы Талмуда, часть из которых жила в римской Палестине, а часть – в Междуречье, принадлежавшем парфянам и их преемникам Сасанидам, говорили о надвигающемся, близком конце римской державы. Надо сказать, что при этом они опирались на вполне земные предзнаменования этого упадка – военную слабость, административный хаос III в., развал судебной системы, постоянные эпидемии и т.д.

Первые христиане столкнулись, с одной стороны, с этими уже существовавшими теориями, а с другой – сложившейся иудейской практикой, также испытывавшей, как мы показали, определенное эллинистическое влияние, но сохранившей национальное своеобразие.

3. Отцы апостольские и апологеты

На этом фоне и протекает деятельность первых христианских писателей – мужей апостольских и апологетов. Мы постараемся прояснить

³⁹ Feldman L.H. Rabbinic Insights on the Decline and forthcoming Fall of the Roman Empire // Journal for the Study of Judaism. Vol. 31. 2000. P. 275-297.

их позицию по отношению к римскому государству, императору и всей системе власти.

Сам термин «мужи апостольские» принято употреблять по отношению к тем авторам, которые лично знали некоторых апостолов, но сами не принадлежали к их числу. Сначала так называли пятерых писателей, чьи труды в 1672 г. впервые объединил патролог Котелье. Это издание включало писания Варнавы, Климента Римского, Гермы, Игнатия и Поликарпа. В 1693 г. Уильям Уэйк издал английский перевод некоторых документов под общим названием «Подлинные послания апостольских Отцов». Потом к ним стали добавлять анонимное Послание к Диогнету, сохранившиеся фрагменты Папия и Дидахе.

Первый дошедший до нас памятник христианской литературы II в. – это знаменитое «Учение двенадцати апостолов» (Дидахе). Оно было обнаружено на Святогробском подворье Константинополя в 1875 г. митрополитом Филофеем Вриеннием и опубликовано им же 1883 г.⁴⁰ «Дидахе» упоминает Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» в списке неканонических книг Нового Завета (III, 25). Вопрос датировки и авторства «Дидахе» крайне сложен: об этом говорит разброс мнений современных ученых – от I до III и даже IV веков. Все же большинство ученых предпочитают датировать этот памятник II в. В книге отражена жизнь ранней и, возможно, изолированной христианской общины; находилась ли она в Сирии или Египте – вопрос спорный.

«Дидахе» состоит из 16 коротких глав. Первые шесть – это описание «пути жизни» и «пути смерти», с 7 по 15 – наставления о крещении, посте, молитве, евхаристии и структуре общины, 16 – пророчество об антихристе и втором пришествии. Памятник имеет достаточно выраженную эсхатологическую окраску, но, как и Откровение, не призывает к изменению

⁴⁰ Мецгер Б. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998. С. 49.

существующего порядка вещей. Учение о государстве не занимает какого бы то ни было заметного места, болѐе того, неђ ни одного места прямо указывающего на этот аспект жизни; однако, отметим в третьей главе призыв не быть ревнителем (*ζελωτής*). Издатели и комментаторы «Дидахе» неоднократно выдвигали предположение, что эта заповедь относится к членам еврейской религиозной партии зелотов и является отголоском Иудейской войны.⁴¹

Следующий памятник, относящийся ко II в., – так называемое «Послание Варнавы». В древности не было сомнений в том, что этот памятник создан Варнавой, спутником и сподвижником ап. Павла. Но эта точка зрения не выдерживает критики: здесь и ошибки исторического характера, и ярый антииудаизм, и чрезмерная приверженность аллегорическому методу истолкования Писания. Большинство ученых считает, что «Послание» было создано в первой половине II в., возможно, неким жителем Александрии.⁴² Этот текст также не лишен апокалиптических элементов: автор говорит о «днях неприязненных», о том, что противник имеет власть над этим веком (2), что сатана есть начальник времени беззакония (18), о том, что «Господь сократил времена и дни для того, чтобы Возлюбленный Его ускорил своим пришествием к наследию своему» (4).

Шестнадцатая глава дает отстраненную характеристику римлян и римской власти: римляне, враги иудеев, разрушили храм, а теперь подданные врагов (очевидно, христиане) восстанавливают его! Конечно, не стоит видеть в этом восстановлении исторический факт – это всего лишь образец характерного для всего «Послания» аллегоризма: вместо разрушенного ветхозаветного храма с его культом возникает «новый храм» – христианская Церковь.

⁴¹ Учение двенадцати апостолов / Пер. с греч., вводная статья и комментарии игумена Иннокентия (Павлова). М., 1996. С. 85.

⁴² Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 57.

Третий памятник этого времени, «Пастырь» Герма, отличается от предыдущих своим жанром – это апокалиптическое видение. «Пастырь» представляет собой причудливую аллегорию, в повествовании которой почти всюду действует человек, одетый как пастух. Отсюда и название – «Пастырь» (*Ποιμήν*). В его состав входят пять «Видений», двенадцать «Заповедей» и десять «Подобий». Основная мысль книги – призыв к покаянию, к нравственной жизни, а обращена она к тем христианам, в памяти которых еще живы гонения (*Vis.*, 3, 2, 5; *Sim.*, 9, 28), и над которыми нависла тень новых потрясений (*Vis.*, 2, 2; 4, 2).

Несмотря на то, что Ориген и Иероним считали автором «Пастыря» того Герма, что упоминается Павлом (Рим. 16:14), есть основания полагать, что его создатель жил позже. Так, например, автор говорит, что его современник – некто Климент, который вступал в общение с верующими из других городов (*Vis.*, 2, 4). Вполне возможно, что это – Климент Римский, который писал коринфянам около 96 г., и тогда «Пастырь» можно отнести к рубежу I-II вв. С другой стороны, согласно «Канону Муратори», «Ерм написал "Пастыря" очень недавно, в наши дни, в городе Риме, в то время, как Пий (умер в 154 г. – А.П.), его брат, занимал [епископскую] кафедру церкви в городе Риме» (73-76) (то же самое повторяется в «Либерийском каталоге», известном под названием «Хронограф 354»). Как согласовать эти два свидетельства – неясно до сих пор. Есть ученые, которые, основываясь на этих данных и присутствии богословских и литературных несовпадений в разных частях «Пастыря» считают, что авторов было несколько,⁴³ есть и такие, кто полагает, что Герма был младшим современником Климента и писал свое сочинение по частям на протяжении длительного времени, а затем

⁴³ Giet S. *Hermas et les pasteurs: les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*. Paris, 1963.

объединил его в одну книгу в середине II в. Как бы то ни было, эту книгу очень высоко ценили в древности: Ириной Лионский и Климент Александрийский признавали ее боговдохновенным писанием, а в Синайском кодексе «Пастырь» вместе с «Посланием Варнавы» располагается после книг Нового Завета.⁴⁴ Тем ценнее для нас должны быть наставления, которые могут быть почерпнуты из нее.

Как и в других апокалиптических текстах, Церковь противопоставляется внешнему миру. Церковь – исключительная цель творения: «Церковь Божия сотворена прежде всего, и для нее сотворен мир» (Vis., 2, 4). Отсюда – резкое противопоставление христиан и язычников, однако в девятом Подобии говорится о том, что остановка в строительстве Церкви сделана специально для того, чтобы те, кто сможет, покаяться и вошли в Церковь, «Ибо покаянию праведных положены сроки, и определены дни покаяния для всех святых, но язычникам позволено каяться до самого последнего дня» (Vis., 1, 2).

В первом Подобии Пастырь говорит Герме о том, что рабы Божии находятся в постоянном странствии, так как их «город (πόλις) далеко отсюда». Не стоит покупать поместья, строить великолепные здания и ненужные жилища, «ибо тот, кто занимается подобными приготовлениями в этом городе, тот не помышляет о возвращении в свое отечество». Все в этом мире находится под властью не Христа, а «другого». Господин этого мира говорит христианам: «Или следуй моим законам, или убирайся вон из моих пределов». Христианину необходимо выбрать между этими двумя отечествами, но нужно помнить: выбор можно сделать лишь однажды. «Если

⁴⁴ Joly R. *Hermas et le Pasteur // Vigiliae Christianae*. Vol. XXI. 1967. P. 201-218; Barnard L. W. *The Shepherd of Hermas in Recent Study // Heythrop Journal*. Vol. IX. 1968. P. 29-36.

⁴⁵ Мецгер Б. *Канон Нового Завета*. С. 67.

же ты откажешься, а потом пожелаешь возвратиться в свое отечество, то не будешь принят, но изгнан оттуда».

Надо ли видеть в этом четкое указание на необходимость для христианина выйти из «сферы кесаря» ради Царства (при этом под «другим» мы можем видеть не только сатану, но и римского императора – ничто не противоречит такой интерпретации)? Нам кажется, что это не обязательно: похоже, что в данном случае мы имеем дело с мотивом, который встречается у многих авторов II-III вв., причем не только христиан, но и у язычников. В диалоге «Аксиох», приписанном Платону, но относящемся к более позднему времени, мы читаем: *«τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θριλούμενοι, παρεπιδημία τις ἐστὶν ὁ βίος»* – «Избитая мысль, которую твердят всем: жизнь – это лишь краткое паломничество» (365 . b). Те же мысли мы обнаруживаем и у Марка Аврелия: «Река – все телесное, слепота и сон – все душевное; жизнь – война и пребывание на чужбине, а последующая память – забвение» (Med., II, 17); в другом месте он говорит «Тогда будешь ты человек, достойный своего родителя-мира, а не чужестранец в своем отечестве» (Med., XII, 1, 2).

Призыв «Пастыря» «Идти в свое отечество и жить по закону своему» (Sim., 1), как кажется, перекликается с известными местами из «Илиады» и «Одиссеи» – «Давайте убежим в нашу родную страну» (Il., II, 140) и «В отчизну нас отошли. Уже рвуся я духом домой возвратиться, как и товарищи все» (Od., X, 483 sq.) – пассажи, к которым обращался и Плотин: «"Бежим же в милое отечество!" – вот истинное побуждение!.. Отечество наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там же» (Enn., I, 6, 8). Если бы не плачевное состояние наших источников по истории античной философии начала эры, то мы, без сомнения, обнаружили эти идеи в тот же период, в который создавался и «Пастырь». Возникает закономерный вопрос: а можем ли мы предполагать знакомство нашего автора-духовидца с этими античными теориями? Нам кажется, что да. Как показывают исследования последних десятилетий, авторы начала II в. обращались ко вполне образованной

аудитории и сами имели весьма высокий уровень знания античной литературы.⁴⁶ Все эти соображения позволяют нам отказаться от «радикально-политического» истолкования этого фрагмента.

Но есть ряд моментов, на которые необходимо обратить пристальное внимание. Во-первых, Церковь обособливается и от общества, и от государства, образуя, таким образом, новую общность: «Все народы под небом, услышав проповедь, уверовали и нареклись одним именем Сына Божьего, и, приняв печать Его, все получили один дух и один разум, и стала у них одна вера и одна любовь, и вместе с именем Его они облеклись духовными силами... Они сошлись воедино и стали одним телом» (Sim., 9, 17). Это развитие идеи апостола Павла о том, что нет более ни иудея, ни язычника, ибо все есть одно в Иисусе Христе (Гал. 3:28; Кол. 3:11) и о Церкви как о теле Христа (Рим. 12; Кол. 2). Эти мысли получают завершение в трудах апологетов, оформившись в представление о христианах как о некоей «новой политике» или «третьем роде».

Во-вторых, это появление в «Пастыре» эллинистической идеи о правителе как о живом законе (*νόμος ἔμψυχος*). В восьмом Подобии мы читаем: «Закон Божий дан всему миру... Закон этот есть Сын Божий, проповеданный во всех концах земли» (3). Как отмечает Ф. Дворник, это не единственный пример восприятия этого представления.⁴⁷ В «Проповеди Петра», апокрифическом сочинении, созданном около 80-140 гг., фрагменты которого сохранены Климентом Александрийским, Христос называется «Законом и Словом» – *νόμον καί λόγον* (Strom., I, 182, 3).⁴⁸ В обоих случаях

⁴⁶ Malherbe A. J. *Social Aspects of Early Christianity*. 1977. P. 29-59; Meeks W. A. *The First Urban Christians*. New Heaven, 1983. P. 214.

⁴⁷ Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. Vol. 2. P. 590.

⁴⁸ *Kerygma Petri*, fr. 1; Hennecke E. *New Testament Apocrypha* / ed. Schneemelcher W. Philadelphia, 1964. Vol. II. P. 94.

сложно сказать, какое именно содержание вкладывается в эти слова, но похоже, что авторы принимают эту философскую языческую по своему происхождению теорию и каким-то образом адаптируют ее к христианству.

Подводя итог тому, что нам удалось обнаружить в «Пастыре», вслед за Э. фон Добшюцом согласимся с тем, что «Умолчание Герма в вопросе об отношениях общины и государства может объясняться тем, что политическая жизнь лежала совершенно вне круга его зрения. Он не принадлежал к числу руководителей общины, поэтому политическая жизнь мало касалась его».⁴⁹ Герма занимают вопросы о гонениях и об отпадших от истинной веры, но эти события воспринимаются автором в эсхатологической перспективе как испытания и целительная кара своего Бога.⁵⁰ Герма «не думает таить мрачных замыслов мщения, а тем более вовлекать своих единоверцев во имя Божие в заговор против враждебной Богу государственной власти».⁵¹

После того, как мы исследовали учение о власти и государстве, содержащееся в текстах, об авторстве которых мы можем только строить догадки, обратимся к памятникам, личности создателей которых никаких сомнений не вызывают. Это послания Климента Римского, Игнатия

⁴⁹ Добшюц Э., фон. Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины / Общая история европейской культуры. Т. V. СПб., 1907. С. 443.

⁵⁰ Снова отметим параллель со стоическим учением. Марк Аврелий пишет: «Как говорят, что назначил Асклепий такому-то конные прогулки, холодные умывания или ходить босиком, точно так же скажем: назначила природа целого такому-то болезнь, увечье, утрату или еще что-нибудь такое... Пусть достижение и свершение того, что замыслила о тебе общая природа, мыслится тобой, словно это – твое здоровье. Вот и прими все, что происходит, хотя бы оно и казалось несколько отталкивающим, раз уж оно ведет туда, к мировому здоровью, к благому Зевсову здоровью и процветанию» (Med. V, 8, 1)

⁵¹ Добшюц Э., фон. Древнейшие христианские общины. С. 444.

Антиохийского и Поликарпа Смирнского. В отличие от предыдущих трёх рассмотренных нами сочинений, ни в одном из них нет столь явно выраженных апокалиптических настроений, они созданы не пророками-духовидцами, а главами церквей, которые озабочены оформлением общины в государстве и формированием принципов ее внутренней организации.

«Первое послание Климента Римского» – письмо, написанное около 95-96 гг. от имени Римской церкви, которое традиционно приписывается Клименту, одному из первых римских епископов; выше, при анализе исторической ситуации при Домициане, мы уже обращались к нему.⁵² Хотя по отношению к Церкви и используется слово «*παροικουσα*» (I; Clem. 1), которое в новозаветной традиции обычно значит «жить в качестве чужеземца», здесь нет принципиального разделения Церкви и мира, как в предыдущих рассмотренных нами текстах. Наоборот, Климент говорит о жертве Христа как принесенной всему миру (7). Господь покровительствует не только христианам, но всему (19; 20).

Важно, что Бог – это Господь не хаоса, но порядка; Он любит мир и согласие (20). Эта идея порядка является определяющей для Климента; он хочет видеть такой же порядок и в Церкви, а в качестве образца иерархии готов принять даже устройство римского войска. В этом пассаже (детально мы его рассмотрим ниже) есть интересный момент: римские вожди называются «нашими» (*τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν*). Конечно, можно в этом видеть лишь указание на языческое происхождение Климента, как это делает А. Приселков,⁵³ но, как нам кажется, более верным будет увидеть здесь факт признания римского подданства даже членами Церкви. В конце своего послания Климент приводит так называемую «Великую молитву», в которой

⁵² Клименту приписывается ряд других произведений, но несомненно его авторство лишь в случае «Первого послания Коринфянам».

⁵³ Приселков А. Обзорение писаний св. Климента Римского к Коринфянам. Выпуск 1. Обзорение первого послания. СПб., 1888. С. 58.

содержится ряд интересных для нас деталей. Климент просит о единомыслии и мире не только для христиан, но и для всех, населяющих землю. Здесь же молят Господа быть «князем и вождем нашим на земле» (60).

Приведем следующий за этим пассаж: «Ты, Владыка, дал власть царства им ради великолепной и неизреченной Твоей державы ... дай им, Господи, здоровье, мир, единомыслие, благостояние, дабы исполняли они Тобою данное им водительство непреткновенно. Ты, Владыка пренебесный, Царь веков, дай сынам человеческим славу и честь и власть над сущими на земле: Ты, Господи, исправь совет их ко благому и угодному Тебе, чтобы творили в мире и кротости благочестно данную им Тобой власть» (61). Власть даруется Богом, Он – начало верховной власти, который дает ее земным правителям, а они должны править согласно с «благим и угодным Ему». Климент, таким образом, признает единый источник для порядка в Церкви и государстве и, тем самым, утверждает ценность последнего.

Наш следующий автор – Игнатий Антиохийский, ученик ап. Иоанна (Hier. De vir. illustr., 16). По свидетельству Евсевия, он был вторым епископом этого города. О его жизни нам ничего неизвестно, кроме того, что он был препровожден под конвоем в Рим, где его ждала мученическая кончина. Все же отметим интересную легенду, связанную с его прозвищем – «Богоносец». По преданию, Игнатий был тем самым младенцем, к которому в качестве примера обратился Иисус, говоря «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф: 18:2-4). Об этом сообщает поздний автор Симеон Метафраст.⁵⁴ Мученичество его произошло во время правления Траяна, около 110 г. На своем пути Игнатий написал семь писем – четыре из Смирны и три из Трои. В первых трех письмах он обращался с поддержкой к Эфесской, Магнезийской и Траллийской церквям, расположенным в Малой Азии. В четвертом письме, обращенном Римской церкви, он просит не лишать его мученичества и не

⁵⁴ Керн К.Э. Патрология. Т. I. Париж-Москва, 1996. С. 73.

хлопотать за него перед языческими властями (судя по свободе, которой он пользовался во время путешествия, такая возможность была). Получив в Трое известие о прекращении гонений, он написал Филадельфийской и Смирнской церквям и отдельно Поликарпу Смирнскому, поздравляя их с этим и прося отправить гонцов с поздравлениями и в Антиохию, поскольку восстановлен мир.

В Посланиях Игнатия можно найти как черты апокалиптических писаний, так и особенности, свойственный Посланиям Климента. Стиль Игнатия, по замечанию Б. Мецгера, неподражаем: «Они написаны отрывистым, несколько туманным языком, перегружены метафорами и сложными риторическими образами».⁵⁵ Но в основе богословия Игнатия лежит мысль не о скором конце мира, а наоборот, о божественной организации мира, – идея, которую мы только что встречали у Климента. Это свидетельство о том, что несмотря на непростые жизненные обстоятельства, на первом месте для Игнатия находится не скорый Конец (как у апокалиптиков), а учение о месте Церкви в мире и ее устройстве.

В основе Церкви лежит согласие через единение (Ephes., 5). Путь к этому единению – молитва: «Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой Церкви?». Но эта молитва не только о христианах: «Но и о других людях непрестанно молитесь. Ибо есть им надежда покаяния, чтобы придти к Богу. Дайте им научиться, по крайней мере, из дел ваших. Против гнева их вы будьте кротки; против их велевечия – смиренномудренны; их злословию противопоставляйте молитвы, их заблуждению – твердость в вере; против их грубости будьте тихи. Не будем стараться подражать им, – напротив, своею снисходительностью окажем себя братьями их, – а постараемся быть подражателями Господу» (Ephes., 10). Единение в вере и любви с Иисусом помогает выдержать «всякое насилие князя века сего» (Magn., 1). Признание власти «князя века

⁵⁵ Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 45.

сего» над этим миром не означает отрицания мира и земных мироправителей; напротив, у Игнатия весьма спокойное отношение ко властям. Но «и существа небесные, и слава ангелов, и власти видимые и невидимые, – и те подлежат суду, если не будут веровать в кровь Христову... Никто не надмевайся высоким местом! Ибо все совершенство – в вере и любви коих нет ничего выше» (Smugn., 6). Здесь, как и у Климента, подчеркивается единый источник всякой власти и порядка – Господь.

Наконец, последний автор эпохи отцов апостольских – Поликарп Смирнский. С его именем связаны два произведения – «Послание к Филиппийцам» и «Мученичество св. Поликарпа», к которому мы уже обращались в I главе. Как и об Игнатии, нам немного известно о жизни святителя. Поликарп был наставником Иринея Лионского, и последний рассказывает о встречах с епископом и его воспоминаниях об общении с ап. Иоанном (Eus. Н.Е., V, 20; 24). По преданию, именно апостол Иоанн рукоположил Поликарпа в епископы Смирны.⁵⁶ В 154 г. он вступил в спор с папой Аникетом о времени празднования Пасхи; в ходе диалога компромисс не был достигнут, но общение между епископами не прервалось: «и они расстались а мире друг с другом и в мире со всей Церковью соблюдавших и несоблюдавших» (Eus. Н.Е., IV, 14; V, 25). Мученичество его приходится, как мы уже говорили, на 155/6 г.

Послание, обращенное к Филиппийцам, обязано своим появлением письмам Игнатия и тесно связано с его мученической кончиной. По пути в Рим Игнатий посетил Смирну, где и познакомился с епископом. После этого он отправился в Филиппы, где также общался с предстоятелями местной церкви. После отъезда Игнатия филиппийцы написали Поликарпу, желая получить копии писем, которые Игнатий написал ему и малоазийским церквям. Поликарп исполнил их просьбу, в качестве пояснения приложив собственное послание (13). В нем он призывает своих адресатов твердо

⁵⁶ Керн К.Э. Патрология. Т. I. Париж-Москва, 1996. С. 85.

стоять в вере (4-6), избегать еретиков и их учений (7), пребывать в надежде и терпении (8), помнить о подвиге Игнатия и других мучеников, утверждаться в подвижничестве и добродетели (9-11).

Особое значение для нас имеет двенадцатая глава этого Послания. В ней идет речь о необходимости прощения и молитвы за всех, даже за врагов. В конце главы Поликарп добавляет: «Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас и за врагов креста, чтобы плод вашей веры был явным для всех, и сами вы были совершенны». Важно, что эта молитва находится как бы в окаймлении двух воспоминаний об Игнатии: Поликарп призывает молиться за власть даже тогда, когда она гонит Церковь. Впервые с апостола Павла в христианской литературе появляется особое упоминание властей в молитве.

В тексте «Мученичества Поликарпа» также содержится ряд деталей, которые могут прояснить отношение смиренного епископа к римской власти. В момент вероисповедания Поликарпа на арене сталкиваются два царства, и Поликарп отказывается отречься от Христа: «Уже восемьдесят шесть лет я служу Ему, и Он ничем не обидел меня: как же могу хулить Царя моего, Спасшего меня?» (9). Христу относится царский титул: «Ибо мы поклоняемся Ему как Сыну Божию; а мучеников, как учеников и подражателей Господних, достойно любим за непобедимую приверженность [их] к своему Царю (*βασιλέος*) и Учителю» (17); «Пострадал же блаженный Поликарп... в царствование же вечное Господа нашего Иисуса Христа» (21).

В ответ на увещания проконсула убедить толпу, Поликарп отвечает: «Я тебя только достаиваю ответа. Ибо нас учили начальникам и властям, поставленным от Бога, воздавать приличную и безвредную для нас честь; а их я считаю недостойными того, чтобы защищаться пред ними» (10). Если молиться можно за всех врагов скопом, то давать ответ можно лишь тому, кто этого ответа достоин, иначе верующий роняет престиж своего Небесного Царя. Но этот ответ должен не задевать религиозного чувства верующего, то есть кесарю можно воздавать кесарево, но не более того: христиане не

должны клясться гением императора, ни приносить жертвы языческим богам, ни, тем более, хулить Христа.

Время, когда отношение государства к Церкви уже определилось, поставило перед христианами вопрос об отношении к мирской власти во всей его остроте, и это был непростой выбор. Апокалиптики предлагали четкое разделение двух Царств – земного и Небесного – и исход в последнее, пусть даже и в виде некоей «внутренней эмиграции».⁵⁷ Но это означало, по сути, конец Церкви в мире, и мужи апостольские отчетливо это сознавали. Они прилагали все возможные усилия для того, чтобы продемонстрировать единое начало Церкви и мира, иерархии земной и церковной, и тем самым создать новую парадигму отношения к земной власти. С уходом апокалиптических ожиданий образовался определенный вакуум, и он был заполнен эллинистическими концепциями царя. Как мы увидим, наметился определенный компромисс между Церковью и античной культурой. Если апокалиптическая ветвь христианства опиралась, главным образом, на Евангелие от Иоанна и Откровение, то фундаментом для направления стали послания Петра и Павла: именно в них мы находим примеры «конструктивного» отношения к мирской власти и возможные варианты не только сосуществования, но даже и сотрудничества. Именно это направление стало господствующим в Церкви и получило особое развитие в трудах второго поколения христианских писателей, которых принято называть апологетами.

К их числу обычно относят тринадцать авторов: Кодрата (или Квадрата), Аристида, Аристона, Иустина, Татиана, Гермия, Мильтиада, Аполлинария, Афинагора, Мелитона, Феофила, Минуция Феликса и Тертуллиана. К сожалению, до нас дошли далеко не все их тексты,

⁵⁷ Вопрос об «anachorein eis heauton» подробно рассмотрен А. Ж. Фестюжьером в: Личная религия греков. СПб., 2000. С. 82-106.

большинство знакомо нам лишь в отрывках, приведенных более поздними авторами, например, Евсевием Кесарийским, а то и вовсе лишь по названиям.

Самая ранняя апология, полным текстом которой мы располагаем, принадлежит перу Аристида. Наши сведения о его жизни крайне скудны. Евсевий в «Хронике» упоминает под 2140 годом от Авраама (125 г.) об афинянине Аристиде, философе, обращенном в христианство, который передал императору свою Апологию. Эта дата не может быть признана удовлетворительной, современные исследователи определяют время ее создания между 138 и 147 гг.⁵⁸ Похоже, что Евсевий знал об Аристиде только понаслышке, а саму его Апологию не читал.

Сама Апология, сравнительно небольшое произведение из семнадцати глав, носит богословско-философский характер. Все человечество делится на четыре рода варваров, греков, иудеев и христиан, на основании религиозных и национальных признаков.⁵⁹ По мнению А.Г. Дунаева, выделяются две основные группы: политеисты (варвары и греки) и монотеисты (иудеи и христиане); среди первых выделяются поклонники низших форм (стихий) и высших (человека), причем переходной (смешанной?) ступенью служат египтяне-зооморфиты. Иудеи «ближе всех прочих народов подошли к истине» (14), говоря, что Бог – един, Творец всего и всемогущ, и что не подобает чтить что-либо, кроме этого единого Бога. Полной же истиной владеют лишь христиане.⁶⁰ Нам структура этого произведения необычайно напомнила первую книгу аристотелевской «Метафизики»: то же выделение четырех «объектов поклонения», которые

⁵⁸ Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 127.

⁵⁹ Вторая группа рукописей дает деление на три группы – варвары, иудеи и христиане, но А. Г. Дунаев справедливо указывает на ее вторичность (Дунаев А.Г. Предисловие к апологии св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 2000. С. 277).

⁶⁰ Дунаев А.Г. Предисловие к апологии св. Аристида. С. 277-278.

можно соотнести с аристотелевскими причинами, практически тот же «историографический» стиль изложения, «масса аристотелевской терминологии и идей»,⁶¹ свидетельство о философском прошлом Аристида – все это; как кажется, подтверждает наше предположение (насколько нам известно, ранее не выдвигавшееся), что Аристид в качестве образца следовал «Метафизике».

Апология не содержит развернутого политического учения, наставлений об отношении к властям и даже, в отличие от других произведений того же рода, каких-то просьб о справедливом суде или заступничестве. Аристид говорит лишь: «Да замолкнут теперь языки тех, кто говорит суетное о христианах и злословит их; и пусть скажут [о них], наконец, истину» (17). Это показывает, что христиане не имели в глазах римских властей репутации нелояльных персон; их обвиняли лишь в разврате: «Но греки, оскверняющие себя мужеложством, связью с матерями, сестрами и дочерьми, обращают все, достойное осмеяния в их нечистоте, против христиан» (17). Эти обвинения вели к репрессиям: «Если кто-либо из них (христиан) находится в плену или терпит притеснения ради имени их Мессии...» (15).

Апологет заявляет о том, что «по молитвам христиан существует мир» (17). Похожая мысль встречается у Игнатия и Климента, но как и у них, христиане не претендуют на какой-то особый правовой статус. Правда, Аристид произносит многозначительную фразу: «Поистине, это новый народ и есть нечто божественное в нем» (16). Этот мотив одновременно с Апологией появляется и «Пастыре» (наиболее полно эта тема будет раскрыта

⁶¹ Термины, используемые Аристидом, и их сходство с лексикой Аристотеля требуют специального рассмотрения, которым мы здесь не можем заняться. Примеры использования перипатетических терминов см. в комментариях А.Г. Дунаева к апологии Аристида (Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 2000. С. 326-336).

в «Слове к эллинам» Татиана). Б. Мецгер отмечает, что Аристид неплохо знает апостольские писания;⁶² похоже, что это знание и побудило его составить свою апологию и направить ее императорам, ибо «нет власти не от Бога».

Гораздо больше в интересующем нас отношении дают сочинения следующего по хронологии апологета – Иустина Мученика или Философа. Иустин является одним из самых значительных греческих апологетов II века. Появившись на свет в то время, когда, по словам знаменитого исследователя христианства А. Гарнака, «не рождались христианами, а становились ими», Иустин является едва ли не самым ярким примером обращенного в христианство в результате поисков истинного учения. Родился он где-то на рубеже I и II столетий в самарийском городе Сихеме, разрушенном Веспасианом в ходе Иудейской войны и восстановленном под названием Флавиа Неаполис. Ко времени восстания Бар-Кохбы Иустин был достаточно молод, но уже обладал некоторыми философскими познаниями. Он прошел через обучение у стоиков, пифагорейцев и перипатетиков; в большей степени привлек его платонизм (идеи, характерные для среднего платонизма, очень часто встречаются у Иустина),⁶³ но Иустин оставил и его ради христианства – единственной «твердой и полезной» философии. В дальнейшем он переезжает в Рим, где и пишет две Апологии – первая обращена к управителям Антонину Пию и Марку Аврелию, вторая – только к Марку Аврелию. Жизнь свою он заканчивает мученичеством (в 165 или 167 г.).

До нас дошло несколько сочинений, подписанных именем Иустина, из которых всего три признаются безоговорочно подлинными. Это две

⁶² Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 129.

⁶³ Andressen C. Justin und der mittlere Platonismus // ZNW. Bd. XLIV. 1952-1953. S. 157-195.

Апологии и «Диалог с Трифоном иудеем».⁶⁴ Для нас особое значение имеют Апологии. Отличительная черта апологетики Иустина – это то, что он обращается к своим адресатам не только как подданный, но, скорее, как философ. С одной стороны, он подчеркивает увлеченность философией императоров. Так, I Апологию он начинает следующим образом: «К императору Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Августу Кесарю, сыну его Верессиму философу, и Льюцию философу, родному сыну Кесаря усыновленному сыну Благочестивого, любителю наук» (Apol. I, 1), продолжая: «Вы называетесь благочестивыми и философами, и слывете везде блюстителями наук: теперь окажется, таковы ли вы на самом деле» (Apol. I, 2). С другой – объявляет христиан едва ли не наследниками Сократа. В отличие от Аристида, Иустин ставит перед своей Апологией практические цели: «Мы обратились к вам не с тем, чтобы льстить вам этой запиской, или говорить в удовольствие ваше, но требовать, чтобы вы судили нас по строгому и тщательному исследованию, а не руководствовались предубеждением или угодливостью людям суеверным, не увлекались неразумным порывом или давней, утвердившейся в вас, худой молвой» (Apol. I, 2).

Иустин провозглашает, что христиане – люди из всех народов (Apol. I, 1; 15; 31; 40). В 17 главе он говорит об обязанностях христиан по отношению к римской власти: «Мы везде стараемся прежде всего платить подати и повинности поставленным от вас чиновникам, ибо такова Его заповедь... Поэтому хотя поклоняемся единому Богу, но в других отношениях и вам

⁶⁴ Евсевий говорит о том, что Иустин является автором двух Апологий (Н.Е., IV, 18). Считается, что обе они дошли до нас, однако в последнее время это поставлено под сомнение. П. Лорэн Бак предполагает, что те Апологии, что мы имеем, – это две части одной, первой, а вторая не сохранилась до нашего времени (Buck P. L. Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination and Form // JTS (NS). Vol. LIV. Pt. 1. 2003. P. 45-59).

охотно служим, признавая вас царями и правителями людей, и, молясь о том, чтобы вы, при царской власти, были одарены и здравым суждением». Это заверение в лояльности имеет своей целью, сгладить возникающие недоразумения между имперскими властями и христианами. Некоторые римские чиновники, ошеломленные демонстративным неподчинением христиан, были согласны с замечанием Марка Аврелия: то, что побуждает христиан к такому поведению – это не мужество, а извращенное желание славы. Отдельные представители власти гневно восклицали: «Так убивайте же все сами себя и отходите к Богу, и нас избавьте от хлопот!» (Apol. II, 4). Для того, чтобы еще более убедительно продемонстрировать «пользу» христианского учения для империи, Иустин пишет: «Что же касается до общественного спокойствия, мы вам содействуем и способствуем в том более всех людей, ибо мы держимся того учения, что ни злодею, равно как ни корыстолюбцу, ни злоумышленнику, ни добродетельному невозможно скрыться от Бога, и что каждый по качеству дел своих получить вечное мучение или спасение» (Apol. I, 12). Но, стремясь к компромиссу, Иустин остается тверд в том, что представляется невозможным для христианина – участие в императорском культе. «Да и почему сами вы всегда хотите умирающих у вас императоров обессмертить, и выставляете какого-нибудь человека, который бы с клятвою уверял, что он видал, как сожженный кесарь с костра восходил на небо?» (Apol. I, 21).

В поисках взаимопонимания Иустин делает еще один шаг. В I Апологии Иустин пишет: «Когда вы слышите, что мы ожидаем царства, то напрасно полагаете, что мы говорим о каком-либо царстве, человеческом, между тем как мы говорим о царствовании с Богом: это ясно из того, что когда вы допрашиваете нас, то сами признаемся, что мы христиане, хотя знаем, что всякому, кто признается в этом, предлежит смертная казнь. Если бы мы ожидали человеческого царства, то отрекались бы, чтобы избежать погибели, или старались бы скрываться, чтобы достигнуть ожидаемого. Но так как наши надежды устремлены не к настоящему, то не беспокоимся,

когда нас умерщвляют, – зная, что все непременно должны умереть» (11). Это – полный отказ от хилиастических апокалиптических ожиданий тысячелетнего Царства Христова на земле.

Одна из самых ярких фигур апологетики II в. – Татиан. Его биография нам практически неизвестна. В «Слове к эллинам», единственном полностью сохранившемся произведении, он говорит о том, что родился в языческой семье в Ассирии (42). Он получил традиционное греческое образование; по прибытии в Рим он познакомился с Иустином, который убедил его принять христианство. В Риме Татиан пишет «Диатессарон», в котором материал четырех евангелий объединяется в одном повествовании. В 172 г.,⁶⁵ после смерти Иустина, он возвращается на Восток, где основывает секту энкратитов – «воздержников», которые получили такое название за отвержение брака как прелюбодеяния и отказ от употребления от мяса и вина, даже при евхаристии (отсюда второе название секты Татиана – «гидропарастаты», освящающие на литургии воду)!

Основной особенностью сочинения Татиана является крайне негативное отношение к языческой культуре (в историографии бытует устойчивое мнение, что это связано с его негреческим происхождением).⁶⁶ В то время как Иустин в своей «Апологии» ищет пути сближения и взаимодействия, с уважением говорит об эллинских мудрецах, Татиан отвергает древнегреческую цивилизацию во всем ее объеме: начиная с философии и кончая изобразительным искусством, причем делает это с крайне злобным и ядовитым сарказмом.

Если обратиться ко взглядам Татиана на проблему взаимоотношений с языческим государством, то здесь он не оригинален: «Зачем же вы, мужи

⁶⁵ Афиногенов Д.Е. К кому обращена апология Татиана? // ВДИ. 1990. № 1. С. 167.

⁶⁶ Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. Gottingen, 1907. S. 106-107; Contreras C.A. Christian Views of Paganism // ANRW. Tl. II. Bd. 23. 2. S. 992.

эллины, словно в кулачном бою хотите столкнуть с нами народы? И если я не хочу вместе с кем-то пользоваться его узаконениями, почему меня ненавидят, как последнего мерзавца? Император приказывает платить подать – я готов давать ее. Господин велит прислуживать и быть рабом – я признаю рабство. Ибо человека подобает почитать как человека, а бояться следует только Бога, который невидим человеческими очами и невыразим искусством. Вот от Него только «если мне прикажут отречься, я не повинуюсь, но скорее умру, чтобы не оказаться лживым и неблагодарным» (Orat. ad Graec., 4). Мы видим, что Татиан следует учению о двух царствах; он готов жить в рамках государства и мириться с его требованиями, но лишь до тех пор, пока они не переходят рамок, заданных христианской религией.

У Татиана мы встречаемся, пожалуй, с самым развернутым учением о христианах как о новом народе, «новой, истинной политии (*πολιτεία*)». Татиан выделяет три «старые» политии: варваров, греков и римлян, и одну «новую» христиан. Для Татиана полития «некая общность, охватывающая все стороны человеческой жизни (религию, обычаи, науку, искусство, литературу и т.д.), но конституирующаяся на юридической, законодательной основе». ⁶⁷ Закон в понимании Татиана имеет не юридический, а, скорее, религиозный оттенок. Апологет полагает, что человек сам волен выбирать, к какой «политии» он будет принадлежать, и это не является сферой государственного контроля (4).

В целом же отношение к власти Татиана можно описать как признание ее как чего-то неизбежного, но не обязательного: государство упорядочивает жизнь людей и собирает налоги, но не более того. В этом контексте понятно отсутствие и упоминания молитвы о власти, как у других авторов, и каких-то замечаний о необходимости власти вообще.

⁶⁷ Афиногенов Д.Е. Предисловие к новому русскому переводу «Слова к эллинам» // Раннехристианские апологеты II-IV веков. М., 2000. С. 91.

Другой автор того же периода, Теофил, епископ Антиохии († 180 г.), земляк Татиана, в своем сочинении, обращенном к некоему знатному язычнику Автолику, затрагивает несколько вопросов, посвященных земной власти. Он относит происхождение царской власти ко временам сразу же после потопа (II, 31). Говоря об императорском культе, он руководствуется теми же принципами, что и другие апологеты: «Поэтому скорее буду почитать царя, нежели богов ваших, почитать не поклоняясь ему, но молясь за него. Поклоняюсь же Богу, Который поистине есть Бог истинный, зная, что царь от Него сотворен. Ты скажешь мне, почему не поклоняешься царю? – Потому, что он сотворен не для того, чтоб ему поклонялись, но чтобы воздавалась законная честь. Он не Бог, но человек, от Бога поставленный, не для того, чтоб ему поклонялись, но чтоб он судил праведно. Ибо ему некоторым образом вверено от Бога управление; и как он никому из поставленных ниже его не позволяет называться царями – ибо ему принадлежит имя царя и другому непозволительно называться этим именем, – так и поклонение никому не принадлежит, кроме единого Бога. Так-то, друг мой, во всем ты заблуждаешься. Царя же почитай благорасположением к нему, повиновением ему, молитвою за него. Поступая так, – исполнишь волю Божию. Ибо закон Божий говорит: "сын, чти Бога и царя и ни к кому из них ни будь непокорен, ибо отметят внезапно врагам своим"» (I, 11). Вслед за другими авторами, он разделяет сферы Бога и цезаря и говорит о том, что христиане молятся за римского императора. Интересно, что здесь мы можем обнаружить отголоски тех эллинистических теорий, о которых говорили выше. Властитель поставлен не для того, чтобы его почитали как бога, он получил власть от Господа, и в какой-то степени он является отражением Бога.

Афинагор, «христианский философ из Афин», как он называет себя в «Прошении за христиан», считается едва ли не виднейшим из апологетов II

в.⁶⁸ Он, как и Татиан, проповедует принцип свободы совести. В Римской империи все народы держатся разных обычаев и законов, и никому из них не возбраняется законом и страхом наказания следовать отечественным постановлениям, как бы ни были они смешны (1). Точно так же надо и христианам позволить почитать богов по их собственным законам.

Если у Теофила мы можем найти лишь какие-то следы эллинистического соотнесения власти Бога и императора, то у Афинагора эта тема раскрывается более явно. Он говорит: «Вы на самих себе можете получить понятие о Царстве Небесном; ибо как вам, отцу и сыну, получившим царство свыше, ибо "душа царева в руке Божией", говорит пророчески Дух, все покоряется: так все подчинено Богу, и Его Слову, как нераздельному от Него Сыну» (18). Такое же соотнесение встречается еще раз в шестнадцатой главе: «Подданные, приходя к вам, не останавливаются на великолепии вашего жилища, пренебрегши воздать почтете вам, правителям и владыкам, но, мимоходом взглянув на царское жилище и подивившись великолепному убранству его, вам, средоточию всего, воздают почести. Впрочем, вы, цари, строите царские жилища для самих себя, а мир сотворен не потому, чтобы Бог имел в нем нужду» (16).

Свою апологию Афинагор заканчивает следующим образом: «Вы же, государи, во всех отношениях, и по природе и по своему образованию, столь благие, умеренные, человеколюбивые и достойные царства, удостойте вашего царского одобрения меня за то, что я опроверг клеветы и доказал наше благочестие, кротость и благонравие. Какие люди более заслуживают получить просимое, как не мы, которые молимся за вашу власть, чтобы сын, как требует справедливость, наследовал от отца царство, и чтобы ваша власть более и более утверждалась и распространялась и все вам покорствовало? Это полезно и для нас, чтобы нам вести жизнь тихую и безмятежную и охотно исполнять ваши повеления» (37).

⁶⁸ Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 125.

Особого внимания в нашем обзоре взглядов христианских авторов на римскую власть заслуживает епископ Сард Мелитон. В древности он пользовался большим авторитетом, но в дальнейшем его труды были забыты. Как полагает А.Г. Дунаев, это могло быть связано с тем, что Мелитон был «квартодециманом» – сторонником малоазийской практики справлять Пасху четырнадцатого нисана.⁶⁹ Нам известно о существовании около двух десятков сочинений апологета, из которых до недавних пор ни одно не было известно. Опубликованная под именем Мелитона апология на сирийском языке ему, по общему признанию, не принадлежит.⁷⁰

Евсевий (Н.Е., IV, 26) сохранил для нас отрывок из недошедшей апологии Мелитона, адресованной Марку Аврелию; выше мы обращались к тому месту, где он говорит о «новшествах» против христиан. Сейчас мы обратимся ко второй части этого отрывка. Приведем его из-за особой важности полностью: «Ибо наша философия сначала расцвела у варваров, но полностью распустилась среди твоих народов при великой империи (*ἀρχήν*) Августа, твоего предка, став счастливым благом особенно для твоего царствования (*βασιλεία*), поскольку с того времени Римская держава расширилась, [превратившись] в [государство] великое и прекрасное. Ты же стал и будешь вместе с сыном обетованным преемником ее, охраняя вместе с империей вскормленную и получившую свое начало вместе с Августом философию, которую и предки твои почтили наряду с прочими религиями. А сие самое лучшее доказательство, что ко благу наше учение расцвело вместе со счастливо начавшейся царской властью (*βασιλεία*), видно из того, что со времени управления Августа не произошло ничего дурного, напротив – все лишь прекрасное и славное по всеобщим молитвам. Из всех одни только

⁶⁹ Дунаев А.Г. Предисловие к творениям св. Мелитона, епископа Сардийского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 2000. С. 424.

⁷⁰ Дунаев А.Г. Предисловие к творениям св. Мелитона. С. 425.

Нерон и Домициан, убежденные какими-то клеветниками, пожелали ложно обвинить наше учение: с них-то и вышло, что льются потоки лжи по безрассудной привычке доноса на таковых» (Перевод М.Е. Сергеенко с исправлениями А.Г. Дунаева).

Мелитоном, по сравнению с предшествующими писателями, сделаны новые ходы. Он говорит уже не о заповеди «читать царя», на которую ссылались более ранние апологеты и не просто о воздаянии «кесарю кесарева». Во-первых, желая апеллировать к дорогому для римлян «отеческому преданию», Мелитон пишет о христианстве как о полностью распустившемся цветке уже в эпоху Августа, что является явным анахронизмом.⁷¹ Таким образом, Мелитон постулирует непосредственную связь процветания империи с распространением христианства. Во-вторых, Мелитон впервые ставит в прямую зависимость гонения на христиан от личных качеств императоров, что стало в более позднее время почти общепринятым мнением.

В псевдо-мелитоновой апологии, созданной в конце II в., можно обнаружить еще более примечательный фрагмент, относящийся к царской власти: «Может, какой-нибудь царь скажет: "Я не могу делать то, что считаю справедливым, потому что я – царь, и должен исполнять волю большинства". Кто говорит таким образом, тот поистине заслуживает смеха. Ибо почему царь должен быть вождем на пути ко всему доброму и убеждать подвластный ему народ ходить в чистоте и познать Бога? Отчего ему являть в себе пример всякого доброго дела для своих подданных, когда это так прилично ему? А это – самое гнусное, если царь, сам поступая дурно, судит и осуждает людей

⁷¹ Попытки объяснить это место исходя из 2 главы Евангелия от Луки или общих соображений о *Pax Augusti* представляются нам несколько надуманными. См.: Cadoux C.J. *The Early Church*. P. 179; Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. Vol. 2. P. 585; Grant R.M. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia, 1988. P. 93.

преступных. Но я полагаю, что царство только тогда может управляться мирно, когда царь знает Бога истины, и боится неправомерно поступить со своими подданными, и когда он во всем поступает справедливо, как человек, понимающий, что ему предстоит отчет перед Богом; когда и подданные боятся перед Богом поступать неправомерно по отношению к своему царю и друг другу. С помощью этого познания Бога и страха перед Ним может быть удалено из царства всякое зло. Ибо когда царь не делает несправедливости подданным, а подданные не поступают несправедливо по отношению к царю и друг другу, тогда, очевидно, вся страна наслаждается миром».⁷² Автор апологии рисует идеальный образ эллинистического царя наподобие тех, о которых мы говорили выше. Этот владыка справедлив, добродетелен, руководствуется законами, а не страстями, заботится о подданных.

Таким образом, мы видим, что на Востоке – в Малой Азии, Сирии, Греции – христианские идеологи очень быстро отходят от апокалиптических мотивов и хилиастических представлений о тысячелетнем царстве Христа на земле. На Западе ситуация складывается несколько по-другому. Один из крупнейших авторов II в. Ириней Лионский, ученик Поликарпа Смирнского не избежал этого увлечения (*Adv. haer.*, V, 32; *Demonstr.*, 95). Тем не менее, в своем «Опровержении всех ересей» он пишет: «Как дьявол в начале солгал, так лгал и в конце, говоря: "все это предано мне и кому хочу даю". Ибо не он определил царства века сего, но Бог: "ибо сердце Царя в руке Божьей". И через Соломона Слово говорит: "Мной цари царствуют и вельможи отправляют правосудие. Мной князья возвышаются и Мной владыки царствуют над землей"... И еще Павел говорит о них: "ибо он не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое". А что он это сказал не об ангельских властях, не о невидимых князьях, как

⁷² Цит. по: Речь Мелитона Философа / Пер. П. Преображенского [с нашей стилистической правкой] // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 2000. С. 218-219.

некоторые осмеливаются толковать, но о властях человеческих, это он показывает словами: "для сего вы и подати платите, ибо они божьи служители, этим постоянно занятые".

Человек, отступив от Бога, дошел до такого неистовства, что почитал своего единокровного за врага, и предавался всякому буйству, человекоубийству и жадности, и Бог наложил на него человеческий страх, ибо люди не знали страха Божьего, чтобы подчиненные человеческой власти и связанные законом достигли некоторой степени справедливости, и взаимно сдерживали друг друга из страха носящегося в виду всех меча, как говорит апостол: "ибо он не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое". Поэтому сами правители, имеющие законы как одежду правды, за свои справедливые и законные действия не подвергнутся взысканию и не понесут наказания. А если они будут действовать к ниспровержению справедливости, нечестиво, противозаконно и тиранически, то за это и понесут наказание, ибо праведный суд Божий равно простирается на всех и никого не минует. Итак, для пользы народов установлено Богом земное правительство, а не дьяволом, который никогда не спокоен и народы не хочет оставить в покое – чтобы, боясь человеческой власти, люди не поедали друг друга подобно рыбам, но посредством законодательства подавляли неправду народов...

...По чьему велению родятся люди, по повелению Того же ставятся цари, годные для тех, кто управляется ими. Некоторые из них даются для пользы подданных и для улучшения и для сохранения правды, некоторые же – для устрашения, наказания и ускорения, иные для обольщения, поношения и высокомерия, как того достойны подданные...» (*Adv. haer.*, V, 24).

Таким образом, Ириней создает первую развитую христианскую теорию происхождения государства. Власть и ее представители, поставленные богом на земле, служат поддержанию порядка и ограничению зла и таким образом содействуют справедливости. Страх перед властью вложен в душу человека богом для пользы самих же людей, чтобы «люди не

поедали друг друга подобно рыбам». Даже власть тирана – это такая же власть, и как всякая власть, она от Бога. Каждый народ достоин своего правителя, но и всякий правитель примет суд от Господа за свои дела; поступки тирана – дело его совести и его собственного спасения. Учение Иринея о государстве тесно связано с его экклесиологией и полемикой против гностиков, о чем мы скажем особо в III главе.

Другой столп западной церкви, Ипполит Римский, так же не выдержал искушения эсхатологией, и это не могло не отразиться на его мнении о роли и месте государства и учении о том, как христианину следует относиться к земным властям. К каким выводам привело его это увлечение, отчетливо видно в двух произведениях: «Толковании на книгу Даниила» и «О Христе и Антихристе».

«Толкование на Даниила» – древнейший из дошедших до нас экзегетический труд ортодоксального христианина, посвященный библейской книге. Оно было написано Ипполитом около 204 г., во время правления Септимия Севера.⁷³ К Риму, по мнению Ипполита, относятся четыре места из книги Даниила: во-первых, это видение пророка о последних временах в виде четырех зверей, во-вторых, история Сусанны и старцев, в-третьих, история самого Даниила при дворе и, наконец, истолкование сна царя Навуходоносора.

Толкуя слова пророка «После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами» (Дан.7:7), Ипполит говорит: «Сказав, что царство вавилонское подобно львице, царство персидское – медведице, греческое – рыси, почему же он (пророк) не указал, какого рода зверь – царство Римское?» (In Dan., IV, .8). Дело в том, что предыдущие три царства были царствами национальными, а «теперь ныне господствующий зверь не составляет уже одного племени, но

⁷³ Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 150.

объединяет в себе и собирает свою силу для военного строя от всех наречий и от всевозможного племени ; людского». По поводу той же «полиэтничности» римского государства Ипполит говорит чуть выше: «Хотя они (римляне) и будут смешаны через семя человеческое, но друг с другом не сольются, как железо не сливается с глиной, так и люди не будут жить между собой в согласии и мире, но беспорядочно влекомые одни в одну, а другие в другую сторону, разделят царство на отдельные племена» (In Dan., II, 7). Рим, пытающийся объединить разные народы, мыслится Ипполитом как грубая сила: «И вот ныне владычествует железо, оно смиряет и истончает все, оно подчиняет всех даже вопреки их желаниям» (De Christ., 33).

Гонения на христиан послужили основой для истолкования Ипполитом рассказа о Сусанне и похотливых старцах (In Dan., I, 12-29). Сусанна – образ Церкви, ее муж Иоаким – Христа, сад – собрание святых, Вавилон – весь мир. «Оба старца представляются образом двух народов, злоумышляющих против Церкви, из которых один – народ от обрезания, другой – народ из язычников». Слова Писания «и были поставлены судьями» означают, что в этом веке господствуют начальники, производящие суд над праведниками (In Dan., I, 14). «И действительно, каким образом могут судить правильно те, кто стал врагами Церкви, подчинившись власти князя мира сего?». При том, что и иудеи, и язычники являются врагами Церкви, они ни в чем не имеют между собой согласия (In Dan., I, 15).

Особо нам хотелось бы отметить следующий пассаж из «Толкования на Даниила»: «После того, как в сорок втором году при Цезаре Августе родился Господь, со времени которого стало процветать Римское государство, после того, как и Господь, через своих апостолов призвал все племена и языки, и таким образом... с тех пор, в подражание этому и тем же самым образом стало действовать и то царство, которое по действию сатаны господствует теперь и оно подобным же образом, собирая наиболее сродных себе из всех племен и называя их римлянами, само начало готовится к борьбе. Вот почему, когда Господь родился в Вифлееме, и была произведена первая

перепись при Августе, дабы люди мира сего, записавшиеся у земного царя, получили имя римлян, а верующие в Царя Небесного получили имя христиан» (In Dan., IV, 9). Возможно, этот мотив заимствован Ипполитом у Мелитона Сардийского, но истолкован им по-своему. Если у Мелитона четко выражена мысль о мирном сосуществовании Церкви и государства, то Ипполит, наоборот, акцентирует то, что римское государство господствует «по действию сатаны». Ипполит видит в универализме государства пародию на универсализм Церкви; в целом его позицию Ф. Дворник характеризует как «ожесточенную, но не принципиально враждебную»; он не призывал верующих начать открытую борьбу с Римом.⁷⁴ В самом деле, Ипполиту хватило выдержки удержаться от сопоставления начала Конца с ужесточением преследований при Септимии Севере (In Dan., IV, 24). На этом фоне не вызывает никого удивления полное отсутствие каких бы то ни было позитивных наставлений об отношении христианина к государству.

Самый знаменитый латинский автор II-III вв. – Тертуллиан. Именно с него начинается латинская христианская письменность. Тертуллиан получил прекрасное образование, в совершенстве владел греческим языком, стал профессиональным юристом и, переехав в Рим, получил репутацию хорошего адвоката. После обращения в христианство он вернулся в родной Карфаген, где и прожил оставшуюся жизнь. Он многое заимствовал у Иустина и Иринея, был знаком с Мелитоном, спорил с Валентином, Маркионом и Праксеем.⁷⁵ Через несколько лет, в начале 200-х гг., Тертуллиан, «разочарованный завистливостью и распущенностью римских клириков» (Hier. De vir. illustr., 53), примкнул к монтанистам, а через некоторое время основал собственную секту (прхоже, все это время он

⁷⁴ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. 2. P. 607.

⁷⁵ Даниелу Ж. Истоки латинского христианства // Символ. № 31. 1994. С. 7.

оставался милленаристом). Мы обратимся к его сочинениям «Апологетик»/«К язычникам», «Послание к Скапуле», «Об идолопоклонстве», «О воскресении плоти» «Скорпиак».

Тертуллиан развивает идею о свободе вероисповедания, высказанную греческими апологетами. Закон не имеет права запрещать какую бы то ни было религию; он может только назначать наказания за преступления, осуществляя справедливость. «Право естественное и публичное требует, чтобы каждый поклонялся тому, чему хочет. Религия одного человека для другого ни вредна, ни полезна. Религия должна приниматься по убеждению, а не насильственно. Не свойственно одной религии насилие над другой» (Ad Scap., 2; Apol., 4; 28).

Описывая взаимоотношения между христианами и Римской империей, он пишет: «Так как мы молим о благополучии наших императоров Бога вечного, истинного, живого Бога, чья благосклонность для самих императоров важнее, чем что бы то ни было. Они знают, от кого получили свою власть, и, как все люди, знают, кто дал им саму жизнь. Они чувствуют, что Он – единственный Бог, в чьей власти они находятся, после которого они вторые, перед которым они первые... Только Бог делает императором, который сначала сделал его человеком. Он (император) получил свою власть от того, от кого прежде получил жизнь.

Мы, христиане, ... все как один молимся за всех правителей, прося им долголетия, прочного царствования, безопасности дома, сильной армии, верности сената, честности народа, спокойствия мира, всего, чего может пожелать Цезарь и человек. Я не могу ни у кого просить этих милостей, как у Того, кто дарует их. Он один может сделать это и он сделает это для меня, Его слуги, кто не поклоняется никому, кроме Него, и кто умирает за Его закон... Вперед, добрые правители! Лишайте жизни того, кто молился за императора. Вы можете найти преступление там, где другие видят правду Бога и верность Ему» (Apol., 30). Таким образом, Тертуллиан, как и его предшественники, ограничивает подчинение императору верностью Богу.

Тертуллиан посвящает отдельный яркий пассаж императорскому культу: «Что касается выдвигаемых вами обвинений в упорстве и предрассудках, то и здесь можно сравнить их с вашими. Прежде всего, упорство наше состоит в том, что хотя ваша религия и объявляет величие императоров уступающим только божественному, мы оказываемся по отношению к ним нерелигиозными, поскольку отказываемся воскурять фимиам перед изображениями императоров и клясться их гениями. Поэтому нас называют врагами народа...

Не стану говорить о преступлениях, причина которых – безумство, поскольку в них нет ничего собственно римского. Обращусь к суетным кощунствам, удостоверю непочтительность местного населения и издевательских сочинений, с которыми хорошо знакомы статуи богов, а также иносказательных и злоречивых выкриков толпы, которыми оглашаются цирки. Да вы сами – мятежники, если не по оружию в руках, то по словам у вас на устах! Другое дело, как мне кажется, – отказываться клясться гением императора. Но ведь всегда существует подозрение в клятвoprеступничестве, поскольку вы и своими-то богами по чести не клянетесь. Да, мы не называем императора богом. Ибо на этот счет мы, как говорят в народе, только посмеиваемся. Но это как раз вы, называющие императора богом, и насмехаетесь над ним, говоря, что он – не то, что он есть на самом деле, и злословите его, потому что он не хочет быть тем, что вы о нем говорите. Ведь он предпочитает оставаться в живых, а не становиться богом!» (Ad. nat., I, 17).

Обратим внимание на то, как Тертуллиан развивает учение о молитве за империю: «Впрочем, мы имеем еще и особенную причину молиться за императоров и за Римскую империю. Нам известно, что конец мира со всеми ужасами, которые будут сопровождать его, отлагается по причине существования Римской империи. Следовательно, молим об удалении сего страшного переворота, молясь и о продолжении империи Римской» (Apol., 30).

Эти слова, кажется, не нуждаются в каком бы то ни было комментарии. Ограничимся лишь одним замечанием: Тертуллиан стремится продемонстрировать, что христиане – лучшие подданные императора, а тот, кто стремится изобразить их врагами режима, тот сам преступник.

Отчетливее всего влияние эллинистических идей заметно в творчестве Климента Александрийского. Тит Флавий Климент был александрийским пресвитером, одновременно возглавляя знаменитое огласительное училище.⁷⁶ Мы обратимся к его основному сочинению – знаменитым «Строматам», в которых объединяются библейское и эллинистическое мировоззрения. Климент создает, пожалуй, самую впечатляющую теорию государства, которая одним своим источником имеет греческую философию, а другим – христианское вероучение.

В I-й книге «Стромат» Климент, возможно, следуя Филону, говорит о идеальном правителе – Моисее. Он имеет все черты эллинистического царя, более того, Климент говорит о том, что Платон в «Политике» заимствовал эти качества из книг Ветхого Завета (Strom., I, 165). Моисей – и правитель, и законодатель, и пророк, и философ, и политик. Климент, опираясь на языческие теории, создает «христианскую» классификацию типов правления: «(2) Царское искусство, во-первых, иногда происходит непосредственно от Бога и состоит оно в том, чтобы действовать в согласии с волей Бога и святостью Его Сына, от которых исходят не только блага земные и внешние, но и всякое совершенное благодеяние.

Во-вторых, случается, что царская власть следует разуму, который также направляется Богом, и использует возвышенную часть души для

⁷⁶ В настоящее время раздаются сомнения в реальности существования этого училища как института. Подробнее см.: Broek, van den R. The Christian “School” of Alexandria in the 2nd and 3^d centuries // Broek R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden – New York – Koeln, 1996. P. 197-205.

принятия решений. Таков был способ управления Геракла, царя Аргосского, и Александра, царя Македонского.

В-третьих, некоторые цари движимы лишь желанием побеждать и разрушать; во благо же или во зло обращается победа – до этого им нет дела. Именно так вели себя цари персидские в войнах против Эллады...

Можно выделить и четвертый способ управления, наихудший из всех. Побудительной причиной здесь служат только страсти. Таков был образ управления Сарданапала, равно как и тех, кто единственной целью имеет удовлетворение своих желаний» (Strom., I, 158-159).

Эта классификация соответствует той, что Платон дает в своем «Политике».⁷⁷ Точно так же отзвук мыслей Платона и Аристотеля можно уловить в следующих словах: «Искусство организации является основой царской власти, вне зависимости от того, направлено ли оно на победу справедливую или насильственную. И искусство это разнообразно, в полной мере отражая разнообразие самого предмета. Организаторами здесь выступают душа и ум, которые с помощью одушевленных и неодушевленных средств приспособливают к войне оружие и животных. Внутренние движения души, которыми мы можем управлять лишь с помощью добродетели, организует разум. Он же налагает отпечаток на самоконтроль и дисциплину, вкуче с праведностью, равно как и на истинное знание, вкуче с истиной. Именно он направляет к богоугодной цели. И действительно, у людей, упражняющихся в добродетели, все определяет благоразумие, которое по отношению к делам божественным выступает как мудрость, по отношению к делам человеческом – как политика, а в целокупности – как искусство править. Царем, следовательно, будет лишь тот, кто правит по закону, а произвольные желания умеет сдерживать. Таков Господь, принимающий всех, кто в него и через него уверовал. Ибо Бог все

⁷⁷ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. 2. P. 596.

передал в подчинение Христу, "царю нашему"» (Strom., I, 159). Истинный правитель всегда согласуется с Законом-Логосом, а чуть позже Климент отождествит этот Логос с Христом.

Ф. Дворник обращает особое внимание на цитирующийся в пятой книге «Стромат» фрагмент из сочинения пифагорейца Эврита: «Тело, подобно всему остальному, создано совершенным художником из той же материи, который, творя его, взял себя в качестве образца» (Strom., V, 29).⁷⁸ Он считает, что они относятся к царю, и отмечает, что они очень похожи на слова Экфанта. Этот вопрос недостаточно ясен; как нам показалось, здесь речь идет о творении человека вообще, а не правителя, что ясно из предыдущего предложения: «Полагаю, что здесь следует упомянуть о пифагорейце Эврите, который в книге "О случае" пишет о том, что демиург создал человека по своему образу». Мы полагаем, что и без этого спорного свидетельства факт знакомства Климента с эллинистической философией и ее использование является несомненным.

Климент завершает первый период восприятия христианством эллинистической политической теории (более того, он включает в этот синтез и иудейскую традицию); этот синтез будет продолжен Оригеном в «О началах» и «Против Цельса» и Евсевием Кесарийским и завершится византийскими теориями о священстве и царстве. Климент делает для христианства то же самое, что в свое время сделал Филон для иудеев, а именно – разрабатывает компромисс между античной политической мыслью и христианством. Климент смотрит в будущее историческое, а не эсхатологическое.

Таким образом, мы показали, что авторы, труды которых определили дальнейшее развитие христианства, ни в малейшей степени не призывали к противостоянию с римским государством, а наоборот, декларировали

⁷⁸ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Vol. 2. P. 600.

ценность существующего государства, а с Мелитона начинаются попытки еще большего «сближения» христианства и империи. Эти попытки начались в «золотой век Антонинов», но они не прекратились и позже, по выражению М.И. Ростовцева, во время «военной монархии Северов», и во время последовавшей за ней «военной анархии», меньше всего, казалось бы, к этому располагавшим. Христианские интеллектуалы стремились сформировать как можно более позитивный образ новой религии в римском обществе, самый яркий пример чему – «Апологетик» Тертуллиана. Но это была не только декларация; как мы постараемся показать, отчасти ради компромисса с государством христиане могли поступиться теми частями своего учения, которые сейчас воспринимаются нами как основополагающие. Если среди язычников в середине II в. не утихали слухи о том, что христиане создали секту, цель которой свержение существующего строя, то позже, например, у Цельса, мы обнаруживаем обвинения в уклонении от общественной жизни и военной службы.

Начиная со времен Марка Аврелия, с Парфянской и Маркоманской войн, а особенно – в эпоху Северов, последний вопрос был чрезвычайно важен для империи. В том случае, если христиане действительно бойкотировали воинскую службу, им, казалось, не в состоянии помочь никакие апологии. В самом деле, в то время, когда разномасштабные военные столкновения не утихали ни на минуту, призывы не служить в армии или бежать оттуда, безусловно, воспринимались бы как подрывающие самые основы безопасности империй. Мы считаем, что этот сюжет, в силу особой важности, достоин отдельного рассмотрения.

4. Христиане и римская армия

Вопрос о взаимоотношениях двух специфических институтов – римской армии и христианской Церкви – имеет почти что двухвековую историю изучения. Она изобилует крайними точками зрения; это связано прежде всего с тем, что многие основополагающие работы появились в

период между I и II Мировыми войнами; когда сложно было спокойно говорить о милитаризме и пацифизме, о месте Церкви во время войны, наконец, о возможности воинской службе вообще. Замечательным примером такого отношения могут служить работы Дж. Моффата. Он доказывает, что пацифизм был принципиально чужд ранней церкви, а пацифисты – «свихнувшиеся паразиты, появившиеся в Церкви вместе с Маркионом».⁷⁹ Определенное значение имеет и конфессиональная принадлежность автора. Так, католик будет говорить о согласии государства и Церкви, как это делает А. Бигельмайер.⁸⁰ Он полагает, что, во-первых, во всей армии было всего несколько христиан, так как они не были гражданами и поэтому не имели права служить, а во-вторых, большинство сообщений о мученичестве военных-христиан не заслуживает особого доверия. А. Гарнак, протестантский историк Церкви и теолог, напротив, хотя и отмечает большое количество параллелей христианской Церкви с римской армией (он сопоставляет крещение и присягу императору, Христос является предводителем армии, в которой состоят все христиане, а еретики в ней – дезертиры и бунтовщики), основное внимание уделяет проблемам, с которыми могли столкнуться верующие в армии.⁸¹ Что же это за проблемы?

С точки зрения Гарнака, прежде всего, Церковь выступала против войны и кровопролития. Во-вторых, офицерам иногда приходилось выносить смертные приговоры, а солдатам – выполнять эти приказы. Затем, безусловный характер воинской присяги противоречил безусловной верности

⁷⁹ Moffat J. 1) War // Dictionary of the Apostolic Church. Vol. II. 1918. P. 646-673; 2) The War and the Religious Life in Great Britain // American Journal of Theology. Vol. XX. 1916. P. 489.

⁸⁰ Bigelmair A. Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit. Munich, 1902.

⁸¹ Harnack A. Militia Christi: Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1905.

Господу. В-четвертых, императорский культ в армии исполнялся намного строже, чем в гражданской жизни. В-пятых, офицеры были должны приносить жертвы, а солдаты – участвовать в этих жертвоприношениях. Более того, военные знамена воспринимались как языческие идолы, а служение им – как идолопоклонство. В-седьмых, традиционный солдатский досуг противоречил христианской этике: вымогательство, распущенность, непристойный юмор, азартные игры. И, наконец, традиционные игры оскорбляли христиан, которые связывали их с идолопоклонством языческих праздников.⁸² Список этих возможных конфликтов составлялся Гарнаком на основании указаний различных христианских авторов, главным образом, Тертуллиана; были ли все они актуальны для служащих христиан – другой вопрос.

Из работ современных авторов можно указать на исследования Г. фон Кампенхаузена,⁸³ Р. Бэйнтона,⁸⁴ Ж.-М. Хорнуса,⁸⁵ Дж. Хелгелэнда,⁸⁶ Л. Сфифта⁸⁷ и Дж. Чайлдресса.⁸⁸ Зачастую этот вопрос изучается в рамках более общей проблемы – отношения христиан к римскому государству. Армия рассматривается как наиболее строгая и «жесткая» часть государственной системы, и понимание того, как относился тот или иной автор к войску,

⁸² Harnack A. *Militia Christi*. S. 46-47.

⁸³ Campenhausen H. *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums // Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Munich, 1963.

⁸⁴ Bainton R. 1) *The Early Church and War* // HTR. Vol. XXXIX. 1946. P. 189-212; 2) *Christian Attitude to War and Peace*. Nashville, 1960.

⁸⁵ Hornus J.-M. *Evangelie et Labarum*. Geneva, 1960.

⁸⁶ Helgeland J. *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine* // ANRW. Tl. II. Bd.23.1. 1979. S. 724-834.

⁸⁷ Swift L.J. *War and the Christian Conscience I. The Early Years* // ANRW. Tl. II. Bd.23.1. 1979. S. 835-868

⁸⁸ Childress J.F. *Moral Discourse about War in Early Christianity* // *The Journal of Religious Ethics*. Vol. XII. 1984. P. 2-18.

позволяет прояснить их позицию по отношению к государству. Надо отметить, что такой подход не всегда оправдан. Цельс во II веке обвиняет христиан: «Ибо если все будут поступать, как ты (христианин – А.П.), то не будет препятствий к тому, чтобы он (император – А.П.) остался один, всеми покинутый, а все на земле досталось беззаконнейшим и самым диким варварам... Ты ведь, конечно, не скажешь, что если бы римляне, послушавшись тебя, пренебрегли установленными у них законами в отношении богов и людей и стали призывать твоего всевышнего или кого хочешь, то он сойдет с неба и будет сражаться за них, и никакой другой силы не потребуется». Ориген, отвечая Цельсу полвека спустя, признает то, что христиане могут уклоняться от службы не только военной, но и гражданской. Тем не менее он заявляет о несомненной лояльности христиан по отношению к империи; более того, они молитвами более помогают государству, чем те, кто сражается и служат обществу служением своей Церкви (С. Cels., VIII, 68-75). Нам хотелось бы обратиться к более частной проблеме – к изучению отношения церковных авторов II – начала III столетий к военной службе и самой возможности ее для христиан, особое внимание уделив творчеству Тертуллиана – пожалуй, самого знаменитого латинского автора этого периода; кроме того, ему принадлежит единственный трактат в раннехристианской литературе, специально посвященный проблемам воинской службы.

Довольно часто можно услышать, что уже в новозаветных сочинениях содержится проповедь ненасилия и непротивления злу (см., напр.: Лк. 6:27-29; Мф. 5:9, 38-39; Мф. 26:52-53; Рим. 12:19 и др.), что делает для христианина военную службу принципиально невозможной. Но как и во многих других моментах, позиция Писания в этом вопросе двойственна. Рядом с призывом подставить другую щеку можно встретить слова Иисуса: «Продай одежду свою и купи меч» (Лк. 22:36). Кроме того, часто воины оказываются участниками евангельской истории. Они приходят креститься к Иоанну и получают от него наставление: «Никого не обижайте, не

клеветают, и довольствуются своим жалованьем» (Лк 3:14), Иисус поражается силе веры центуриона из Капернаума (Лк. 7:2-10), другой центурион вошел в христианские легенды своим признанием божественности Иисуса (Мф. 27:54), и эти примеры можно умножить; ни в одном из них воинам не ставится в вину их занятие. Более того, когда центурион Корнелий принимает христианство, он не отказывается от воинской службы (Деян. 10). В посланиях Павла мы находим призывы облечься оружием света и правды (Рим. 13:12; 2 Кор. 6:7; 1 Фес. 5:8 и др.), но непосредственно о войне или военной службе апостол не говорит ничего. Павел создает идею «духовного воинства», в котором воины вооружены «броней праведности», «шлемом спасения», «щитом веры», «мечом духовным, который есть Слово Божие» (Эф. 6:17): «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем. Оружия воинствования нашего не плотские» (2 Кор. 10:3-4), и его воины сражаются «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Эф. 6:12). Христианин воюет не с внешними врагами, а с дьяволом (2 Кор. 2:11; 1 Пет. 5:8), грехами (Рим 8:5-9 и др.), наконец, со смертью (1 Кор. 15:26). В «Откровении Иоанна» будущая война праведников и Антихриста является одним из центральных мотивов.

Таким образом, к концу I века в христианской традиции складывается представление о «духовном воинстве». Постепенно с угасанием эсхатологических чаяний перед Церковью возникает необходимость как-то оформить себя в языческом мире и постепенно возникает система монархического епископата. Для Игнатия Антиохийского это означает, что епископ «является образом Отца» (Trall., 3, 1); «он председательствует на месте Бога» (Magn., 6, 1). Христиане должны выражать почтение «епископу как Богу», почитать его власть «как власть Бога-Отца» (Magn., 13, 1-2; Eph. 5, 3). Один из апостольских отцов, римский епископ Климент использует в качестве примера дисциплины римскую армию: «Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как

усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все префекты, не все трибуны, или центурионы, или пятидесятиначальники⁸⁹ и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев. Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать» (I Clem., 37). У Климента нет ни следа мысли о том, что в общине все равны: проповедуется равенство только перед Богом, а в Церкви следует слушаться епископа и диакона, как в армии слушаются трибунов и центурионов. В данном случае Климент продолжает развитие символики Павла.

Другой апостольский отец, Игнатий Антиохийский, пишет в том же ключе: «Благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы, от кого получаете и содержание. Пусть никто из вас не будет перебежчиком. Крещение пусть остается с вами, как щит; вера – как шлем; любовь – как копье; терпение – как полное вооружение» (Polyc., 6). Впервые обращение к реальной ситуации происходит в сочинениях Климента. В «Постановлениях апостольских», составителем которых он считается, в части, посвященной крещению, говорится: «Если приходит воин, то пусть учится не обижать, не клеветать, но довольствоваться даваемым жалованьем; если повинуется, да будет принят, а если прекословит, да будет отринут» (Const. ap., VIII, 32, 11). Это наставление полностью повторяет уже процитированные нами слова Иоанна Крестителя.

Мы оставим в стороне многократно обсуждавшийся вопрос о так называемом «Молниеносном» (*Fulminata*) легионе, который, по словам Евсевия, полностью состоял из христиан (его молитвам приписывается спасение армии Марка Аврелия из, казалось бы, безвыходной ситуации во

⁸⁹ Нам неизвестен римский чин “пятидесятиначальника”. Он заимствован либо из ветхозаветных книг (Исх. 18:21; 18:25; Втор. 1:15), либо из армии Селевкидов.

время Маркоманской войны).⁹⁰ Впрочем, и сам Евсевий заканчивает рассказ об этих событиях по-геродотовски: «Пусть думает об этом кто как хочет» (Н.Е., V, 6). Другие источники приписывают это чудо египетскому жрецу Арнупию из свиты Марка Аврелия (Dio Cass., LXII, 8), самому Марку (SHA. M. Anton., 24) и, наконец, теургу Юлиану (Suid. s.v. Ioulianos; M. Psell. Script. min., I, 446, 28). С одной стороны, апологетическая направленность сообщения Евсевия очевидна, с другой – легион, похоже, действительно принимал участие в этом походе Марка Аврелия, и не исключено, что в его составе было некоторое количество христиан.⁹¹ Правда, нам неизвестно о каких бы то ни было преследованиях христиан в этом легионе вплоть до 320 г., что представляется несколько странным.

Апологеты II века – Аристид, Иустин, Афинагор, Татиан – ничего не говорят о возможности военной службы для христиан. Чем это вызвано? Отсутствием христиан в армии? Думаем, что нет. Этот вопрос выходит за рамки рассматриваемых в их апологиях проблем, а затем, как нам кажется, они вообще не видели в этом никакой проблемы. И у Иустина (Apol. I, 39, 2-3), и у Татиана (Orat., 19), и у Афинагора (Suppl., 37) встречаются заявления о том, что христиане – не убийцы. Но это лишь опровержения обвинений в человеческих жертвоприношениях и каннибализме. Большого внимания заслуживают слова Иустина: «Все мы, будучи прежде исполнены войной, взаимным убийством и нечестием всякого рода, по всей земле сменили наше оружие – наши мечи на орала и копья на сельскохозяйственные орудия»

⁹⁰ Harnack A. Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden // SB Berl. Bd. XXXVI, 2. 1894. S. 835-882; Freudenberg R. Ein angeblicher Christenbrief Marc Aurels // Historia. Bd. XVII. 1968. S. 251-256; Domaszewski A., von. Das Regenwunder der Marc Aurel-Saule // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 49. 1894. S. 212-219 et al.

⁹¹ Подробно этот вопрос рассматривается в: Helgeland J. Christians and the Roman Army. P. 766-773.

(Dial., 110, 3) и Татиана: «Царствовать я не хочу, разбогатеть не желаю, от военачальства отказался» (Orat., 11), которые некоторые исследователи считают свидетельствами пацифизма древней Церкви. Но не стоит их рассматривать вне контекста: для Иустина этот пассаж является переходом к изображению христианина как праведного крестьянина («ибо насаженная Богом и Спасителем Христом виноградная лоза есть народ Его» (ibid.)), а риторика Татиана, с одинаковой легкостью отказывающегося и от царства, и от военачальства, еще более очевидна.

Ничто не запрещало христианам оставаться в войске, а стало быть, и выполнять все предписанные ритуалы. В качестве авторитета могли быть использованы слова ап. Павла: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). До середины II в. н.э. – сочинения Цельса – в адрес христианства не звучат обвинения в политической нелояльности; мы не встречаем их ни в сочинениях отцов апостольских, ни у ранних апологетов, ни у первых языческих критиков христиан. В отношении христиан-военных в течение первых двух веков мы склонны согласиться с Моффатом: «Вся эта "религиозная" сторона армейской жизни могла быть, и в конечном счете, рассматривалась многими христианами как чисто формальное и официальное дело; эта сторона была неприятна и отталкивающая, но она вполне могла восприниматься как проявление патриотизма, а кроме того, многие, не бывшие христианами, демонстрировали, что они не воспринимают ее всерьез».⁹² Более того, если обратиться к приведенным выше словам Цельса, то и они осуждают не пацифизм христиан, а их готовность слушаться в большей степени своих духовных отцов, нежели имперские власти. «Христианство показалось Цельсу реальной угрозой стабильности и безопасности империи: с замечательным предвидением он угадал в Церкви потенциальное государство в государстве, чей рост грозил, по его мнению,

⁹² Moffat J. War. P. 668.

подорвать основы общества и кончился бы падением в варварство».⁹³ Ко времени появления трактата философа-неоплатоника Порфирия «Против христиан» (конец III в.) обвинение в нелояльности полностью утратило какое бы то ни было правдоподобие и в его сочинении даже не упоминается.

Климент Александрийский, творивший на рубеже II и III вв., не видит ничего страшного в пребывании христианина на военной службе: «Занимайся земледелием, если ты землепашец; но пока ты возделываешь свое поле, познавай Бога. Плыви по морям, занимающийся мореплаванием, но постоянно полагайся на небесного Кормчего. Можешь ли ты что-то узнать, если состоишь в войске? Слушайся Полководца, который указывает, что праведно» (Protr., 10). Занятие человека – не помеха познанию Господа, и воинская служба – не исключение. Это подтверждает и другое сочинение, «Педагог». Обсуждая обувь, Климент замечает: «Мужчине же можно ходить и с обнаженными ногами, кроме времени, когда ему приходится в качестве солдата выступать в поле» (Paed., II, 11).

Выше мы говорили, что причина неприятия военной службы заключалась еще и в необходимости налагать наказания и следить за их исполнением, а иногда и участвовать в нем. Климент обращается и к этому вопросу: «И полководец – денежные штрафы налагая или же телесным наказаниям подвергая, лишаящим честного имени, как-то: заключению в темнице и большему бесчестью, некоторых иногда даже и смертью наказывая, – имеет в виду при этом добрую цель: он делает это для устрашения своих подчиненных. Подобным образом и наш Полководец, Владыка вселенной, Логос, поступает с теми, кто сбрасывает с себя узду его закона» (Paed., I, 8). Таким образом, «легализуя» эти наказания, Климент косвенно оправдывает и участие в них.

⁹³ Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. С. 171.

Важно, что в «Педагоге», где рассматриваются, кажется, все возможные спорные этические вопросы, военная служба вообще не обсуждается. Случайность обращения к военным примерам показывает, что Климент не осознавал никаких проблем в связи с этим.

Заслуживает внимания еще один интересный пассаж. В своем главном произведении, «Строматах», Климент, доказывая, что практически все науки заимствованы греками от иудеев, обращается и к полководческому искусству. «Искусство же полководческое проявляет себя трояким образом: осмотрительностью, храбростью и их соединением. И каждое из этих качеств слагается, в свою очередь, тоже из трех вещей: слова, дела и их соединения... Эллины, позаимствовав у Моисея сведения об этих способах управления, извлекли отсюда большие выгоды» (Strom., I, 160). Мильтиад «повел афинян ночью по неизвестным дорогам и тем самым обманул поджидавших его персов, ведь бежавший из Афин предатель Гиппий повел варваров в Аттику и, зная страну, уже успел взять под контроль места наиболее удобные. И так как его трудно было захватить врасплох, то Мильтиад, будучи искусным полководцем, выбрал трудные пути, ночью напал на персов, которыми командовал Датис, и одержал победу» (Strom., I, 162). Этому он научился от Моисея, который во время исхода евреев из Египта повел их не самым быстрым путем, а по пустыне. И Фрасибул, который безлунной ночью вел фиванских изгнанников, удостоился такой же милости, как и иудейский законодатель: путеводителем ему служил огненный столп (Strom., I, 163; cf. Xen. Hell., II, 4, 7). Это искусство является важной частью «искусства царствовать», и у Климента нет ни слова о необходимости от него отказаться.

Первым, кто специально обратился к вопросу о возможности воинской службы для христиан, был Тертуллиан. По свидетельству Иеронима Стридонского, он был сыном проконсульского центуриона (*centurio proconsularis*) (De vir. illustr., 53), что должно делать его суждения об армии и христианах особенно ценными. Но, скорее всего, это – ошибка Иеронима. Вероятно, он был введен в заблуждение чтением «войско нашего отца» –

«*militia patri nostri*» (Apol., 9), содержащимся в codex Fuldensis, вместо принятого «нашей родины» – «*patriae nostrae*». Кроме того, звание «проконсульский центурион» не зафиксировано ни литературно, ни эпиграфически.⁹⁴

Первое упоминание войска встречается в трактате «Апологетик», написанном около 197 г. Тертуллиан признает историческую необходимость войн. Рим, как и многие царства до него, достиг вершины могущества, воюя: величие Рима – не дар богов, а результат войн (Apol., 25). Своим возвышением римский народ обязан богу христиан, а не римским божествам. В разное время Бог помогал разным народам: вавилонянам, персам, египтянам, ассирийцам, а сейчас он на стороне римлян. Поэтому Тертуллиан может спокойно заявить о лояльности по отношению к империи: «Не прекращая, мы молимся за всех наших императоров. Мы молимся о продлении их жизни, о безопасности империи, о защите императорского дома, о смелости армии, о верности сената, о добродетельности народа» (Apol., 30). Тертуллиан молится за всю империю; как замечает Хелгелэнд, «Очевидно, Тертуллиан не может представить себе иного будущего, кроме как под сенью римского орла».⁹⁵

Но христиане доказывают свою лояльность не только молитвами, но и службой в армии. Описывая неуклонное возрастание числа верующих, Тертуллиан говорит, что христиане наполняют «и сами ваши лагеря» (*et vestra castra ipsa*) (Apol., 37). Как мы уже говорили, он приложил все усилия для того, чтобы изобразить христиан идеальными подданными: они не отвечают злом на зло, им чужда месть, они, еще раз, молятся за всю империю. И их молитвы слышит Бог, что иллюстрирует история с чудом

⁹⁴ Столяров А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учения / Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 14; Barnes T.D., Tertullian. A Historical and Literary Study. 2nd ed. Oxford, 1985. P.13 f.; 324.

⁹⁵ Helgeland J. Christians and the Roman Army. P. 736.

«Молниеносного легиона» (Apol., 5; cf. Ad Scap., 4). Кроме того, христиане остаются верны императору там, где язычники переходят на сторону узурпатора, как это случилось во время восстания Авидия Кассия.

Спустя четырнадцать лет упоминание о войске появляется в сочинении «О бегстве во время гонения». Заверения в лояльности сменяются сожалением о том, что христиане участвуют в военной жизни. Тертуллиан сожалеет о том, что христиане, став солдатами, общаются с лавочниками, карманниками, банными ворами, мошенниками и сводниками (De fuga, 13). Эти обвинения, весьма возможно, имеют под собой некоторое основание (достаточно вспомнить наставление воинам Иоанна Крестителя). Вероятно, причиной такого гнева стали солдаты, вымогающие взятки у христиан во время гонений (De fuga, 14).⁹⁶ Вторая причина изменения отношения к воинской службе – ужесточение позиции Тертуллиана по отношению к повседневной жизни христианина, которое привело его, в конечном счете, к монтанистам.

Вершины полемика Тертуллиана против военной службы достигает в трактате «Об идолопоклонстве», которое сложно датировать точно; скорее всего, оно написано между 208 и 212 гг. Все сочинение доказывает, что идолопоклонство – опаснейшее преступление, причем под эту категорию подпадает не только жертвоприношение языческим богам, но гораздо более широкий круг поступков. Среди прочих занятий, запретных по причине идолопоклонства для христиан (например, астролога, учителя или купца), Тертуллиан называет и воинскую службу: «Спрашивают, может ли христианин поступать на военную службу и допустимо ли даже простого воина, которому не обязательно совершать жертвоприношения и произносить приговоры, принимать в христианскую веру? Однако не согласуется Божья присяга с человеческой, знак Христа – со знаком дьявола,

⁹⁶ MacMullen R. *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*. Cambridge, Mass. 1967. P. 84-89.

воинство света – с войском тьмы. Нельзя, имея одну душу, обязываться двоим – Богу и цезарю» (De idol., 19). Тертуллиан явно выступает против того, чтобы христиане служили в армии: «Вопрос состоит в том... как он будет нести службу во время мира» (De idol., 19).

Дело в том, что все, связанное с армией – от присяги и устройства лагеря до ритуалов, совершающихся до и после сражений – связано с религиозно-культовой практикой, зачастую уходящей корнями в седую древность. Для самих римлян эта связь была очевидна. Можно вспомнить слова Сенеки: «Первые узы военной службы – это религия» (Epist., 95) или автора «Александрийской войны»: «В сражениях более всего помогает милость бессмертных богов, которые вообще принимают участие во всех превратностях войны, особенно же там, где всякие человеческие расчеты бессильны» (Bell. Alex., 75). Армии был свойственен особый тип религиозности, который сам Тертуллиан метко назвал *religio castrensis* (Apol., 16). Особое место он отводил поклонению военным знаменам: «Военные обожествляют знамена, клянутся знаменами, предпочитают их самому Юпитеру» (Ad nat., I, 12). Конечно, единой армейской, как и единой римской религии, не существовало: круг почитаемых божеств варьировался от региона к региону, но определенное единство обеспечивалось стандартным религиозно-праздничным календарем. До наших дней сохранился его образец, относящийся к правлению Александра Севера (P. Dur. 54), называемый обычно *Feriale Duranum*.⁹⁷ Он показывает, что необходимость отправления официальных государственных культов в армии была сильна, как, наверное, нигде.

Тертуллиан не зря обращает особое внимание на присягу: она также считалась священной: нарушение ее считалось преступлением против богов, а виновный предавался проклятию. Более того, присяга иногда даже

⁹⁷ Подробнее см.: Nock A.D. Roman Army and Religious Year // HTR. Vol. 45. 1952. P. 186-252.

оказывалась объектом культового почитания. Затем, воины поклонялись не только гению императора, но и гениям воинских частей и подразделений. Обычной была и практика принесения обетов богам за победу над врагом. При каждом легионе были свои жрецы, гаруспики и другие служители культа. Таким образом, беспокойство христианского апологета вполне понятно – вся воинская служба проникнута языческой религией.

Обратим особое внимание на фразу: «Ибо хоть к Иоанну и приходили солдаты... а центурион так даже уверовал, но всю последующую воинскую службу Господь упразднил, разоружив Петра. Нам не разрешено никакое состояние, служба в котором будет направлена на непозволительное нам дело» (*De idol.*, 19). Можно ли здесь увидеть какой-то намек на христианский пацифизм, как этот делают, например, Бэнтон или Свифт?⁹⁸ Похоже, что нет. «Непозволительное состояние» относится именно к идолопоклонству, а не к кровопролитию. Тертуллиана больше беспокоит необходимость для воина участвовать в языческом культе, чем возможность убить врага в бою. Даже если он и не был сыном центуриона, то, конечно, ему было известно о солдатах, которые хоть и готовились к сражениям, но никогда в них не участвовали, а занимались сельским хозяйством, починкой или строительством дорог и другими видами гражданских работ.⁹⁹

Около 211 г. Тертуллиан пишет трактат «О венце» – единственную в раннехристианской литературе работу, специально посвященную службе христианина в армии.¹⁰⁰ Поводом для создания сочинения стал отказ солдата-

⁹⁸ Bainton R. *The Early Church and War*. P. 202; Swift L.J. *War and the Christian Conscience I*. P. 846-850.

⁹⁹ MacMullen R. *Soldier and Civilian*. P. 1-48; 157.

¹⁰⁰ Подробнее об этом трактате см.: Minn H. R. *Tertullian and War* // *Evangelical Quarterly*. Vol. XIII. 1941. P. 202-213; Plinval, de. G. *Tertullien et le scandale de la Couronne* // *Melanges de Ghellinck*. Gembloux, 1951. P.183-188; Rordorf W. *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes* // *Vigiliae Christianae*.

христианина надеть венки во время военного праздника: он понес его в руке. Соседи тут же забеспокоились и отвели этого солдата к трибуну, перед которым он объявил себя христианином. За нарушение воинской дисциплины он был заключен в тюрьму, где и дожидался решения своей участи. Мы не можем с точностью установить место этого происшествия; в современной историографии есть две точки зрения. Первая утверждает, что этот случай произошел в Ламбесии, а солдат принадлежал, скорее всего, к III Августовскому легиону, который в то время располагался в тех краях.¹⁰¹ А. фон Домашевский, касаясь этого случая в своей работе, посвященной религии римских воинов, считает его выдумкой Тертуллиана, но полагает, что сам Тертуллиан считает местом действия Рим, лагерь преторианской гвардии.¹⁰² Обе точки зрения опираются на одну и ту же фразу – *suffragia exinde, et res apud acta, et reus ad praefectos* (1). Под «префектами» могли, конечно, подразумеваться префекты вспомогательных войск в Ламбесии, но в первую очередь они отсылают нас к двум преторианским префектам. Впрочем, надо заметить, что Тертуллиан вполне мог употребить это слово случайно.¹⁰³ Нам кажется, что дело происходило, скорее, в Карфагене, нежели в Риме: у нас нет свидетельств о существовании христиан-преторианцев в то время.¹⁰⁴

Трудно сказать, был ли этот поступок сознательным стремлением к мученичеству: в это время распространилось явление добровольного исповедания христианства, особенно среди сторонников «нового

Vol. 23. 1969. S. 105-141; "Miles gloriosus": the Christian and Military Service according to Tertullian // Church History. Vol. 39. 1970. P. 285-298.

¹⁰¹ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Vol. I. 1901. P. 269.

¹⁰² Domaszewski A., von. Die Religion des römischen Heeres. 1895. S. 95.

¹⁰³ Barnes T.D. Tertullian. P. 132.

¹⁰⁴ Nock A.D. Roman Army and Religious Year. P. 225; Durry M. // Mel. J. Bidez. 1956. P. 85-90.

пророчества» – монтанистов, к которому примкнул и Тертуллиан. Против этого выступали многие церковные авторы, например, Климент Александрийский; не остался в стороне и Тертуллиан – он сам ввел в оборот понятие *iactatio martyrii* – «хвастовство мученичеством» (Adv. Prae., 1). Но он не осуждает этого воина, а наоборот, всячески восхваляет его. Тертуллиан упрекает его однополчан-христиан в том, что они не смогли последовать его примеру, они «служат двум господам», и он называет их «христианами, увенчанными лаврами». Они, подобно язычникам, высокомерно осуждают неожиданный порыв своего товарища. Они глухи к Святому Духу и его пророчествам: когда совершается жертва, будь они судьями или жрецами, хватают свои пожитки и разбегаются (De cor., 1).

Этот эпизод становится отправной точкой для дальнейших рассуждений. Тертуллиан показывает, что, на первый взгляд, безобидный веночек является не данью традиции или дисциплине, но формой идолопоклонства. В целом, аргументация Тертуллиана вполне совпадает с тем, что говорит по поводу венков Климент Александрийский (Paed., II, 8). Во-первых, в Писании не нигде нет разрешения носить венки (De cor., 2), а во-вторых, это – против природы (*contra naturam*). Ведь, цветами наслаждаются либо любясь ими, либо вдыхая их аромат. В том случае, когда веночек находится на голове, очевидно, ни то, ни другое невозможно, и такое украшение осуждается и Богом, и языческой философией (De cor., 5).

Затем, Тертуллиан показывает связь венков с языческим культом. Венки носили Пандора, Геракл, Аполлон, Вакх, Осирис. В этой части Тертуллиан обращается к сочинению Клавдия Сатурнина «О венках» (De Cor., 7; 10; 12). Все это делает ношение венка запретным для христианина. Но можно сослаться на пример других изобретений, сделанных языческими богами. Так, Меркурий создал искусство письма, без которого христианину невозможно ни вести свои дела, ни изучать Писание, Афина – мореплавание, а Асклепий – медицину. Но, с одной стороны, все это необходимо для жизни,

в то время, как ношение венка – нет, а с другой – находит свое одобрение в Писании.

Ключевой характер в рассуждении носит 11 глава, в которой Тертуллиан доказывает порочность военной службы, так как она связана с венками и другими проявлениями язычества. Отвечая на вопрос о возможности для христианина быть солдатом, Тертуллиан иронически отвечает: да, но *usque ad causam coronae* («лишь до случая с венком») – по сути, это прямое запрещение, так как ношение венка в некоторых случаях было обязательно. Ирония быстро покидает Тертуллиана, и он с гневом обрушивается на своих современников, напоминая им о двух воинствах – Христовом и дьявольском – стоящих друг против друга в боевом строю. Аргументация его здесь очень напоминает содержащуюся в «Об идолопоклонстве». Христианин, как верующий, уже принадлежит воинству Христа, а вступив в войско императора, он, таким образом, дезертирует отсюда. Христианин не должен вступать в армию, а крестившийся солдат не может там оставаться.

В заключении Тертуллиан обращается еще к одному солдату, отказавшемуся надеть венок – на это раз к язычнику-митраисту. Дело в том, что при посвящении в третью степень «воина» (*miles*), над митраистом проносили на мече венок, и после этого он не должен был никогда быть увенчан, ибо у него был один венок – Митра. В отличие от христианства, митраизм не находился в состоянии конфликта с римским государством, он считался «солдатской» религией, и этот поступок остался без последствий. Тертуллиан приводит этого верующего митраиста в пример своим единоверцам, при этом обрушиваясь на козни дьявола, который использует самые разные хитрости для того, чтобы отвлечь людей от истинной веры (*De cor.*, 15; ср. *De praescr. haer.*, 40).

Насколько практически применимы были наставления Тертуллиана? Как и во многих других областях человеческой деятельности, они чрезмерно ригористичны. Он призывает отказаться от военной службы крестившегося

солдата, но что это означает? За этим последует обвинение в дезертирстве и смертная казнь. Если воин сможет раньше срока уйти в отставку, то это повлечет за собой потерю награды, которую ветераны получали при увольнении – земельного участка или денег.

Подводя итог, можно отметить, что приведенные нами свидетельства показывают, что к концу II века существовало определенное число христиан-военных; не стоит преувеличивать их количество, но то, что они существовали – несомненно. Христианские авторы, находящиеся в рамках Церкви, спокойно относились к воинской службе, не видя в этом какой бы то ни было проблемы. Такой же позиции до обращения в монтанизм придерживается и Тертуллиан. Став же монтанистом, он отрицает возможность военной службы, указывая на невозможность угождать одновременно двум господам. Но ни в из одном его трактатов нет четких свидетельств пацифизма; основанием для беспокойства является лишь возможность идолопоклонства – отступничества от христианства, осознанного или неосознанного. Как таковой, пацифизм появляется позже, в сочинениях Оригена. Наши знания о нем как о самом оригинальном и глубоком христианском мыслителе доникейского времени позволяют предположить, что он и является творцом этой концепции.

* * *

Таким образом, как мы постарались показать, христиане были действительно лояльными подданными Римской империи; гонения не могли иметь под собой реальных политических оснований. Вплоть до середины III в. нам ничего не известно об участии христиан в антигосударственных движениях или заговорах, и во время анархии, царившей на протяжении большей части III века, они, по преимуществу, сохраняют лояльность центральной власти; более того, за эти два века христианское учение о государстве проходит путь от эсхатологии, коренящейся в иудейской традиции, до признания единого начала Церкви и государства – у их истоков стоит сам Господь. Несмотря на четкое разделение двух сфер – сферы Бога и

сферы кесаря – появляется учение о том, что «ко благу наше учение расцвело вместе со счастливо начавшейся царской властью»: Церковь едва ли не освящает императорскую власть.

В практических вопросах Церковь также демонстрирует полную лояльность: это видно при рассмотрении вопроса об отношении к военной службе. По отношению к исполнению гражданских обязанностей позиция четко сформулирована апологетами: до тех пор, пока от христианина не требуется ничего, противного духу его веры, он может исполнять любые требования земных властей. Христианство не требовало ухода от дел; можно, еще раз, вспомнить слова Павла «Каждый оставайся в том звании, в котором призван».

Отметим, что процесс отхода от эсхатологии в сторону позитивного осмысления и даже сотрудничества с государством связан с постепенным проникновением в Церковь античной философии и политической теории. Мы постарались указать его основные этапы; венцом его можно назвать творчество Климента Александрийского – создателя самой впечатляющей христианской теории государства того времени.

Но, как нам кажется, необходимо обратить внимание на один очень важный момент, связанный с проникновением в христианство эллинистических философских теорий. Второй век и последующее за ним время – это период, о котором Жозеф Биде говорит так: «Люди перестали наблюдать внешний мир и пытаться понять, использовать или улучшить его. Они погрузились в себя... Идея красоты небес и мира вышла из моды и сменилась идеей Божественного».¹⁰⁵ Подобным же образом высказывается и Э.Р. Доддс, говоря о «обесценивании космоса».¹⁰⁶ Это ощущение рассеяно повсеместно. Мы находим его у язычников – мы говорили об этом,

¹⁰⁵ Bidez J. *Literature and Philosophy in the Eastern Half of the Empire* // САН. Vol. XII. Cambridge, 1937. P. 629.

¹⁰⁶ Доддс Э.Р. *Язычник и христианин в смутное время*. С. 36.

анализируя выше пассажи из «Пастыря» Гермы, и можно привести еще массу его примеров; некоторые из них рассматривает тот же Доддс в первой главе «Язычника и христианина». К слову, в большей степени, чем к христианам, упрек в уклонении от общественной жизни можно обратить, например, к Плотину (Епн., I, 4, 11). У иудеев это ощущение выражено в виде эсхатологических мессианских чаяний, недовольства существующим положением вещей и самим космосом (особенно отчетливо это проявляется в кумранском дуализме и в иудейских мистических течениях и астрологии).¹⁰⁷ О том, что не стоит дорожить ничем из этого мира, говорит и Иисус; к этому подталкивает вся эсхатологическая линия. «Живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы; для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна», – пишет о христианах автор «Послания к Диогенту» (5, 5). Описывая этот «недуг» античной цивилизации, Э.Р. Доддс пишет: «Материальные беды III века определенно способствовали его прогрессированию, но они не были его причиной, так как его начала, как мы видели, лежат намного дальше».¹⁰⁸

Тем не менее, в сочинениях христианских авторов II в. мы сталкиваемся с неожиданным оптимизмом, оптимизмом, для которого, казалось, ни один из истоков становящегося вероучения не может дать объяснения. Безусловно, особую роль сыграл Павел с его пониманием искупительной роли Христа, но вряд ли дело ограничивается только им. Конечно, можно попытаться объяснить этот оптимизм тем, что большинство сохранившихся трудов носят апологетический характер, но мы наблюдаем

¹⁰⁷ Stuckrad K., von. Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity – a new Approach // Numen. Vol. 47. 2000. P. 1-40; Charlesworth J.H. Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period // ANRW. Tl. II. Bd.20.2. 1987. S. 926-950.

¹⁰⁸ Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. С. 70.

его и в сочинениях, написанных для обращения среди самих христиан. Источником этого оптимизма можно, как нам кажется, назвать веру в то, что все в этом мире сотворено Господом. Эта вера сродни платонизму: наш мир сотворен благим демиургом и является лучшим из возможных миров. Но если в платонизме (а особенно – в неоплатонизме) объектом любви выступает не сам мир, а надмирное Благо, то в христианстве II и начала III вв. это, прежде всего, ближний; если в языческом мире филантропия больше проповедовалась, чем практиковалась, то христианская община проявляла больше человеколюбия, чем любая другая группа. «Являясь государством в государстве, она совершенствовала свою организацию в том же темпе, в каком государство ухудшало свою. Церковь, единственная среди религиозных общин, заботилась не только о душевном здоровье верующих, она обещала и предоставляла им практическую помощь в преодолении страданий земного мира, тогда как государство угнетало и преследовало эту свою помощницу».¹⁰⁹ Церковные авторы призывают к улучшению этого мира и даже указывают путь – прекращение преследований и дальнейшее распространение христианства вплоть до императора, «второго после Господа и первого до Него».

Этот космический оптимизм виден и в учении о государстве. Несмотря на то, что христиане пользовались лишь временным покоем, над ними постоянно довлела опасность доноса или внезапного гонения, христианские интеллектуалы находят возможность указать на божественный источник всякой человеческой власти. Конечно, если бы апологии достигали своих адресатов (в большинстве случаев это – императоры), то такие высказывания были бы, безусловно, приятны носителям высшей власти. Но как нам кажется, такой взгляд на власть был принят еще и в свете задач, с которыми

¹⁰⁹ Ростовцев М.И. Общество и хозяйство в Римской империи. Т. II. С. 215.

христиане сталкивались внутри Церкви. Это положение мы постараемся обосновать в следующей главе.

Глава III

«Избранный род» и «силы и архонты»: гностики и земная власть

Период I – начала III вв. является одним из важнейших в истории христианской церкви. В это время сосуществовали разнообразные виды христианства. Во-первых, это локальные варианты (александрийское, сирийское, римское и другие), различия между которыми в значительной степени определялись местными условиями.¹ Во-вторых, существовали группы христиан, принципиально отличавшихся друг от друга своими учениями (иудеохристиане, католическая церковь, гностики, относящиеся к различным школам, монتانиты). Рассматриваемый период – время деятельности знаменитых гностических учителей: Валентина, Василида, Саторнила, Кердона, Птолея, Марка, Гераклеона и других. Многие исследователи раннего христианства полагают, что именно гностицизм оказал решающее влияние на формирование как ортодоксальной догматики, так и организации церкви.² Мы постараемся показать, что, кроме этого, гностические учения, воздействуя на Церковь введением «другого евангелия», иной теологии, с одной стороны, оказали воздействие на становление церковного учения о государстве, а с другой – создали свою оригинальную политическую теорию.

На первый взгляд, разнообразие гностических учений приводит в замешательство. Но внешнее разнообразие гнозиса является не случайным, а

¹ Подробнее об этих типах см.: Bauer W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. NY., 1971; Хосроев А.Л. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади*. М., 1991.

² Поснов М.Э. *Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним*. Брюссель, 1988. С. 649-657.

частью его природы.³ Пока мысль находится в рамках гностического взгляда на мир, она ничем не ограничивается. Христианский гностицизм является, по сути, импровизацией на сравнительно узкий круг тем. Это небольшое число основных тем и придает гностицизму, несмотря на его пестроту, определенную монотонность. В чем же заключаются основные расхождения между церковным и гностическим христианством? М.К. Трофимова считает нужным выделить следующие моменты:⁴

1. Вопрос о знании. Если в церковном христианстве на первом месте находится вера в Бога, то у гностиков вера уступала место знанию (*γνῶσις*), роду самопознания, просветленности человека относительно собственной природы.
2. Вопрос об истоках зла. Если для церковного христианства зло – следствие непослушания Адама, то для гностиков зло заключается в незнании человеком самого себя, неспособности постичь собственную природу.
3. Вопрос о творении богом мира и человека. В отличие от учения церковного христианства, гностики говорят о том, что мир и человек созданы не высшим, духовным и всезнающим Богом, а низшим, демиургом, лишенном знания. Наш мир – ошибка, болезнь божественности.
4. Вопрос о спасении. Для гностиков Христос не искупитель грехов, а скорее, учитель, просвещающий идущего путем познания. Человек спасается при помощи тайного знания – гнозиса.

³ Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 272; Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М., 1991. С. 46; Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco, 1987. P. 53 et al.

⁴ Трофимова М.К. Гностицизм и христианство // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 169-171.

Кроме того, надо отметить, что творцы гностических систем, особенно самых знаменитых, – Саторнил, Василид, Валентин – были людьми, которые получили великолепное языческое образование, не уступавшее, а порой и превосходившее образование церковных авторов. «Никто не может создать еретическое движение, как лишь человек пылкого ума и богато одаренный Богом», – пишет бл. Иероним (Сomm. in Os., II, 10). Гностические учения, содержание которых нам более или менее известно, являются очень стройными конструкциями, все части которой – метафизика, космология, антропология, учение о «знании» и сотериология – тесно связаны друг с другом.⁵ Это можно сказать как о системах, известных нам в изложении церковных авторов, так и о большинстве гностических трактатов.

1. Духовная и земная власть в гностических теориях

Вопрос о том, что отделяло христиан-гностиков от их современников – «церковных» христиан – обсуждали, кажется, все исследователи ересей и в древности, и в современности. Иринеи Лионский, возможно, крупнейший полемист в истории ранней Церкви, определяет это как различие учений. Иринеи признает сложность вопроса, так как гностические системы, которые он собирается «изложить и опровергнуть» так похожи на православное учение, что большая часть христиан, по его словам, не может отличить их друг от друга (Iren. Adv. haer., I, praef., 1-3). Несмотря на это, он утверждает, что эти различия носят принципиальный характер, так как гностические учения – это ложные, извращенные формы настоящего христианства. Поэтому Иринеи пишет пять книг «Обличения и опровержения лжеименного знания» для того, чтобы помочь своей пастве установить разницу между ними.

⁵ Сидоров А.И. Гностическая философия истории // Палестинский сборник. 28 (91). 1985. С. 51.

Иринея утверждает, что главной причиной его недовольства гностиками является введение ими учения о том, что «существует другой бог помимо творца» (Adv. haer., *ibid.*). Ганс Йонас едва ли оригинален, когда заявляет, что правоверное учение характеризовалось требованием монотеизма, единовластия Бога – заявлениями о том, что Бог един, он является создателем и владыкой всего сущего. Гностические учения, напротив, характеризуются отрицанием этого тезиса: гностики либо прямо учили о двух началах, либо они модифицировали монотеизм до разделения на Бога-Отца или духа с одной стороны, и Бога-творца – с другой.⁶

Историки религии, следующие указанию Иринея, традиционно определяют спор церкви и гностицизма в терминах конфликта *истории идей* или *истории догматов*. От классического определения Гарнака («Гностицизм – это острая эллинизация христианства») до оценок Киспеля («Гностицизм есть христианизация греческой философии и восточного мистицизма на основе евангелия»)⁷ и Нока («Гностицизм – это взбесившийся платонизм» (*Platonism gone wild*))⁸ историки, в общем, согласны в определении гностицизма в рамках различия между философскими и теологическими взглядами гностиков и «ортодоксальных» христиан, а именно, гностики – это те, кто «отрицают единство бога» – противники монотеизма. Говорить, что эта негативная характеристика соответствует фактам, по крайней мере, до тех пор, пока нашим основным источником для изучения остаются антигностические трактаты – практически тавтология, так как это соответствует точке зрения самих полемистов и, фактически, вытекает из нее.

⁶ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С.58.

⁷ Quispel G. *Valentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. Vol.I.* 1980, Leiden. P. 119.

⁸ Nock A.D. *Gnosticism // Essays on religion and the ancient world. Vol. II.* Cambridge Mass., 1972. P. 949.

Что же происходит, когда мы начинаем изучать недавно открытые гностические сочинения из Наг Хаммади? Эта черта остается верной, но менее важной: новые источники показывают другие важные несоответствия между православным и гностическим христианством. Ничто, казалось бы, не отстоит дальше от практических нужд Ириней и Тертуллиана, чем мифы, которые создавали гностические учителя, гимны, которые они писали, и образные теологические построения, которые, казалось, очаровывали их.

Это наблюдение делает традиционный вопрос более сложным. Что же отделяло гностиков от «церковных» христиан? Был ли это вопрос о «единстве Бога»? Если это так, то что могло означать отказ от этого учения? Действительно ли очевидно (как это, по-видимому, предполагает большая часть историков христианства), почему вопрос о монотеизме приобрел такое значение в формировании раннего христианства? В конце концов, гностики, против которых Ириней направляет свои пять томов полемики, не являются дуалистами. Это, по большей части, валентиниане, исповедующие одного бога, так же как и остальные христиане; тем не менее, они настаивали на разделении между распространенным образом Бога как создателя, господя, судьи и повелителя и Бога – Отца истины, Бога духовного. Почему это учение настолько подвергается осуждению, что люди, которых Гарнак назвал «первыми христианскими теологами», фактически были изгнаны из церкви как еретики? Этот вопрос тревожил и самих гностиков: «они (гностики – А.П.) упрекают нас за то, что тогда как они думают сходно с нами, мы без причины удаляемся от общения с ними, и тогда как они говорят то же самое и содержат то же самое учение, мы называем их еретиками» (*Adv. haer.*, III, 15, 2).

Похоже, что мы не сможем найти ответ на этот вопрос до тех пор, пока остаемся в рамках традиционного определения спора между ортодоксией и гностицизмом как главы в истории догматов. Когда мы исследуем писания отцов церкви и их современников-гностиков для того, чтобы увидеть, как используется учение о Боге в этих двух типах литературы, мы можем

заметить, что этот теологический вопрос включает в себя и социальный, и политический аспекты. Точнее, мы можем увидеть, что и ортодоксальные христиане, и их гностические оппоненты признают, что споря о «монотеизме», они обсуждают вопрос, важный для обеих сторон, а именно, вопрос о власти.

Безусловно, более важным для внутрехристианских споров был вопрос о духовной власти, о структуре церковной общины и авторитете клира — епископов, диаконов и пресвитеров. Но, так как мы уже отметили взаимосвязь всех частей гностических систем, то этот вопрос теснейшим образом переплетается с представлениями о власти мирской. Если постулировать наличие двух богов — Духовного Отца и демиурга, в лучшем случае, справедливого, то мы оказываемся перед альтернативой: кого из них считать источником власти? Для церковных христиан во II в. эта проблема уже не стояла — вся власть от Единого Бога (однако, позволим напомнить, о фигуре «князя мира сего» в Евангелии от Иоанна).

Что же происходит, когда отрицается учение о Боге как едином, стоящем на вершине божественной иерархии и освящающем всю структуру? Это можно увидеть на примере Валентина, христианина из Египта, получившего образование в Александрии, и около 140 г. прибывшего в Рим известным поэтом и учителем (*Iren. Adv. haer.*, III, 4, 3; *Tert. Adv. Val.*, 4). Подобно Гермe, Валентин объявил, что ему было видение; тем не менее, в отличие от Гермe, он также утверждал, что он был посвящен в тайное учение Тевдой, учеником ап. Павла (*Clem. Alex. Strom.*, VII, 7). Основываясь на этих откровениях, Валентин попытался преподавать «зрелым» его «тайную мудрость», которая состояла в том, что тот, кого большинство христиан почитают как создателя, бога и отца — всего лишь «образ» истинного Бога (*Clem. Alex. Strom.*, IV, 89–90). Следовательно, эпитеты, которые такие христианские авторы, как Климент, Игнатий и Герма относили к Богу, на самом деле относятся лишь к демиургу, его копии и подобию. Это не истинный Бог, но лишь творец, который управляет своими подчиненными

как «царек» (Heracl., frg. 40), он правит, как господин, который изображается как «сотник» в Евангелии от Матфея, говорящий, что он имеет «у себя в подчинении воинов, говорит одному: пойдя, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге своему: сделай то, и делает» (Iren. Adv. haer., I, 7, 4). Он, прежде всего, следящий за порядком законодатель и судья, который вознаграждает тех, кто исполняет его заповеди и карает тех, кто преступает их; он – «Бог иудеев». Последователи Валентина объясняли, что заносчивое заявление создателя о его исключительности («Я Бог, и нет никакого бога, кроме меня» (Ис. 43:12)) демонстрирует незнание истинного источника его силы, который является «Богом истины», Источником и Глубиной всех вещей (Iren. Adv. haer., I, 5, 3–4). Ганс Йонас считает это фундаментом всей гностической теологии и интерпретирует гностические обвинения творца как выражение «чуждости» бытия в мире.⁹ Но с тем же успехом здесь можно увидеть и выражение отчужденности в социальном смысле – отчужденности как от церкви, так и от государства в целом.

Таким образом, позиция гностиков по отношению к власти резко контрастирует с позицией церковных авторов. Гностики пользуются тем же теологическим словарем, что и Климент, Иустин, Тертуллиан и Ириней. Они точно так же описывают церковь как «новый Израиль», что поклоняется Господу «в Иерусалиме» (Heracl. frg. 13). Те, кто войдут в «новый завет», получают крещение «для покаяния и забвения грехов» посредством искупления Иисуса, «непорочного агнца», и совершают евхаристию в память этого (Heracl. frg. 27). Но если церковные христиане использовали этот образец для описания всей христианской церкви, Гераклеон и Птолемей интерпретировали его иным образом. То, что большая часть христиан называла «новым Израилем», валентиниане называли *церковью психиков*.

⁹ Г. Йонас. Гностицизм. С. 65–71; Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon // Le Origini dello Gnosticismo / ed. U. Bianchi. Leiden, 1967. P. 91 f.

«Иерусалим» означает лишь *психический уровень* веры, где находятся «жрецы и левиты», которые «являются символом находящихся вне плеромы душевных, обнаруженных для спасения», получивших «крещение видимого Иисуса» и евхаристию как знак искупления грехов Христом. (Iren. Adv. haer., I, 21, 1-4). Кроме того, они боятся и служат демиургу как «Богу Израиля». Гераклеон, идя дальше, говорит, что психики, предназначенные к спасению, находятся во «внешнем дворе» храма. Так как они поклоняются, будучи «в незнании, неверии и грехе» тому, кто не является истинным Богом, и, таким образом, остаются только рабами своего хозяина и господина, овцами, нуждающимися в пастыре, подвластными законодателю и судье (Hipp. Ref., VI, 34). Они остаются «слепы» – и почему? Потому что они служат и боятся силы, которая не является тем, что о себе заявляет – она не сила Бога.

Гностики полагали, что учение, провозглашаемое публично в «психической» церкви – учения о грехе, покаянии, прощении и вера в «видимого Иисуса» – на самом деле лишь «начальное учение». Они указывали, что даже сам Христос и апостолы, которые основали церковь, несли одно учение «тем, кто вне», а другое – «тем, кто внутри»: «...как говорят эти пустейшие софисты, будто апостолы с лицемерием приспособляли свое учение к приемлемости слушателей и давали ответы сообразно с мнениями вопрошающих: для слепых выдумывали басни сообразно с их слепотой, для слабых – сообразно с слабостью и для заблуждающихся – сообразно с их заблуждением, и что они тем, которые почитали Демиурга единым богом, его и проповедовали, а способным понять неизреченного Отца излагали неизреченную тайну посредством притчей и загадок, и что Господь и Апостолы вели дело учительства не согласно с истиной, но лицемерно и приспособляясь с приемлемостью каждого» (Iren. Adv. haer., III, 5, 1). Вместо познания Господа, на чем они настаивают, церковные христиане остались ослепленными слугами демиурга.

Посвящаемый в гностические таинства узнавал, что следует отбросить власть демиурга и все его требования как «нелепости». То, что узнавал

гностики – это то, что сам демиург лгал о своей силе («Я – Бог, и нет никакого бога кроме меня!»), что было следствием его незнания. Гнозис состоял в познании сил, стоящих над демиургом: постигнуть их означало выйти из-под власти создателя материального мира. Пройдя через таинство искупления, иницируемый ритуально заявлял о своей свободе от демиурга. «Они более всех знают и одни проглотили величие знания о неизреченной силе. Они говорят также, что они, по высоте своей, выше всякой силы, а поэтому и делают все свободно, не имея ни в чем никакого страха, ибо по силе искупления делаются недоступными и невидимыми для судьбы» (Iren. Adv. haer., I, 13, 6). Отметим, что буквально о том же сообщает и другой критик гностиков – Плотин: «Если неразумные люди внезапно услышат: "Ты будешь лучше всех – не только людей, но и богов", – или если услышит прежде смиренный, умеренный и простой муж такие слова: "Ты – сын бога, а остальные, которым ты удивлялся, – не дети его и не получили от отцов то, что они почитают, ты же лучше даже небес, ничуть не потрудившись", – разве не поверят они подобным речам, притом что и другие верят этому, – ведь велико самодовольство в людях» (Enn., II, 9, 9).

Посвящение изменяло взаимоотношения посвящаемого с демиургом, так же изменялись отношения и с епископом, и с мирскими властями. Перед этим его учили подчиняться епископу «как Богу», ему говорили, что епископ управляет и судит, председательствуя «на месте Бога». После посвящения же ему стало известно, что это ограничение действует только для психических христиан, которые продолжают поклоняться и служить демиургу. Гнозис давал четкое теологическое основание для отказа от подчинения власти епископа, который теперь рассматривался как «силы и власти», которые правят на земле от имени демиурга. Гностики допускали, что епископ, подобно демиургу, осуществляет законную власть над церковью психиков. Но требования епископа, его предостережения и угрозы, как и требования демиурга, более не имеют отношения к тому, кто «спасся». Точно такое же отношение складывалось и по отношению к земным властям.

Посвящаемый получал из своего «посвящения в знание» совершенно новую концепцию власти. Так, он узнавал, что структура «церкви психиков» берет свое начало не от Отца, а от системы властей и сил демиурга. С этого момента он воспринимал ортодоксальные теологические и экклесиологические положения совершенно новым, негативным, образом. Вся концепция старшинства и подчинения теперь воспринималась как образец правления демиурга. Когда Климент предписывает верующим «бояться Бога», или Герма требует «признать, что у тебя есть Господь» или Тертуллиан и Ириней предупреждают, что «господь будет судить» грешников, гностик воспринимал все это как новые попытки демиурга потребовать подчинения себе.

Напомним, что этот спор велся в то время (110-200 гг.), когда самые ранние, достаточно разнообразные формы организации церкви уступали более единообразной схеме церковной иерархии. Звания епископа, священника, диакона и мирянина располагались в систему подчинения. В этой системе центральное место занимала должность епископа. II в. – это время становления монархического епископата как основной формы церковной власти.

Некоторые из недавно обнаруженных текстов из Наг Хаммади содержат то, что можно назвать гностической критикой церковного порядка, основывающейся на различных принципах понимания духовной власти. Эти тексты показывают, что хотя их нападки на демиурга предполагали негативное восприятие «психической» структуры власти, валентиниане гораздо больше интересовались позитивным взглядом на духовную власть, выразившемся в отношении Отца к избранным – «пневматикам».

Дальнейшее исследование природы демиурга может показать, как члены этих гностических групп осознавали свое отношение к не-гностическим властям. Мы вправе полагать, что те, кто отзывается о демиурге как безжалостно враждебном, надменном и завидующем высшим силам (как, например, трактат «Ипостась Архонтов», обнаруженный в Наг

Хаммади), будут считать себя сопротивляющимися его силе и власти. С другой стороны, те же валентиниане говорили, что демиург является орудием высшей силы и необходим для присмотра за «психической церковью».

2. Гностик в мире: «Странник я на этой земле и пришелец среди вас»

Выше мы уже говорили о том, что члены Церкви находятся как бы «вне мира»; похожее ощущение, даже более глубокое, возникает при изучении гностических трактатов. Мотив «чуждости» этому миру в то время встречается повсеместно, но именно у гностиков он достигает наибольшей заостренности, именно у них появляется теория о том, что космос создан невежественным или даже злым творцом.¹⁰ Эта позиция была принципиально новой для античного мира – до этого никто так резко не оспаривал платоновский тезис о том, что космос есть лучшая из сотворенных вещей. Гнозис был не заинтересован в каком бы то ни было изменении или улучшении окружающего мира. Гностик знал, что он сможет попасть в мир духовный лишь после того, как царство материи будет разрушено, и он делал все возможное для того, чтобы приблизить его конец. Эта позиция, по словам Ганса Йонаса, вдребезги разбила пантеистические иллюзии античного мира.¹¹ Существовал, конечно, простой выход – немедленная смерть: самоубийство или исповедание христианской веры перед римскими

Эта идея не является ни греской, ни иудейской; для нее фактически невозможно предполагать какой-то дохристианский источник. Возможно, она возникла в 70-х гг. I в. среди какой-то иудейской группы обратившихся против Иеговы после того, как он не защитил Иерусалим. Подробнее см.: Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. С. 38-39.

¹¹ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 247-250.

властями. «Есть и другого рода люди, не имеющие ничего общего с нами, кроме имени (христиан – А.П.), которые преднамеренно бегут навстречу палачу и отдают себя на смерть, делая это из ненависти к Творцу. Относительно этих самоубийц мы провозглашаем: смерть их не есть мученичество, хотя их и казнят по приговору властей» (Clem. Alex. Strom., IV, 17).¹²

Самоубийство избрали немногие. Большинство предпочло остаться в «плени материи», «о себе же самих решительно полагая, что непременно спасутся... Духовное, каким почитают себя самих, не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний не низошли они. Ибо как золото, положенное в грязи, не теряет своей красоты, но сохраняет природные свои качества, и грязь не может ничего дурного причинить золоту: так и они, по их словам, до каких не унизятся вещественных деяний, ни малого не потерпят вреда и не утратят духовной сущности» (Iren. Adv. haer., I, 6, 2).

Это породило две различные модели поведения. Мы часто слышим от церковных полемистов о либертинизме гностиков – вере во вседозволенность, которая основывается как на уверенности в то, что духовный человек будет спасен в силу самой своей природы, а с другой – на стремлении как можно сильнее унизить ненавистную материю. Кроме того, в определенных гностических течениях существовало учение о том, что человек не сможет освободиться от материи, пока не узнает «все образы жизни и не совершит все поступки». Так, тот же Ириней сообщает о карпократианах: «В своем безумии они дошли до того, что говорят, что им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души до тех

¹² Отметим, что этот пассаж может и не иметь прямого отношения к гностикам, а касаться последователей Маркиона, который так же учил о двух богах – добром и злом. Евсевий отмечает, что среди маркионитов было немало мучеников (Eus. H.E. IV, 15; VII, 12; De Pal. mart. 10).

пор должны переходить из одних тел в другие, пока не узнает всякий образ жизни и всякого рода действия (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершит всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, чтобы такие дела водились между нашими согражданами), для того, чтобы, как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем» (Iren. Adv. haer., I, 25, 4). Точно так же считали и каиниты: они «говорят, что люди не могут спастись, если не пройдут через все виды дел. И при всяком грехе и постыдном поступке присутствует ангел (демиурга – А.П.), и действующий осмеливается приписывать свою дерзость и нечистоту ангелу... И совершенное знание, по их словам, состоит в том, чтобы предаваться безбоязненно таким делам, которые непозволительно и называть» (Iren. Adv. haer., I, 31, 2).

Мы можем познакомиться с выводами из этого учения, которые сделал сын Карпократа Епифан, необычайно даровитый юноша, умерший в 17-летнем возрасте и обожествленный после смерти (Clem. Alex. Strom., II, 3). Климент Александрийский сохранил фрагмент его сочинения «О справедливости» («*Περὶ δικαιοσύνης*»), в котором говорит следующее: «Справедливость Бога – это общность и равноправие. Как небо покрывает равномерно всю землю и все звезды ночью видны одинаково, так и Бог, подобно солнцу, которое является источником дня и отцом света, освещает всех, кого он видит, в равной мере. А видит он всех одинаково, не различая между богатым и бедным, простолюдином и правителем, глупцом и разумным, женщиной и мужчиной, свободным и рабом. Не исключает он и бессловесных животных, проливая (свет) в равной мере на всех тварей, не важно, злых или добрых, и таким образом устанавливает справедливость, поскольку никто не может иметь больше света, чем другие, или же утащить свет у своего соседа, чтобы у него было в два раза «светлее». Как солнце способствует произрастанию пищи для всего живого, так и общая справедливость не обделяет никого. Все участвуют в равной мере в его

справедливом разделении. Отдельному быку достается то же, что и всему их роду, отдельной свинье все, что положено свиньям, а отдельной овце – все, что причитается всему их роду, и так далее. Итак, справедливость – это общность. Семена всех растений, согласно их родам, равномерно рассеваются по земле и являются общей пищей для всех травоядных животных. Все это не подчиняется никакому закону, дано всем в равной мере и кружится в складном танце под управлением того, кто все это произвел.

Закон природе не писан, иначе бы его уже написали. Но нет, они осеменяют и рожают кто как пожелает, поскольку [чувство] равноправия заложено в них самой справедливостью. Создатель всего и Отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по "глазу", чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внес никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. Закон же, – говорит он далее, – будучи не в силах пресечь людское неразумие, сам способствует беззаконию. Частная собственность, поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом основании...

И если Бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости. Но те, кто воспитаны в таких обычаях, отрицают общность, которая объединяет все живое, говоря: "Мужчина должен жениться на одной женщине и жить только с нею". Но ведь каждый должен делиться всем, что имеет, со всеми так, чтобы каждый мог этим пользоваться. Так поступают все животные...

Законодатель должно быть шутит, когда говорит: "Не возжелай", добавляя к этому еще более неразумные слова "имущества ближнего". Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем другим существам? Высказывание "жены ближнего" выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку

призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем» (Clem. Alex. Strom., III, 6-9).

Таким образом, на основании закона высшей справедливости производится ревизия заповедей Моисея о собственности и браке; наверняка, Епифан обращался и к другим заповедям. Но в этой связи возникает вопрос: а в какой степени сами гностики следовали своим предписаниям? Два выдающихся исследователя гностицизма практически одинаково отвечают на этот вопрос. «Но как нередко случается, отрицающие свободу воли бывают весьма воспитанными, сдержанными людьми, а проповедующие социализм с уважением относятся к правам чужой собственности, так, по-видимому, обстояло дело и в этом случае: либертинисты по теоретическим убеждениям не были развратными людьми в жизни», — пишет М.Э. Поснов.¹³ Ему вторит Г. Йонас: «В том, чтобы шокировать, всегда присутствовала гордость мятежника, но это означало провокационность скорее учения, чем деяний».¹⁴

О таком образце поведения мы узнаем только от церковных авторов,¹⁵ но у них содержатся указания и на вторую модель — аскетизм. Ириной говорит, что так жили последователи Саторнила и энкратиты. «Брак и рождение детей, по их (саторнилиан — А.П.) словам, от сатаны. Впрочем, некоторые из его последователей воздерживаются от мяса животных и обольщают многих такой мнимой воздержанностью» (Iren. Adv. haer., I, 24, 2); «Так называемые энкратиты, произошедшие от Саторнила и Маркиона,

¹³ Поснов М.Э. Гностицизм II века. С. 474.

¹⁴ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 273.

¹⁵ Единственный текст из Наг-Хаммади, который хоть в какой-то степени может служить подтверждением реальности этой поведенческой модели — это, по мнению Мак Рая, «Гром. Совершенный Ум» (NHC, VI, 2). Но это построение крайне гипотетично: памятник обладает таким темным содержанием и настолько непростой структурой, что что-то определенное утверждать о нем практически невозможно.

проповедовали безбрачие, отвергая изначальное создание Божие и косвенно порицали Того, Кто сотворил мужской пол и женский для рождения людей; и ввели воздержание от употребления животных, делаясь неблагодарными по отношению к сотворившему их Богу» (Iren. Adv. haer., I, 28, 1). Климент Александрийский в своих «Строматах» упоминает о Юлии Кассиане, который придерживается таких же аскетических взглядов (III, 91-95).

Кроме сочинений ересиологов, аскетический образец встречается и в трактатах из библиотеки Наг-Хаммади. Так, в сочинении «Подлинное учение» говорится: «Мы пребываем в этом мире как рыбы. А противник бодрствует, замышляя против нас, ища нас, как рыбак, желая поймать нас и радуясь, что может нас проглотить. Ибо он пронесит перед нашими глазами множество пищи, принадлежащей этому миру, и хочет, чтобы мы возжелали одну из них, и попробовали только немного, чтобы он схватил нас при помощи своего скрытого зелья и вырвал нас из свободы и забрал нас в рабство. Ибо если он схватит нас какой-то одной приманкой, ведь неизбежно, чтобы он пожелал и остальное. Таким образом, наконец, это становится пищей смерти. Но это – приманки, на которые дьявол ловит нас. Сначала он роняет печаль в твое сердце до тех пор, пока ты не начнешь мучиться какой-нибудь мелочью этой жизни и пока он не схватит нас своим зельем, а после этого внушит страстное стремление к одежде, чтобы ты гордился собой в ней, и любовь к деньгам, гордость, высокомерие, зависть, которая завидует другой зависти, красоту тела, мошенничество, а более всего этого – незнание и беспечность. Эти все приманки противник таким образом искусно подготавливает и раскладывает перед телом, желая, чтобы сердце души обратилось к одной из них, и наконец топит ее. Как крючком, он насильно тянет ее в незнание, обманывая ее до тех пор, пока она не забеременеет злом и не породит плоды материи и не будет жить в скверне, устремляясь за многими желаниями и корыстями, причем плотская сладость влечет ее в незнание» (NHC, VI, 3, 30-31).

В другом сочинении, «Деяниях Петра и двенадцати апостолов», так же содержится призыв к аскетической жизни: «Никто не способен идти по пути, кроме единственно того, кто откажется от всего, что имеет и постится ежедневно из этапа к этапу. Для многих – разбойники и дикие звери на том пути. Того, кто несет хлеб с собой на пути, черные собаки убьют из-за хлеба. Того, кто несет дорогую одежду мира с собой, разбойники убьют из-за его одежды. Того, кто несет воду с собой, волки убьют из-за воды, так как они измучены жаждой. Того, кто беспокоится о мясе и зеленых овощах, львы съедят из-за мяса. Если он избежит львов, быки пожрут его из-за зеленых овощей» (ННС, VI, 1, 5-6). Евангелие от Фомы, содержащееся во II кодексе собрания Наг-Хаммади, также содержит призывы к аскетизму (ННС, II, 2, 41; 67; 73 et al.).

И либертинизм, и аскетизм, противоположные друг другу, имели один и тот же корень: представление о материи как зле. Один отрекается от физического мира через эксцессы, другой – через воздержание. Свобода злоупотребления и свобода неиспользования являются выражением того самого акосмизма, о котором мы уже говорили. Либертинизм стремился к полному освобождению мира посредством презрения к нему; аскетизм в какой-то степени признает разрушающую власть мира и питается скорее страхом, чем презрением. Аскетизм был, безусловно, более в духе времени, и конечно, давал меньше оснований для критики как со стороны церковных авторов, так и язычников. В силу этих причин второе направление получило более широкое распространение.

Если либертинизм был более бунтарской позой, чем жизненной практикой, а аскетизм призывал держаться в стороне от вещей этого мира, не означает ли это, по сути, молчаливого признания государства? Очевидно, да. Многое зависело от характера демиурга – «нейтрального» или «злого»; но даже в самом крайнем случае отрицание его власти и земных властей было не более жестким, чем отрицание всего материального мира. В своих этических теориях гностики не имели никаких оснований для привлечения

особо пристального внимания властей как «внутренние враги». Либертинизм, заявляющий об относительности законов и о том, что «добро» и «зло» существуют только «для человеческого мнения», опирался более чем на пятисотлетнюю философскую традицию, начавшуюся еще с древней софистики, с Протагора и Антифонта. Похожие мысли (и много лучше аргументированные) можно было услышать и от современных Епифану киников, и от скептиков, и от представителей второй софистики, так что вряд ли он провозглашал что-то такое, что всерьез могло обеспокоить римских магистратов.

Надо отметить, что у нас практически нет прямых свидетельств об отношении гностиков к современной им империи. Это можно объяснить, прежде всего, характером наших источников, а кроме того, возможно, сами гностики не проявляли специального интереса к этой проблеме. Тем не менее, если все-таки попытаться исследовать их взгляды по этому вопросу, то основой для этих построений, наряду с метафизикой и этикой, станет историософия – представления гностиков о смысле и назначении истории. Этому вопросу посвящена статья А.И. Сидорова.¹⁶ Он обращается ко взглядам на историю трех сект – каинитов, сефиан и архонтиков, пользуясь данными как ересиологов (Ириней, Ипполита, Климента Александрийского, Епифания), так и оригинальными текстами гностиков (библиотека Наг-Хаммади, фрагменты у церковных авторов).

Долгое время точка зрения В. Виндельбанда, назвавшего гностиков «первыми христианскими философами истории»,¹⁷ оставалась одинокой: большинство исследователей полагало, что гностики стремятся к уходу от истории, отрицают ее. История бесполезна, она, подобно всему мирозданию, есть творение низшего бога, и внезапное вмешательство бога высшего и трансцендентного разбивает всю историю на куски, показывая, что она есть

¹⁶ Сидоров А.И. Гностическая философия истории. С. 41-56.

¹⁷ Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898. С. 306-307.

просто обман. А.И. Сидоров разводит понятия «философия истории» и «историзм», показывая, что обычно философия истории аисторична: занятая поисками смысла истории, она, как правило, выводит его за пределы истории. Философия истории почти всегда телеологична. С этим уточнением можно утверждать, что Виндельбанд в своем определении был прав.

Так, каиниты, о которых сообщают нам Иринеи (*Adv. haer.*, I, 31, 1-2) и Епифаний (*Haer.*, 38), считали, что Каин происходил от «высшего Превосходства» (*a superiore principalitate*) и считают своими родственниками Исава, Корея и содомитов. Все они были гонимы, злым творцом мира, но София взяла их к себе как свою собственность. Все это знал Иуда, единственный человек, знавший истину, и поэтому он совершил «таинство предательства» (*proditionis mysterium*), чтобы через него было расторгнуто все земное и небесное. Поэтому среди каинитов ходило «Евангелие Иуды». Кроме того, они призывали разрушить дела «Гистеры» – «Утробы» (*Ἰστέρα*), т.е. демиурга.

Сферы высшего и низшего миров и каинитов постоянно накладываются друг на друга с самого начала человеческой истории. Каждая из Сил – с одной стороны, могущественная и лучшая, с другой – слабейшая и худшая – совокупляясь с Евой, производят на свет свое потомство (Каина и Авеля). История человечества практически детерминируется этими Силами. Творец мира направляет все свои усилия на уничтожение избранного рода гностиков. С другой стороны, лучшая Сила (в данном случае София) также вмешивается в ход истории и спасает гностиков. Помимо них, действует несчетное количество ангелов: один ослепляет Моисея, другие скрывают и переселяют сонмы Корея, Дафана и Авейрона. Отсюда возникает вопрос: не является ли человек и вся человеческая история лишь плацдармом, где разыгрываются сражения космических и надкосмических сил? Какова роль человека в этом процессе?

Каиниты дают две противоположные, и на первый взгляд, взаимоисключающие точки зрения. С одной стороны, «в мире невозможно

изменение сознания» (*ἐν τῷ κόσμῳ οὐ γνώμης ἀλλοίωσιν*), каждый благ или порочен не *κατὰ γνώμην*, но *κατὰ φύσιν*. С другой, каждый человек должен выбрать для себя лучшую Силу и 'отделиться 'от худшей. 'А.И. Сидоров удачно доказывает, что эти взгляды вполне совместимы: человек – не просто игрушка в руках мировых и надмирных 'Сил, 'но деятельный участник ' мировой борьбы, от исхода которой зависит и ход истории человечества.

Подобный взгляд на историю имеют и сефиане – в их восприятии человеческая история также является ареной борьбы высших сил. Центральное место в их историософии занимает библейский Сеф, в котором заключена искра «вышнего рода». Цель существования человечества – ликвидировать последствия ошибки в высшем мире и восстановить единство космоса. Но достигнуть ее не так ' просто: прѳотивоборствующая сторона прилагает все усилия, чтобы этому воспрепятствовать, и история начинает ходить по кругу. Чтобы вырваться из него, горняя Матерь снова посылает на землю Сефа, на этот раз в образе Христа, вложив в него свою силу «для первозачатия и развития».

Таким образом, избранное семя должно пройти долгий путь развития, вырасти, окрепнуть в борьбе с силами зла. Согласно трехчастному делению бытия, выделяется и три рода людей: «материальных», «душевных» и «духовных». Первый – «неразумный» – восходит к Каину, второй «разумный» и ' «праведный» – соотносится с Авѳелем, а третий имеет своим родоначальником Сефа. Как сообщает Ириней, «материальное», поскольку оно не ' в силах принять «дыхание бессмертия»; ' гибнет; «душевное» направляется туда, куда приобретает склонность, т.е. или гибнет, или спасается. Что же касается «духовного», то оно посылается чтобы «совокупившись» с «душевным», получило бы образ и совместно с этим «душевным» воспитывалось во время своего пребывания на земле. Поэтому люди духовные, посылаемые в мир «незрелыми», воспитываются и возвращаются здесь в душах «праведных». Делая более общий вывод, можно предположить, что, по учению сефиан, Дух нуждался ' в истории, она была

необходима ему, в ее катаклизмах, противоречиях и столкновениях он мужал, укреплялся и рос. Поэтому историософию сефиан необходимо рассматривать как своеобразную и в своем роде законченную теодицею.¹⁸

На основании анализа этих концепций (мы не будем касаться здесь учения архонтиков) А.И. Сидоров приходит к выводу о том, что отличительная черта гностической историософии состоит в ее «мифическом характере». Из учения каинитов и сефиан видно, что в истории действуют не конкретные во плоти и крови личности, но мифические персонажи, своего рода мифические сублимированные тени, сохраняющие лишь внешние контуры личности. Человек в гностицизме есть лишь безликая часть духовного универсума, антропологизация метафизического и космического бытия, его очеловечивание ведет к обратному следствию – деперсонализации человеческого бытия, личность человека теряет свою неповторимость и индивидуальность.

Отметим особо парадокс: исторические личности, возведенные в ранг мифической сущностей, ценой потери своей индивидуальности становятся паритетными партнерами этих сил и важными факторами в истории мироздания. Человек – солдат, не знающий плана всей операции, но от того, какую сторону он выберет и как будет ей служить, зависит исход космической борьбы. Так или иначе, но он должен участвовать в мировой истории.

Мы рассмотрели фундамент – теологию, этику и историософию – на котором основывалась повседневная практика гностиков. В чем же она заключалась по отношению к земным властям?

¹⁸ Сидоров А.И. Гностическая философия истории. С. 49.

3. Гностик в государстве: «Поколение, не имеющее царей над собой»

Итак, особое место в реконструируемой нами «социально-политической теории» гностиков занимает творец материального мира. В лишенном высшего знания демиурге, поработившем человечество, и в том, что он со своими силами и ангелами внес в мир смуту и беспорядок, гностики видели изображение римских и других властей, которым им приходилось подчиняться (в том числе и представителей церковной иерархии). Гностические системы, в отличие от современных им политических теорий, которые, как мы видели во II главе, рассматривали императора и государство как воплощение космического порядка и гармонии, считали все проявления власти одних людей над другими «нечестивыми» и введенными исключительно злым и неразумным создателем мира. Напомним, что гностики противопоставляли творца этого мира и небесного духовного Отца, и это противостояние проходило через всю мировую историю. Духовный мир наделялся всеми добродетелями, в то время, как демиург в лучшем случае изображался как «строгий и правосудный судья», а обычно – как антагонист высшего бога.

Каиниты полагали, как мы уже говорили, что творец и владыка этого мира посвящает всю свою жизнь уничтожению избранного рода – гностиков. В «Откровении Адама» избранный род называется «поколением, не имеющим царей над собой» (NHC, V,5). Последователи Продика, по словам Климента Александрийского, «безосновательно называют себя гностиками и естественными детьми первого Бога. Своим высоким происхождением и свободой они обосновывают право жить как пожелают. Желают же они жить никому не подчиняясь, поскольку считают себя господами субботы и прирожденными детьми царя, стоящими надо всеми живущими. Царю же, как они говорят, закон не писан» (Clem. Alex. Strom., III; 30).

В трактате «О происхождении мира» говорится: «Три рода (людей – А.П.) принадлежат царям Огдоады (психического мира – А.П.), четвертый же род – совершенный, без царя; он выше них... Они – цари в смертном как бессмертные. Они будут судить богов Хаоса и их Силы» (ННС, II, 5). «Впоследствии Он (Отец – А.П.) явил (нам) множество противостоящих, само-порожденных, равных в возрасте (и) силе, пребывавших в славе и без числа, названных поколением, над которым нет царства среди царств сущих. А целое множество места, над которым нет царства, называется сыновьями непорожденного Отца», – говорит «Послание Блаженного Евгноста» (ННС, III, 3). Другой трактат из Наг-Хаммади, продолжает эту тему: «И впоследствии было явлено Целое Множество Предстоящих Само-Порожденных, равных по возрасту и Силе, будучи в Славе (и) без числа, чья Раса названа Поколением, Над Которым Нет Царства от того, в ком вы сами появились от этих людей. А это Целое Множество, Над Которым Нет Царства, названо Сыновьями Непорожденного Отца, Бога, Спасителя, Сына Божия, чье Подобие – с вами» (ННС, III, 4). О том же говорит еще одно гностическое сочинение, «Книга Фомы Атлета»: «Блаженны вы, плачущие и мучимые теми, у коих нет надежды, ибо вы будете освобождены от всех оков. Бодрствуйте и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни. И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигните ваш покой через благо и восцарствуете с царем (Отцом – А.П.), став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и вовеки веков» (ННС, II, 7).

Конечно, это, прежде всего, относилось к демиургу и его архонтам, но эти установки проецировались и на отношения с земными властями. Миром правит не разум, а его отсутствие, и это касалось не только небесной, но и земной власти. «Мои избранные! Не доверяйте царям и правителям этого мира, ни военной силе, ни армии, ни ополчениям, которые они созывают, ни тюремщикам, ни золоту, ни серебру... их золото и серебро не спасут их. Их

самовластие пройдет и закончится, а справедливость восторжествует над ними», – говорится в «Правой Гинзе» мандеев.¹⁹

Таким образом, ясно, что власть над «принадлежащими к истинному роду» людьми мыслилась как нарушение мирового порядка.

Но если мы обратимся к такому гностическому течению, как валентинианство, то без труда заметим, что отношение к земной власти определяется иной парадигмой, хотя и здесь мы встречаемся с весьма схожим отношением к Духовному Отцу и демиургу. Автор «Евангелия Истины» (ННС, I, 3) пишет: «Отец не завистлив. Ибо какая зависть может быть между Ним и его членами?»; «Не думай об Отце ни как о малом, или злом, или гневливом; он – всецело благ, спокоен и добр». Поэтому его дети не завистливы (в отличие от потомков демиурга); вместо этого они, подобно Отцу и Сыну, являют бесконечную любовь друг к другу. Автор «Трехчастного трактата» ясно противопоставляет структуру взаимоотношений между «детьми Отца» с одной стороны и «потомками демиурга» – с другой. Дети Отца «полны и совершенны», почитают своего Отца «совершенным образом своим собранием». Отец желает, чтобы они «узнали его в единстве, и помогали один другому из-за духа, который находится в них». В этой гармонии они являются отражением самой божественной плеромы. Другие же, которые появились от «мысли гордости», «желают приказывать один другому, править над всеми из-за своих пустых желаний», они «охвачены жаждой власти... каждый из них полагает, что он больше остальных». Помимо этого, они ревнивы, завистливы, гневливы и не обладают знанием, как и та сила, что породила их. Тем не менее, автор «Трактата» предвидит время, когда «некто несовершенный» (т.е. сам демиург) сам получит просветление, и отбросит от себя «гордые мысли». Когда он это сделает, его потомство отвернется от незнания и их высокомерие исчезнет; им будет позволено научиться от «их братьев» –

¹⁹ Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. P. 267.

возможно, неких избранных – которые тайно осуществляли духовную заботу о них. Тем самым открывается путь к диалогу с людьми и силами демиурга, и мы рассмотрим этот путь подробнее.

Ириной Лионский, описывая учение последователей валентинианина Птолемея, замечает: «О душах, имеющих в себе семя Ахамот, говорят, что они лучше прочих, почему и более других возлюблены демиургом, который, не зная причины этого, думает, что они от него таковы. Потому, говорят, и ставил их священниками, пророками и царями» (Iren. Adv. haer., I, 7, 3). Таким образом, в данном случае мы имеем дело с прямо противоположным подходом – демиург делает все возможное для возвышения избранного рода, и его представители занимают места тех самых «царей и правителей этого мира». Гностики считали себя лучшими из людей, и то, что они оказывались у власти, демонстрирует две основные черты валентинианского демиурга – справедливость и правосудность. Скорее всего, именно в таком ключе рассматривались такие герои ветхозаветной истории, как Мельхиседек, Моисей и Иисус Навин.

В некоторых гностических учениях считалось, что ангелы этого мира разделили между собой земные народы и покровительствуют им. Так, Василид учил, что ангелы, находящиеся на самом нижнем, видимом, небе, разделили по жребию землю и народы, жившие на ней. Иудейский народ достался старшему из них, «которого почитают Богом Иудейским». Он задумал подчинить иудеям все другие народы, но этому воспротивились остальные ангелы, в результате чего завязались постоянные войны между иудеями и прочими народами (Iren. Adv. haer., I, 24, 4). Возможно, это – толкование на слова «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его» (Пс. 2:2).²⁰ В любом случае, стоит отметить параллели с учением Сатурнила и офитов, об учении которых

²⁰ Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 288.

говорит Ириней: «Он первый утверждал, что ангелами сотворены два рода людей, добрый и злой. И так как демоны помогали злым людям, то Спаситель пришел для уничтожения злых людей и демонов и для спасения добрых» (*Adv. haer.*, I, 24, 2). А офиты утверждают, что «Его (демиурга- Иалдабаофа – А.П.) сыновья начали с ним спор и брань за господство» (*Adv. haer.*, I, 30, 5).

У валентиниан же мы имеем дело с объединением «избранного рода» в группу не по этническому, а скорее, по социальному принципу. С приходом Христа знание стало доступно всем, и демиург будет заботиться о каждом гностике. С приходом Иисуса Христа начинается новый период истории космоса – период спасения. Иисус приносит знание не только людям, но и демиургу: «По пришествии Спасителя демиург от Него узнал все, и с радостью присоединился к Нему со всей своей силой, и он есть тот упоминаемый в Евангелии сотник, который говорит Спасителю: "и я имею под властью своей воинов и рабов, и если что прикажу, они делают". Он будет продолжать управление миром до надлежащего времени, более всего для попечения о церкви...» (*Iren. Adv. haer.*, I, 7, 4). Об особой роли Спасителя при изменении отношения демиурга к земным делам говорит и Гераклеон. Комментируя отрывок из Евангелия от Иоанна об исцелении сына царедворца (Ин. 4:46-53), он отмечает, что речь в нем ведется о демиурге и его ангелах, причем «по пришествии Спасителя они начали управлять четко и аккуратно» (frg. 40). Очевидно, что если раньше демиург всячески возвышал гностиков, ничего не зная ни об их, ни о своей природе, то теперь он с удвоенной энергией будет отстаивать их интересы в этом мире. Как нам кажется, такой взгляд на социальную структуру этого мира мог преследовать несколько целей. Например, он мог использоваться как обоснование притязаний гностиков внутри церкви: пневматики претендовали на привилегированное положение в общине – Валентин чуть не стал римским епископом (*Tert. Adv. Val.*, 4), Флорин был пресвитером в Риме (*Eus. H.E.*, V, 20; *Iren.*, frg. 48 Harvey). По мнению Э. Пэджелс, главенство в церковной

организации и было целью подобных заявлений,²¹ но не меньшее значение подобная позиция имела и при построении отношений со светскими властями.

Валентиниане, определяя таким образом статус земных властей, прежде всего обретали мощнейшее средство, позволяющее выполнять практически все требования существующего режима. Если обычные христиане и «радикальные» гностики были вынуждены подчиняться тем, кто рассматривался ими как язычники, орудия демонов, а иногда и как попросту одержимые дьяволом, то валентиниане могли относиться к тем же властителям как к лучшим из духовных людей, в силу своей особой природы возвышенных демиургом. Более того, это открывало путь для решения вопроса об отношении к императорскому культу: вероятно, что гностики, принося жертвы императору, величайшему из смертных, считали, что поклоняются не гению императора, как обычные жители империи, а его ангелу, «с которым он соединился еще на земле» (Iren Adv. haer., I, 13, 3). В любом случае, мнение о том, что обладатель власти относится к «избранному роду» и обладает частицей высшего мира, по мысли гностических учителей, должно было вызывать более позитивную реакцию со стороны земных авторитетов, чем, скажем, слова Иустина о злокозненных демонах, осуществляющих управление этим миром и почитаемых неразумными язычниками за богов (Iust. Apol. I, 5).

Отметим, к слову, что эта идея должна была облегчить распространение гностических учений в высших слоях общества. Косвенным подтверждением тому может служить обвинение, высказанное Иринеем валентинианину Марку: ведь «он более всего имеет дело с женщинами, и притом с щеголеватыми, одевающимися в багряницу, и самыми богатыми» (Iren Adv. haer., I, 13, 3). Гностические миссионеры призывали не изменить

²¹ Pagels E.H. "The Demiurge and his Archonts" – a Gnostic view of the Bishop and Presbyters? // HTR. Vol. 69. 1976. P. 300-321.

коренным образом свою жизнь, но лишь следовать своей природе и принять истинную веру. Стоит отметить, что и само учение Валентина, основывающееся на платонической традиции, ориентировано в значительной степени на людей образованных и состоятельных. Помимо того, эта концепция оказывала и иной эффект: если гностики так гордились особой любовью демиурга, помогающего им, то тем самым они могли привлечь к себе тех, кто стремился добиться не только спасения в будущей жизни, но и материального благополучия в этом мире, а слова о том, что демиург ставит пневматиков «священниками и царями» могли быть восприняты человеком со стороны как заявление о тесной связи гностиков с земными властями.

Таким образом, душа царя у валентиниан оказывается содержащей в себе духовное семя, которое дает ей знание о духовном мире и возможность управлять физическим миром по образу мира Высшего. Он не может оказаться спасителем для всех, ибо спастись могут лишь избранные, пневматики, но император может сделать все возможное для того, чтобы облегчить им спасение, приблизив к себе и обеспечив твердое материальное положение. Кроме того, он все-таки как-то может способствовать и духовному росту подданных, заботясь о Церкви. Эта «забота» могла сводиться хотя бы к тому, чтобы ограничивать выпады населения провинций против христиан; правда, надо сказать, что у нас нет ни одного свидетельства о том, что гностики выступали с апологиями христианского учения.

Как нам кажется, последователи Валентина, создавая эту теорию, вполне могли опираться на предшествующую философскую традицию, которая, отказывая императору в равном статусе с олимпийцами и холодно относясь к почестям, которые оказывались ему, тем не менее, видела в нем воплощение божественного логоса.

В завершение раздела заметим, что применение этих идей в области религии не было каким-то «открытием» христианских гностиков. Приблизительно в это же самое время в одном из текстов герметического корпуса, сохраненного Стобеем, появляется пассаж, утверждающий, что

император – это эманация бога, который в должное время посылает ее на землю, а в XVIII трактате – «О волнениях тела, скывывающих душу» – содержится хвала Высшему Богу и хвала царю. Здесь мы не имеем возможности говорить о проблемах происхождения гностицизма, но отметим, что современные исследователи давно перестали считать его исключительно внутрехристианским явлением. К нехристианским формам гнозиса относят «Халдейские оракулы», религию мандеев, наконец, тот же герметизм.²² Все эти течения типологически близки друг другу: в библиотеке Наг-Хаммади обнаружены документы, которые просто невозможно назвать христианскими (например, «Евангелие египтян» (ННС, III, 2 и IV, 2) или «Гром. Совершенный Ум» (ННС, VI, 2)); кроме того, в том же собрании найдены герметические тексты – «Асклепий» (ННС, VI, 8) и «Рассуждения о восьмерке и девятке» (ННС, VI, 6), наконец, есть веские аргументы в пользу того, что многие гностические тексты, известные нам уже в христианизированном виде, имели дохристианскую основу.²³ Таким образом, мы можем привлечь их данные для решения нашей проблемы. Позволим себе высказать предположение, что при сопоставлении содержания герметических трактатов и гностических учений наибольшее количество совпадений будет именно с учением Валентина. Это понятно: обе эти системы создавались в Египте практически в одно и то же время (трактаты «Герметического свода» датируются II в. до н.э. – IV в. н.э.), и герметизм даже мог повлиять на становление валентинианской системы.

²² О близости герметизма и гностицизма говорят практически все современные исследователи. См., например: Йо́нас Г. Гностицизм. С. 155-177; Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism; Broek R., van den. Gnosticism and Hermetism in Antiquity: two Roads to Salvation // Broek R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden – New York – Koeln, 1996. P. 3-21 et al.

²³ Хосроев А.Л. Александрийское христианство. С. 45-46.

В силу важности высказываемых авторами герметических текстов идей приведем полностью два пассажа, из Стобея и XVIII трактата:

«Сами боги, сын мой, рожают царей, достойных быть их продолжателями на земле. Правители суть излучение Царя (Бога – А.П.) и правитель, который к нему ближе, есть более царь, чем иные. Солнце, будучи ближе к Богу, есть также более великое и более могущественное, чем Луна: она следует на втором месте после него по званию и по могуществу.

Что касается царя, то он есть последний среди богов, но первый среди людей. Поскольку он живет на земле, он действительно весьма удален от божественной природы, но по сравнению с иными людьми у него есть нечто исключительное, чем он похож на Бога. Вселенная в него душа происходит из той части неба, которая находится выше, чем та, из которой происходят души иных людей.

А души ниспосланы сверху по двум причинам, сын мой. Те, кто прошел свой жизненный путь благочестиво, безукоризненно, близкие к тому, чтобы получить обожествление, – для того, чтобы посредством царствования они приготовились к осуществлению власти, принадлежащей богам. Те же, которые уже в некотором смысле божественны и которые лишь незначительно нарушили законы Божий, – для того, чтобы они испытали наказание воплощения, чтобы они по причине своего высокого положения не испытывали ничего подобного тому, что испытывают иные, и чтобы они, даже будучи воплощенными, сохраняли то, что они имели тогда, когда были свободными.

Что касается характеров царей, то их различие объясняется не природой их душ, ведь все они божественны, но разнообразием ангелов и демонов, сопровождающих их в их нисхождении. Ведь души такого качества и такого назначения не опускаются без свиты и охраны. Высшая

Справедливость умеет отнести каждого к званию, которого он достоин, даже если он выслан из Счастливой Страны».²⁴

«Так восславим же Бога. Но и ниспустимся затем к тем, кто получил от Бога жезл... Ибо справедливо воздать им должное за долгую мирную жизнь, которой мы наслаждаемся. Сие достоинство царя, да что я говорю – само имя царя обеспечивает нам мир. Ведь царь назван так потому, что он ступает легкой ногой по своему царству с высшим могуществом, и он владеет словом, мир приносящим; он рожден для того, чтобы возвыситься над царством варваров, и само имя царя есть символ мира. Потому часто достаточно одного имени царя, чтобы сразу обратить врагов вспять. Более того, даже изваяния царей служат гаванью для людей, преследуемых самыми жестокими бурями. И уже само появление образа царя приносит победу, предохраняет от любых страхов и любых ран тех, кто держится подле него» (СН, XVIII, 15-16).

Это ярчайший пример, того, как основные положения эллинистической политической теории получают религиозное оформление. По сути, мы сталкиваемся здесь с теми же представлениями о царе, что высказывались пифагорейцами, платониками и стоиками и рассматривались нами во II главе, но они достаточно причудливым образом встроены в религиозное учение,²⁵ а у валентиниан это учение еще и христианизируется. Подводя промежуточный итог, заметим, что нам не удалось выявить ничего действительно оригинального в той части гностических учений, которую условно можно назвать «политической теорией»: все, что мы видели,

²⁴ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост. К. Богуцкого. М.-Киев. С. 187-189.

²⁵ .Возможно, панегирик из XVIII трактата, включен в «Корпус» по недоразумению. См.: Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. II. Washington, 1966. P. 555; Гермес Трисмегист и герметическая традиция. С. 570.

является переосмыслением и компиляцией греческих, эллинистических или зороастрийских идей, которые также были хорошо известны в начале нашей эры. Таким образом, и образованные римляне, которые сталкивались с этими теориями, не видели здесь ни чего-либо нового, ни чего-либо опасного для основ государства.

4. Гностик и Рим: «Знаю, что вы их не гоните и не убиваете, по крайней мере за их учение»

После того, как мы рассмотрели взгляды гностиков на природу власти и государство, можно перейти к исследованию тех немногих свидетельств, которые сообщают о взаимоотношениях гностиков и римских властей. Но сначала попытаемся понять, отличали ли сами римляне гностиков от других раннехристианских течений – представителей церковного христианства, иудеохристиан или монтанистов? Если говорить о представителях власти, то, скорее всего, ответ будет отрицательным. Римские магистраты, естественно, не стремились вникать в тонкости теологических разногласий между христианскими группировками: для них было важно соблюсти следственную процедуру. Ситуация во многом напоминала середину первого века, когда должностные лица, не желая разбираться во внутрииудейских делах, говорили: «Идет спор об учении и об именах и о законе вашем». Перед трибуналом оказывался обвиняемый в христианстве, и судье было неважно, кто отправится на арену или совершит жертвоприношение императору – монтанист или офит, сефианин или евионит.

К слову, можно предположить, что еще одним доказательством «ослиного упрямства» и «тупоумия» христиан в глазах римлян могло стать то, что даже в тюрьме, на пороге смерти, не угасали споры между представителями различных направлений. Так, Евсевий пишет: «Поэтому, если члены Церкви, призванные к мученичеству за истинную веру, встречаются с так называемыми "мучениками", последователями фригийской

ереси, они держатся особо и умирают, не входя с ними в общение» (Eus. H.E., V, 16).

Однако, нам известно о язычниках, которые интересовались различными течениями внутри христиан. В 70-х годах II в. Цельс пишет свое сочинение «Правдивое слово», в котором обрушивается с критикой на новую религию. Одно из основных его обвинений – это отсутствие единства: «Вначале их было немного, и у них было единомыслие. А размножившись, они распадаются тотчас же и раскалываются: каждый хочет иметь свою собственную фракцию; ибо к этому они стремились с самого начала; вновь откалываясь от большинства, они сами себя изобличают. Единственное, так сказать, общее, что у них еще есть, если оно вообще есть, это – название» (Orig. C. Cels., III, 10-12). Среди многочисленных христианских течений Цельс выделяет и гностиков. Более того, «Правдивое слово» – первое свидетельство использования христианами этого термина.²⁶ «Пусть не думают, будто я не знаю, что некоторые из них признают того же бога, что иудеи, другие же – другого, противостоящего этому, от которого и произошел сын. Есть и третий род, называющий одних пневматиками, других – психиками. Некоторые объявляют себя гностиками... Они злословят друг против друга ужаснейшим образом, (изрыгая) явные и тайные (проклятия), они ни по одному пункту не могут прийти к соглашению, они во всем гнушаются друг друга...» (C. Cels., V, 61-63).

Нам неизвестно, какое распространение получило сочинение Цельса. Следующий случай выделения гностиков из общехристианской массы относится к середине III в. Философ Плотин, основатель неоплатонизма, в нескольких своих трактатах критикует гностические воззрения, а один из них прямо называет «Против гностиков» (Enn., II, 9). По свидетельству Порфирия, ученика Плотина, «Были при нем среди христиан многие такие,

²⁶ Smith M. The History of the Term “Gnosticos” // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. Leiden, 1981. P. 800-801.

которые отпали от старинной философии, – ученики Адельфия и Аквиллина; опирались они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Меса и тому подобных, обманывая других и обманываясь сами... Против них он высказал на занятиях очень много возражений, записал их в книге, озаглавленной нами "Против гностиков", а остальное предоставил на обсуждение нам» (Porph. Vit. Plot., 16). Если среди церковных христиан гностики старались не выделяться (выше мы приводили свидетельство Иринея о валентинианах), то для образованного язычника разобраться в их учении и даже проследить источники гностической теологии не составляло никакого труда: Плотин поручает эту задачу своим ученикам, и возможно, они опровергали сочинения, дошедшие до нас в составе библиотеки Наг-Хаммади. Отметим еще раз, что эти два автора – Цельс и Плотин – интеллектуалы, не принимавшие участия в проведении гонений; конечно, их сочинения могли быть знакомы представителям власти, но они не имели действия императорских эдиктов.

Во время стихийного гонения или при получении подписанного доноса римский магистрат должен был следовать обычной процедуре: произвести арест, выяснить, является ли подсудимый христианином и если да, то предложить ему отступить от веры – принести жертву богам, поклясться именем императора и похулить Христа. Мы видели, что этот набор требований на протяжении II-III вв. остается практически без изменений. В том случае, если христианин отказывался выполнить эти требования, его казнили, если выполнял, то его отпускали. Большинство церковных авторов обвиняет гностиков в том, что они спокойно отступаются. Так, Иринея пишет об учениках Василида: «Потому такие люди готовы отрицаться и не могут страдать за имя» (Adv. haer., I, 24, 6). Ему вторит Агриппа Кастор (его работа, к сожалению, не дошла до нас, но отрывки сохранены Евсевием): «Он учит вкушать идоложертвенное и спокойно отречься от веры во время гонений» (Н.Е., IV, 7, 6). Климент Александрийский также свидетельствует

об этом: «Некоторые же из еретиков, не постигши сказанного Господом, питают нечестивую и трусливую привязанность к этой жизни и утверждают, что истинным исповедничеством является знание единого истинного Бога (что и мы также признаем), а поэтому нечестиво называют самоубийцей всякого христианина, своей смертью прославившего Бога. Они подтверждают свое мнение софизмами, которые внушены трусостью» (Clem. Alex. Strom., IV, 16).

Это не является выдумкой ересиологов. В «Свидетельстве истины» (ННС, 9, 3) мы читаем: «Глупцы – думающие в своем сердце, что если они исповедуют «Мы христиане» только словом, а не на деле; отдающие себя незнанию, физической смерти, не знающие, куда они идут, не знающие, кто Христос, думающие, что они будут жить, в то время как они заблуждаются, – следуют за начальствами и за властями; они же и попадают в руки последних из-за незнания, которое в них. Ибо если бы только слова, которые свидетельствуют, спасали, тогда весь мир уповал бы на это и был бы спасен. Но именно таким образом навели на себя заблуждение. Они не знают, что уничтожают себя. Если бы Отец хотел человеческой жертвы, он оказался бы тщеславным». Впрочем, существовала и другая точка зрения. Мы уже приводили слова Климента о тех, кто из-за ненависти к демиургу стремится к смерти. «Никто из тех, кто боится смерти, не спасется, ибо Царство принадлежит тем, кто отдает себя на смерть», – продолжая эту тему, говорится в «Апокрифе Иакова» (ННС, I, 2).

Интересная точка зрения, которая находится между двумя рассмотренными полюсами и может быть названа «умеренной», высказывается Гераклеоном в комментарии 12-й главы Евангелия от Луки: «Исповедание (*ὁμολογία*) на словах может происходить и перед лицом властей, и именно его многие считают единственно возможным; однако они ошибаются, ведь и лицемер может легко произнести признание такого рода... Исповедание на словах является не всеобщим, но только частичным. [Истинное] исповедание является всеобщим и оно подкрепляется делами и

поступками, в соответствии с верой. Это исповедание может сопровождаться частичным перед лицом властей, если это необходимо и ситуация требует словесного подтверждения. Такой человек легко подтвердит словами то, что уже признал справедливым в своей душе» (Clem. Alex. Strom., IV, 71). Гераклеон не отвергает мученичества за веру, но отводит ему второстепенное место по сравнению с праведной жизнью, которая и является истинным исповеданием. Вероятно, и Гераклеон, и, возможно, автор «Свидетельства истины» считали мученическую смерть меньшим подвигом, чем каждодневное доказательство веры строгим поведением.²⁷

Причины этой легкости отступничества и демонстрации лояльности традиционной римской религии лежали в теологии и христологии гностиков: они не верили, что божественная, духовная часть Христа страдала на кресте, и это делало мученичество бессмысленным самоубийством. Василид, например, вовсе утверждал, что «Он Сам не страдал, но некто Симон Киринейский, который был принужден нести за Него крест; он был преображен Им так, что его считали Иисусом, и по невежеству и ошибке был распят; а сам Иисус принял образ Симона, стоял там и смеялся над ними» (Iren. Adv. haer., I, 24, 4). То, что христология валентиниан была менее докетистской, чем, скажем, у Василида, и открывало принципиальную возможность признания мученичества.²⁸

Таким образом, сообщение Иустина о том, что «вы (римляне – А.П.) их не гоните и не убиваете, по крайней мере за их учение» (Apol. I, 26) не стоит воспринимать всерьез. Мы не можем согласиться с мнением Г. Сен-Круа, что

²⁷ Хосроев А.Л. Александрийское христианство. С. 166.

²⁸ Здесь мы не имеем возможности детально рассмотреть вопрос о связи теологии, христологии и мученичества. Подробнее см.: Pagels E.H. Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's response to persecution? // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. Leiden, 1981. P. 262-288.

«большинство гностических сект обладало полным иммунитетом во время гонений».²⁹ Преследовали христиан вне зависимости от того, к какому направлению они примыкали, но гностики с большей легкостью отрекались от христианства.

Гностики не считали необходимым претендовать на исключительность, как это делали церковные христиане, и не отказывались воздавать почести языческим богам, когда в этом возникала необходимость. Таким образом, очевидно, что хотя догматы гностиков и могли казаться представителям власти очень похожими на ортодоксальные, гностики избегали гонений именно потому что, они при необходимости соглашались принять участие в языческой церемонии, в то время, как ортодоксальные христиане отказывались от этого.

* * *

Мы постарались на основании имеющихся источников как можно полнее осветить отношение гностиков к земной власти. Этот вопрос невозможно рассматривать как вещь в себе, он неразрывно связан с метафизикой, космологией, этикой и другими частями гностических систем; мы видели, как в зависимости от взглядов на творение физического мира изменяется восприятие космоса в целом, понимание истории этого мира, этические стандарты и отношение к мученичеству. У римских властей не было особых причин преследовать гностиков на основании существующих судебных процедур как против христиан, так и против других, по выражению Р. МакМаллена, «врагов Римской империи».

Гностическое учение о власти как части мира демиурга вынудило церковных иерархов более четко сформировать свои представления о ней: с одной стороны – о власти духовной, внутрицерковной, с другой – о власти мирской (с ними мы познакомились во II главе). Возможно, принятие

²⁹ Ste Croix G.E.M. Why were the Early Christians persecuted? // Past and Present. Vol. 26. 1963. P. 28.

эллинистических политических идей, которое мы наблюдали у гностиков, подтолкнуло и ортодоксальных христиан к следованию по этому пути.

Гностицизм не породил никаких принципиально новых учений; все, что мы видели, является переосмыслением и компиляцией греческих, эллинистических или зороастрийских идей, которые также были хорошо известны в начале нашей эры. Но для античного мирозерцания в целом (не государства!) гностицизм представлял, возможно, гораздо большую угрозу, чем церковное христианство. Хотя Татиан и Тертуллиан выступали против принятия античной культуры, но с постепенным ростом уровня образованности христианской элиты в новую религию все больше и больше проникали элементы греческой учености. Когда апологеты предпринимали первые попытки раскрыть содержание христианского вероучения, они пользовались современным им философским языком (чаще всего это был понятийный аппарат среднего платонизма). Когда Тертуллиан полемизирует с Маркионом или Гермогеном, то он делает это с помощью стоицизма. Вершины этого синтеза – Климент Александрийский и Ориген. «Если бы любого культурного язычника второго столетия попросили в нескольких словах определить разницу между его собственным взглядом на жизнь и взглядом христианским, он, может быть, ответил бы, что это разница между *λογισμός* и *πίστις*, между обоснованной уверенностью и слепой верой».³⁰ К III веку необходимость *λογισμός* была осознана всеми. Но христианство, принимая современные философские и теологические учения, в какой-то степени следовало за ними. Изначальное противостояние христианского и античного мирозерцания постепенно сходило на нет; отсюда споры II-III вв. о Логосе, начало монархианских движений (Праксей, Савеллий и Павел Самосатский) и споров о Троице (Ориген) – все они были, по сути, спорами философов, воспринявших христианство как материал для своих построений.

В случае с гностицизмом мы наблюдаем иную ситуацию. Радикализм гностического мирозерцания заключается не в том, что он ломает традиции прошлого извне, активно противопоставляя им собственную традицию, но в

³⁰ Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. С. 194-196.

том, что он взламывает эти традиции как бы изнутри, постоянно вливая новое вино в старые мехи. В равной степени это касается традиций и иудейской, и христианской, и греческой. Так, Иуда становится центральной фигурой мировой истории, спасшей космос от падения в бездну, Каин и содомиты превращаются в положительных героев библейской истории, эпизод грехопадения в Эдеме – в обретение гнозиса, а благой платоновский демиург оказывается антагонистом духовного Бога, на деле – сатаной. Гностицизм, сохраняя общие очертания прежних идей, наполнял их таким содержанием, что они приобретали смысл, противоположный изначальному. Та же самая судьба ожидала и имперскую идеологию.

Борьбу против этого можно увидеть в эдикте Диоклетиана 297 г., направленном против манихеев.³¹ Манихейство, впитало в себя основные мысли гностиков и, во многом, может быть названо религией гностического толка.³² Некоторые ученые, как А.-Ш. Пюэш, А. Белиг, К. Колпе, считают, что именно гностицизм стал основой для манихейства. Этот эпизод выходит за рамки рассматриваемого периода, но точно такие же законы, при иной политической ситуации, могли появиться и в эпоху Северов.

«Продолжительное безделье иногда побуждает людей низкого положения переступить меру человеческой природы и склоняет к некоторым ничтожнейшим и позорнейшим видам суеверных учений... Тяжким преступлением является пересмотр того, что, будучи однажды установлено и определено древними, имеет и сохраняет свое постоянство и свой курс. Почему мы и наказываем с великим рвением упрямство поврежденного

³¹ Известны и более поздние указы Константина, Валента и Феодосия.

³² Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. P. 327-328; Смагина Е.Б. Введение к публикации коптского манихейского трактата «Кефалайя» // «Кефалайя» («Главы»). Коптский манихейский трактат. М., 1998. С. 43-45; Винденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. С. 111-112 et al.

рассудка дрянных людей. Ведь те, кто противопоставляет новые и неизвестные секты старым культам, насильно, в защиту своего мнения препятствуют тому, что было нам некогда даровано по воле богов» (Mosaic. et. Rom leg. coll., 15, 3). Безусловно, Диоклетиана в первую очередь беспокоило персидское происхождение этой «новой секты», персы, по выражению самого Диоклетиана, «*adversaria nobis gens*», но для нас важно, что манихеям в вину вменяется «пересмотр того, что, будучи однажды установлено и определено древними». Именно этим, по сути, и занимались гностики.

Таким образом, внешне оставаясь совершенно лояльными по отношению к римскому режиму, гностические течения были своего рода «миной замедленного действия» не под *раx Romana*, а под весь античный мир, и это, в конце концов, было осознано римскими императорами.

Заключение

В настоящей работе мы попытались рассмотреть взаимоотношения римского государства и христианской церкви: законодательство, определявшее положение христиан в империи на протяжении первых трех веков, судебные процедуры, применявшиеся в христианских процессах, постепенное изменение отношения к христианам в этот период, формирование церковного учения, о государстве и мирской власти, постепенное усвоение христианскими авторами современных им эллинистических учений о монархе, отношение христиан к воинской службе и, наконец, учение гностиков о природе власти и его влияние на становление церковной политической теории.

Буквально с момента возникновения христианство попадает в поле зрения римских властей, но в первые десятилетия римские магистраты еще не считают его независимой от иудаизма религией. Ситуация изменяется во время правления Нерона: в 64 г. он использует христиан в качестве козлов отпущения для пресечения порочащих его слухов о поджоге Рима. В ходе расследования, которое являлось *cognitio extra ordinem*, христиане превратились в глазах судей во «врагов рода человеческого». С этого началось централизованное преследование приверженцев новой веры, которое, впрочем, продлилось недолго – до смерти Нерона. Тем не менее, похоже, им был принят закон, согласно которому за исповедание христианства полагалась смертная казнь. Этот закон имел достаточно общий вид и не вдавался в какие-то процессуальные тонкости; сущность его сводилась к «*Christianos non licet esse*». При Веспасиане и Тите о христианах на время забыли, но Домициан, претендовавший на божественный статус, при насаждении своего культа столкнулся с нежеланием верующих поклоняться ему. Это вызвало волну гонений. В это время складывается процедура отречения от христианства: необходимо похулить Христа, принести жертву языческим богам и поклясться гением императора.

Если принятый Нероном закон – это лишь более или менее правдоподобное предположение, то от времени Траяна до нас дошел императорский рескрипт, в котором Траян указывал Плинию Младшему, как следует обращаться с христианами: специально не разыскивать, анонимные доносы не принимать, если отрекутся от учения Христа, то отпустить, а если нет – казнить. В целом, вопрос о юридических основаниях для преследования христианства в этот период очень непросто. Очень сложно поверить в то, что такой осторожный и опытный администратор, как Плиний, действовал в этой ситуации на свой страх и риск, ответ Траяна тоже слишком краток, и это подтверждает предположение о том, что они находятся в уже существующем законодательном поле, которое требует лишь некоторых уточнений. Траян своим рескриптом санкционировал прежние преследования и казнь христиан; новым было лишь прощение отступникам. Христиане подлежат преследованию за само имя, только за то, что они христиане; здесь нет ни слова о нарушении ими других законов или *flagitia*. Из последующих событий видно, что магистраты, судившие христиан, боялись произнести само слово *christianus*: это означало бы немедленное окончание процесса, и применяемые ими пытки были попыткой спасти жизнь обвиняемым, не желавшим отречься добровольно.

На протяжении всего II в., судя по нашим источникам, происходят местные гонения; не стоит преувеличивать их значимость, но для тогда еще малочисленных христианских общин они представляли несомненную угрозу. Часто местные власти или по своему желанию, или против воли нарушают указ Траяна. На недопущение подобных случаев указывают Адриан и Антонин Пий, но в царствование последнего мы сталкиваемся с вопиющим нарушением этих принципов – расправой над Поликарпом Смирнским. Все попытки проконсула спасти 86-летнего старца оказываются неудачными, и Поликарпа казнят. Другие сообщения о мученичествах этого периода соответствуют этой картине: преследуется само имя христиан, а не какие-то отдельные преступления. Во время правления Марка Аврелия положение

христиан ухудшается: это связано, во-первых, с необходимостью обязательного жертвоприношения, а с другой – с появлением законов, которые облегчали финансовое бремя устроителей игр, позволяя им использовать в качестве живого материала для арены приговоренных к смертной казни. На время царствования Марка приходится пик активности христианских апологетов. Ни в одном из этих случаев нет прямого нападения на христианство. Правление Коммода стало для Церкви временем спокойствия.

В III в., впервые после рескрипта Траяна, появляется закон Септимия Севера, запрещающий переход в иудаизм и христианство под страхом смертной казни. Жертвами эдикта стали те, кто находился в процессе обращения в христианство, оглашенные, и его путем пошли императоры-гонители III века: Максимин, Деций, Валериан и Диоклетиан. Правление его наследников было для христиан временем относительного покоя, а во времена Александра Севера их значение возросло настолько, что даже при дворе образовалась христианская партия.

Тем не менее, ни один из существовавших антихристианских законов не был отменен. Даже если община не подвергалась каким-то угрозам, вызванным стихийными бедствиями, гневом языческой толпы, общеимперской кампанией или прихотью местной администрации, христиане жили под постоянной угрозой доноса, и это не могло не сказаться на их отношении ко внешнему миру вообще и к государству в частности.

Что же заставляло римских наместников, чиновников высокого ранга, представителей административной элиты, заниматься этим «тупым и невежественным суеверием» в то время, когда «сверху» ничто не побуждало их к этому? Для этих администраторов религия была частью государства, в какой-то степени даже сущностью римской жизни. Они были готовы оказывать всяческую поддержку тем культам, которые соблюдали обычаи, унаследованные от предков. Очевидно, что христианство не входило в число

этих верований. Таким образом, христиане навлекали на себя обвинение в нелояльности Риму.

Христианская политическая мысль имела три источника: во-первых, это учение Иисуса, во-вторых, современная иудейская мысль (которая, несомненно, оказала определенное влияние на Христа) и, наконец, эллинистическая философия. Если на первом этапе в христианстве очень важную роль играли эсхатологические ожидания, то постепенно они уступили место более конструктивным взглядам. Фундаментом учения о государстве стали слова Иисуса о подати: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Царство Божие могло сосуществовать с любым государством, основанном на законах. Христиане были обязаны участвовать в его функционировании: платить налоги, участвовать в управлении, подчиняться представителям власти. Но что важнее, они были должны выполнять свои обязанности перед Царством Божьим и воздавать Богу Божье.

Особую важность представляют писания Павла. Он не возлагает ответственность за казнь Христа на римского прокуратора; наоборот, он утверждает, что «существующие же власти от Бога установлены; посему противящийся власти противится Божию установлению». Ему вторит ап. Петр. Но для I в. в большей степени характерен эсхатологический уклон; пример этого – Откровение Иоанна, носящее ярко выраженный антиримский характер. Причина этого – жесткое требование поклонения императору. Иоанн уверен в скорой близости конца и возвещает, что Рим, «блудница», «великий город, царствующий над царями», будет разрушен, разорен и сожжен.

Эта эсхатологическая линия будет сопутствовать христианству вплоть до нашего времени, но на первое место выходит позитивное учение о государстве, выраженное отцами апостольскими и апологетами. С повышением интеллектуального уровня христианских писателей происходит усвоение эллинистических теорий, в которых монарх рассматривается как «чуждое и инородное создание», которое спустилось к людям с небес.

Правитель является воплощением бога на земле, его мышление божественно и священо. Эти теории возникают во II вв. до н.э. в неопифагорейских кругах и постепенно усваиваются римскими мыслителями. Особенно активно этот процесс начинает идти с установления принципата Августа, который воспринимался как «основатель ойкумены», «спаситель рода человеческого» и «явленный бог». Эти теории помогают, с одной стороны, сформировать теологию императорского культа, а с другой способствуют более полному принятию смены образа правления в государстве. Сенека, обращаясь к Нерону, говорит, что царская власть существует согласно природе, но лишь в том случае, если правитель своими поступками соответствует божественному идеалу. Хороший император является наместником бога на земле и своей силой как бог благодетельствует подданных. Подданные же помещают его на второе место во всем мире после богов, с благоговением относятся к нему и почитают как видимого бога. Представления об императоре как о некоем посреднике между миром божественным и человеческим встречается и у иудейских авторов, хотя и с некоторыми особенностями, вызванными как их идеологической позицией, так и исторической ситуацией.

Кроме того, необходимо обратить внимание и на постоянное ожидание иудеями Мессии. Начиная с I в. до н.э. на протяжении длительного времени мы можем видеть развитие мессианских ожиданий, и если Филон или Иосиф осторожно обходят эту тему, то для их соплеменников и во время Иудейской войны, и во время восстания Бар Кохбы вера в приход Мессии знаменовала восстановление Израильского царства, восстановление Храма и поражение всех врагов иудеев.

Отличие христианской позиции по отношению к Риму и императору заключалось в том, что Мессия уже пришел. Христиане не видят иного будущего, кроме как под сению крыл римского орла. Апологеты доказывают в своих сочинениях, что христиане — лучшие подданные. «Какие люди более заслуживают получить просимое, как не мы, которые молимся за вашу

власть, чтобы сын, как требует справедливость, наследовал от отца царство, и чтобы ваша власть более и более утверждалась и распространялась и все вам покорствовало?» (Athenag. Supl., 37). Особую важность имеют концепции Мелитона Сардийского и Климента Александрийского. Первый постулирует непосредственную связь процветания империи с распространением христианства и ставит в прямую зависимость гонения на христиан от личных качеств императоров. Второй осуществляет синтез христианских и эллинистических учений об идеальном правителе.

В итоге возникает представление о том, что император получает власть непосредственно от Бога, а государство является необходимой частью человеческого космоса, дарованной Господом ради человеческого блага. Ириной пишет: «По чьему велению рождаются люди, по повелению Того же ставятся цари, годные для тех, кто управляется ими. Некоторые из них даются для пользы подданных и для улучшения и для сохранения правды, некоторые же – для устрашения, наказания и ускорения, иные для обольщения, поношения и высокомерия, как того достойны подданные...» (Adv. haer., V, 24).

Таким образом, как мы постарались показать, христиане были действительно лояльными подданными Римской империи; гонения не могли иметь под собой реальных политических оснований. Вплоть до середины III в. нам ничего не известно об участии христиан в антигосударственных движениях или заговорах, а во время анархии, царившей на протяжении большую часть III века, говорить об антигосударственных движениях вовсе бессмысленно; более того, за эти два века христианское учение о государстве проходит путь от эсхатологии, коренящейся в иудейской традиции, до признания единого начала Церкви и государства – у их истоков стоит сам Господь. Несмотря на четкое разделение двух сфер – сферы Бога и сферы кесаря – появляется учение о том, что «ко благу наше учение расцвело вместе со счастливо начавшейся царской властью»: Церковь едва ли не освящает императорскую власть. В практических вопросах Церковь также

демонстрирует полную лояльность: это видно при рассмотрении вопроса об отношении к военной службе.

Но если мы обратимся к группе течений, которые принято называть «гностическими», то без труда заметим принципиальное отличие их учения о природе власти от того, что провозглашалось идеологами церковного христианства. Гностики полагали, что «существует другой бог помимо творца» (*Adv. haer.*, I, praef.). Они настаивали на разделении между распространенным образом Бога как создателя, господя, судьи и повелителя и Бога – Отца истины, Бога духовного. Всей полнотой знания обладает лишь второй, а первый не знает ни себя, ни своего происхождения, а мир, который он творит – жертва ошибки. Эта позиция была принципиально новой для античного мира – до этого никто так резко не оспаривал платоновский тезис о том, что космос есть лучшая из сотворенных вещей. Бог-демиург связывается гностиками с Богом Ветхого Завета. Таким образом, позиция гностиков по отношению к власти резко контрастирует с позицией церковных авторов. Вместо познания Господа, на чем они настаивают, церковные христиане остались ослепленными слугами демиурга.

Эта позиция породила две модели поведения: аскетическую и либертинистскую. И та, и другая опиралась на представление о материи как о зле. Гностики полагали, что в силу своей особой, духовной, природы они выше обычных людей – психиков-душевных и соматиков-плотских – и не нуждаются в том, что необходимо для них. В зависимости от представлений о характере демиурга – злом или «правосудном» – можно выделить два типа отношения к земной власти. Для первого характерно мнение о том, что власть над «принадлежащими к истинному роду» людьми – нарушение мирового порядка. Гностики выше и демиурга, и его отражения – царя, они относятся к «избранному роду, не имеющему царей над собой». Для второго, наоборот, демиург воспринимался как «покровитель» гностиков в этом мире: «Он будет продолжать управление миром до надлежащего времени, более всего для попечения о церкви...» (*Iren. Adv. haer.*, I, 7, 4). Таким образом,

душа царя оказывается содержащей в себе духовное семя, которое дает ей знание о духовном мире и возможность управлять физическим миром по образу мира Высшего. Он не может оказаться спасителем для всех, ибо спастись могут лишь избранные, пневматики, но император может сделать все возможное для того, чтобы облегчить им спасение, приблизив к себе и обеспечив твердое материальное положение.

Вряд ли представители различных христианских течений различались римскими администраторами во время проведения гонений: всем предлагалась стандартная процедура отступничества. Гностики совершали его без особых проблем. Причины этой легкости отступничества и демонстрации лояльности традиционной римской религии лежали в теологии и христологии: они не верили, что божественная, духовная часть Христа страдала на кресте, и это делало мученичество бессмысленным самоубийством. Гностики не считали необходимым претендовать на исключительность, как это делали церковные христиане, и не отказывались воздавать почести языческим богам, когда в этом возникала необходимость. Таким образом, очевидно, что хотя догматы гностиков и могли казаться представителям власти очень похожими на ортодоксальные, гностики избегали гонений именно потому что, они при необходимости соглашались принять участие в языческой церемонии, в то время, как ортодоксальные христиане отказывались от этого.

Библиография

1. Источники

1. Clemens Alexandrinus. Opera. Bd. I-IV. / Ed. O. Stählin. Leipzig, 1905-1909. – Климент Александрийский. 1) Строматы / Пер. Е.В. Афонасина. Т. I-III. СПб., 2002-2003. 2) Педагог / Пер. Н. Корсунского и Г. Чистякова. М., 1996.
2. Dio Cassius. Histoire romaine. Texte établi, trad. et commenté par M.-L. Freyburger et J.-M. Roddaz (текст паралл. на греч. и фр. языках). Vol. I-II. Paris, 1991-1996.
3. Eusebius Pamphilus. Historia Ecclesiastica / Ed. E.Schwartz. Leipzig, 1908. – Евсевий Памфил. Церковная история. [Без переводчика]. М., 1993.
4. Flavii Josephi opera. Ed. et apparatus critico instruxit V. Niese. Ed. 2. Vol. I-IV. Berolini, 1955. – Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. I-II / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. М., 1996 (репр.: СПб., 1900).
5. Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus / Ed. with engl. translation and notes by W.Scott. Vol.I-IV. Oxford, 1924-1936. – Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К.Богуцкого. Киев-Москва, 1998.
6. Herodian / Ed. by C.R. Whittaker. London, 1969. – Геродиан. История / Пер. А.И. Доватура, Н.М. Ботвинника и др. М., 1996.
7. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Markovich. Berlin, 1986.
8. Irenaeus. Adversus haereses. / Ed. W. Harvey. Vol. I-II. Cambridge, 1857. – Иринеи Лионский. Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1996.
9. Origen. Contra Celsum / Translation with Introduction by H.Chadwick. London, 1953. – Ориген. Против Цельса / Пер. Л.Писарева. М., 1996.
10. Philo Alexandrinus. Opera / Ed. L.Cohn, P.Wendland, Vol.1-7. Berolini, 1896-1926.

11. Plinius Caecilius Secundus Minor, Gaius. Letters. Texte établi et trad. par A.-M. Guillemin (текст паралл. на лат. и фр. языках). Vol. I-IV. Paris, 1967-1989. – Письма Плиния Младшего / Пер. с лат. А. И. Доватура, М. Е. Сергеев и др. Изд. 2е. М., 1984.
12. Plotini Opera / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. Vol. 1-3. Oxford, 1964-1977. – Плотин. Против гностиков / Пер. Л.Ю. Лукомского // *AKADHMEDIA*. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. СПб., 1997. С.229-248.
13. Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl. Vol. 1-2. Lipsiae, 1955. Властелины Рима. Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер. С.Н. Кондратьева под ред. А.И. Доватура. М., 1992.
14. Seneca, Lucius Annaeus. De la clemence. Texte établi et trad. par F. Preche (текст паралл. на лат. и фр. языках). Ed. 3. Paris, 1967
15. Suetonius Tranquillus, Gaius. Vies des douze Caesars. Texte établi et trad. par H. Aliloud (текст паралл. на лат. и фр. языках). Vol. I-III. Paris, 1989-1993. – Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1990.
16. Tacitus, Publius Cornelius. Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Vol. 1-2. Leipzig, 1965-1969. – Корнелий Тацит. Сочинения / Пер. А.С. Бобовича и Г.С. Кнабе. Т.1-2. М., 1993.
17. Tertullian. Opera / Hrsg. A. Reifersched, G. Wissowa et al. Bd. I-IV. Vienna, 1890-1957. – Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения / Под ред. А.А. Столярова. М., 1994.
18. The Nag Hammadi Library in English. Ed. J.M. Robinson. Leiden, 1977.
19. Апокалипсис Павла / пер. и комм. А.Л. Хосроева // *Восток-Oriens*, 1991, № 6, сс. 96–101.
20. Апокрифы ранних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М., 1989.
21. Гераклеон гностик. Фрагменты из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» / пер. А.Д. Пантелеева, А.В. Петрова, А.В. Цыба //

AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма.

Выпуск 2. СПб., 2000, сс. 305-328

22. Закон Божий, или сооставление законов моисеевых и римских / пер. М. Соломатина // Древнее право. *Ius Antiquum*. № 1(2). 1997.
23. Изречения египетских отцов / пер. с коптского А.И. Еланской. СПб., 1998.
24. Лукиан. Сочинения / под общ. ред. Т. I-II. СПб., 2001.
25. Писания мужей апостольских / сост. А.Г. Дунаев. М., 2003.
26. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
27. Сочинения древних христианских апологетов / под ред. А.Г. Дунаева. СПб, 1998.
28. Сульпиций Север. Сочинения / пер. Донченко А.И. М., 1999.
29. Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост. Б. Г. Деревенский. СПб., 2000.

2. Научная литература

30. [Б.а. = Лашкарев П.А.] Христианская церковь и римский закон в течение двух первых веков (по поводу лекции Ю. Кулаковского, опубл. в Киев. Унив. Изв.) // ТКДА. 1892. Т. II. № 5. С. 53, 59.
31. Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995.
32. Аллар П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1897.
33. Амосова Е.В. Гонения на христиан и кризис античного мирозерцания. Автореферат дисс... кандидата ист. наук. Новгород, 1998.
34. Афиногенов Д.Е. К кому обращена апология Татиана? // ВДИ. 1990. № 1.
35. Афонасин Е.В. Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002.
36. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. I-IV. М., 1994.
37. Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898.

38. Винденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001.
39. Виппер Р.Ю. Возникновение христианской литературы. М.-Л., 1946.
40. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
41. Голубцова Е. С. Мироззрение горожанина и крестьянина Малой Азии // Культура Древнего Рима. Т. II. С. 303-356.
42. Гриффин М.Т. Нерон. Конец династии. М., 1999.
43. Даниелу Ж. Истоки латинского христианства // Символ. № 31. 1994. С. 7-96.
44. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М., 1997.
45. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.
46. Дониини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989.
47. Древис А. Миф о Христе. М., 1923–1924.
48. Древис А. Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930.
49. Егоров А.Б. Вопрос о роли римского сената в политической системе принципата в историографии XIX-XX вв. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / п.р. проф. Э.Д. Фролова. Вып. 1. СПб., 2002. С. 175-190.
50. Жреческие коллегии в раннем Риме. М., 2001.
51. Задворный В. Л. История римских пап. Т. I. От св. Петра до Симплиция. М., 1995.
52. Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998.
53. Кассиан, еп. (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. М., 1999.
54. Керн К. Э. Патрология. Т. I. Париж–Москва, 1996.
55. Ковалев С.И. Происхождение христианства. Л., 1948.

- 56.Крисп К. История времен римских императоров. Т. I-II. Ростов-на-Дону. 1997.
- 57.Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. СПб., 2002.
- 58.Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1904.
- 59.Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000.
- 60.Левек П. Эллинистический мир. М., 1989.
- 61.Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.
- 62.Левинская И.А. Иудейский «атеизм» и *crimen maiestatis* // Античное общество: проблемы истории и культуры – 2. Тезисы докл.научн.конф. 29–30 окт. 1996 г. С. 26-28.
- 63.Левинская И.А. Третье изгнание евреев из Рима и *impulsor Chrestus* // *Hyperboreus*, 1997, №3.
- 64.Ленцман Я.А. Происхождение христианства. М., 1960.
- 65.Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и богоучению древней христианской церкви (I-VIII вв.). Вып. 1. СПб., 1910.
- 66.Мецгер Б. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие значение. М., 1998. С. 49.
- 67.Остроумов С. Гонение на христиан в царствование Коммода // Православное обозрение. 1890, № 11/12. С. 697-705.
- 68.Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
- 69.Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
- 70.Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
- 71.Ранович А.Б. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941.
- 72.Ревиль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
- 73.Ростовцев М.И. Общество и хозяйство в Римской империи. Т. I-II. СПб., 2001.

74. Рудоквас А.Д. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого. Дисс... кандидата ист. наук. СПб., 1996.
75. Свенцицкая И.С. Особенности культа императора в малоазийских провинциях в I в. н.э. // История и языки Древнего Востока. Памяти И.Н. Дьякова. СПб., 2002. С. 259-266.
76. Свенцицкая И.С. Особенности религиозной жизни народных масс в азиатских провинциях римской империи (II-III вв.): язычество и христианство // ВДИ. 1992. № 2. С. 54-71.
77. Свенцицкая И.С. Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций I-II вв. н.э. // ВДИ. 1981. №4. С. 34-51.
78. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1988.
79. Сидоров А. И. Патрология. М., 1996.
80. Сидоров А.И. Гностическая философия истории // Палестинский сборник. 28 (91). С. 41-56.
81. Соколов В. С. Плиний Младший. М., 1956.
82. Страхов В.Н. Эсхатологическое учение второй главы Второго Послания к Фессалоникийцам // БВ. 1911. Т. I-II.
83. Тронский И. М. *Chrestianoī* (Tac., Ann., XV, 44, 2) и *Chrestus* (Suet., Div. Claud., 25, 4) // Античность и современность. М., 1972. С. 34-37.
84. Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения // ПС. 26 (89). 1978. С. 107-123; 3) Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, 2, 3, 6, 7). М., 1979.
85. Фестюжьер А. Ж. Личная религия греков. СПб., 2000.
86. Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов Наг-Хаммади. М., 1991.
87. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства. М., 1997.
88. Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.

89. Штаерман Е.М. Гонения на христиан в III в. // ВДИ. 1940. № 2. С. 96-105.
90. Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987.
91. Abaecherli A. Imperial Symbols on Certain Flavian Coins // CP. Vol. XXX. 1935. P. 131-140.
92. Bainton R. Christian Attitude to War and Peace. Nashville, 1960.
93. Barnard L. W. The Shepherd of Hermas in Recent Study // Heythrop Journal. Vol. IX. 1968. P. 29-36.
94. Barnard L.W. In Defence of Pseudo-Pionius' Account of St. Polycarp's Martyrdom // Kyriakon. Munster, 1970. Vol. I. P. 192-204.
95. Barnard L.W. Studies in the Apostolic Fathers and Their Background. Oxford, 1966.
96. Barnes T. D. Legislation against the Christians // JRS. 1968. Vol. 58. P. 32-50.
97. Barnes T.D. Tertullian. A Historical and Literary Study. 2nd ed. Oxford, 1985.
98. Barnes T.D. Ultimus Antoninorum // BHAC. Vol. X. 1972. P. 61-70.
99. Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2 Aufl. Tübingen. 1964 (англ. пер. 1971).
100. Bell H. I. Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri. Oxford, 1924.
101. Boer W., den. Religion and Literature in Hadrian's Policy // Mnemosyne. 1955. Vol. VIII. P. 123-144.
102. Boissier G. L'authenticite de la lettre de Pline au sujet des Chretiens // Revue Archeologique. 1876. Vol. XXXI. P. 114-125.
103. Botermann H. Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im I Jahrhundert. Stuttgart, 1996.
104. Bowersock G.W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995.
105. Boyarin D. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism // JECS. Vol. VI. 1998. P. 577-627.
106. Broek R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden – New York – Koeln, 1996.

107. Buck P. L. Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination and Form // JTS. Vol. 54. Pt. 1. 2003. P. 45-59.
108. Bultman R. Theologie des Neuen Testaments. 6 Aufl. Tübingen. 1968.
109. Callewaert C. Le Rescrit d'Hadrien a Minucius Fundanus // Rev. d'Hist. et de Litt. Rel. 1908. T. VIII. P. 152-189.
110. Callewaert C. Les premiers chretiens furent-ils persecutes par edits generaux ou par mesures de police? // Rev. d'Hist. Eccl. 1901. T. II. P. 771-797; 1902. T. III. P. 5-15, 324-348, 601-614.
111. Canfield L. H. The Early Persecution of the Christians. New York, 1913.
112. Charlthworth M. P. Some Observations on Ruler Cult espically in Rome // HTR. Vol. 27. 1935.
113. Chesnut G.F. The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy // ANRW. Tl. II. Bd.16.2. 1978. S. 1310-1332.
114. Clayton F. W. Tacitus and Nero's Persecution of the Christians // CQ. Vol. 47. 1947. P. 81-85.
115. Conrat M. Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen. Leipzig, 1897.
116. Conzelmann H. Gentiles-Jews-Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era. Minneapolis, 1992.
117. D'Orgeval B. L'Empereur Hadrien. Paris, 1950.
118. De Franco U. L'incendio di Roma e la congiura di Pisone. Catania, 1946.
119. Dehandschutter B. The Martyrium Policarpi: a Century of Research // ANRW. Tl. II. Bd. 27. 1. S. 485-522.
120. Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. I-II. Washington, 1966.
121. Feldman L.H. Rabbinic Insights on the Decline and forthcoming Fall of the Roman Empire // Journal for the Study of Judaism. Vol. 31. 2000. P. 275-297.
122. Ferguson J. The Religions of the Roman Empire. NY., 1970.

123. Frend W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, 1965.
124. Gercke A. *Seneca-Studien*. Leipzig, 1895.
125. Goodenough E.R. 'A Neo-Pythagorean source' in *Philo Judaeus* // *Yale Classical Studies*. Vol. 3. 1932. P. 117-164.
126. Gray L. H. *The Armenian Acts of the Martyrdom of St. Ignatius of Antioch* // *Armenian Quarterly*. 1946. Vol. I.
127. Gregoire H. *Nouvelles observations sur le nombre des martyrs* // *BAB*. T. 38. 1952. P. 44-46.
128. Harnack A. *Das Edict des Antoninus Pius*. Leipzig, 1895.
129. Harnack A. *Militia Christi: Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen, 1905.
130. Harnack A., von. *Dogmengeschichte*. 7 Aufl. Tübingen. 1931.
131. Harnack A., von. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Bd. I-II. Leipzig, 1893-1904.
132. Helgeland J. *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine* // *ANRW*. Tl. II. Bd.23.1. 1979. S. 724-834.
133. Hermann L. *Quels chretiens ont incendie Rome?* // *Rev. belge de philol. et d'hist.* T. XVII. 1949. P. 633-651.
134. Howe L. L. *The Pretorian Perfect from Commodus to Diocletian*. Chicago, 1942.
135. Janne H. *Impulsore Chresto* // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*. Vol. II. 1934. P. 531-553.
136. Jonas H. *Delimitation of the Gnostic Phenomenon* // *Le Origini dello Gnosticismo* / ed. U.Bianchi. Leiden, 1967.
137. Jones D. J. *Christianity and the Roman Imperial Cult* // *ANRW*. Tl. II. Bd.23.2. 1979. S. 1023-1054.
138. Keresztes P. *The Emperor Septimius Severus: a Persecutor of Decius* // *Historia*. Vol. XIX. 1970. P. 565-578.

139. Keresztesz P. The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi // ANRW. Tl. II. Bd. 23.1. 1979. S. 247-315.
140. Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, 1978.
141. Koschorke K. Gnostic Instruction on the Organization of the Congregation // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. II. Leiden, 1981. P. 757-769.
142. Last H. The Study of Persecutions // JRS. 1937. Vol. XXVII. P. 80-92.
143. Lietzmann H. A History of the Early Church. Vols. I-II. Cleveland-New York. 1961.
144. Linck N. De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis // Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten. Bd. XIV. 1913. S. 32-60.
145. MacMullen R. Soldier and Civilian in the Later Roman Empire. Cambridge, Mass. 1967.
146. Magie D. Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3d Century after Christ. Vol. I-II. Princeton, 1950.
147. Malherbe A. J. Social Aspects of Early Christianity. 1977.
148. Merrill E. T. Essays in Early Christian History. London, 1924.
149. Minn H. R. Tertullian and War // Evangelical Quarterly. Vol. XIII. 1941. P. 202-213.
150. Momigliano A. Nero // CAH. Vol. X. 1934. P. 725-890.
151. Mommsen Th. Der Religionsfrevel nach römischem Recht // Historische Zeitschrift. Bd. 64. 1890. S. 389-429.
152. Nagy A. A. «Superstitio et Coniuratio» // Numen. Vol. 49. 2003. P. 178-192.
153. Nock A.D. Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford, 1933.
154. Nock A.D. Religious Development from the Close of Republic to the Death of Nero // CAH. Vol. X. Cambridge, 1934.
155. Nock A.D. Roman Army and Religious Year // HTR. Vol. 45. 1952. P. 186-252.

156. Nock A. D. *Essays on religion and the ancient world*. Vol. I-II. Cambridge, 1972.
157. Norton-Coleman P. *Roman State and Christian Church*. Vol. I-III. London, 1966.
158. Oliver J. H., Palmer R. E. A. *Minutes of an Act of the Roman Senate // Hesperia*. Vol. 24. 1955. P. 320-349.
159. Pagels E.H. «The Demiurge and his Archonts» – a Gnostic view of the Bishop and Presbyters? // *HTR*. 1976. P. 300–321.
160. Pagels E.H. *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's response to persecution? // The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. I. Leiden, 1981. P. 262-288.
161. Pagels E.H. *The Gnostic Paul: Gnostic exegesis of the Pauline Letters*. Harrisburg, 1999.
162. Pagels E.H. *The Johannin Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Nashvill - N.Y. 1973.
163. Price S.R.E. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge, 1998.
164. Quispel G. *Valentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism*. Vol.I. 1980.
165. Ramsay W. M. *The Tale of St. Abercius // JHS*. Vol. 3. 1882. P. 339-353
166. Rist J.M. *Seneca and Stoic Orthodoxy // ANRW*. Tl. II. Bd. 36. 3. 1989. S. 1993-2012.
167. Robinson J. A. T. *Redating the New Testament*. Philadelphia, 1976.
168. Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco, 1987.
169. Saumagne Ch. *Tacite et St. Paul // Revue historique*. T. 232. 1964. P. 67–110.
170. Schmid W. *The Christian Re-Interpretation of the Rescript of Hadrian // Maia*. 1907. Vol. VII. P. 5-13.
171. Scott K. *The Imperial Cults under the Flavians*. Stuttgart-Berlin, 1936.

172. Shervin-White A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford, 1963.
173. Shervin-White A. N. *The Early Persecutions and Roman Law again // JTS*. 1952. Vol. III. P. 201-218.
174. Slingerland D. *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism in Rome*. Atlanta, 1997.
175. Smallwood. *Domitian's Attitude towards the Jews and Judaism // CP*. Vol. 51. 1956. P. 1-13.
176. Sordi M. I "nuovi decreti" di Marco Aurelio contro i cristiani // *Studi Romani*. Vol. 9. 1961. P. 365-278.
177. Sordi M. I primi rapporti fra lo stato romano e il christianesimo // *Rendiconti Acc. Naz. Lincei*. 1957. Vol. 12. P. 58-70.
178. Sordi M. *Il cristianesimo e Roma*. 1965.
179. Sordi M. Un senatore cristiano dell'eta di Commodo // *Epigraphica*. Vol. 17. 1955. P. 104-112.
180. Spilsbury P. *Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire // Journal of Theological Studies*. NS. Vol. 54. 2003. P. 1-24.
181. Ste Croix G.E.M. *Why were the Early Christians persecuted? // Past and Present*. Vol. XXVI. 1963. P. 6-38.
182. Swift L.J. *War and the Christian Conscience I. The Early Years // ANRW*. Tl. II. Bd.23.1. 1979. S. 835-868
183. Taylor L.R. *Tiberias' Refusals of Divine Honours // TAPA*. Vol. 60. 1969. P. 81-101.
184. *The New Testament and its modern interpreters / ed. by Epp E.J. and MacRae G.W.* Philadelphia, 1989. P. 415.
185. Thompson L. L. *The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games // The Journal of Religion*. 2002. P. 27-50.
186. Waddington W. H. *Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide // Les memoires de l'instituts de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres*. 1867. T. XXVI, pt. 1.

187. Weiss J. Jesus' Proclamation of The Kingdom of God. 1971.
188. Wilhelm-Hoojibergh A. E. A Different View on Clemens Romanus // Heythrop Journal. Vol. XXVI. 1975. P. 266-288.

Список сокращений

БВ – Богословский вестник.

ВДИ – Вестник древней истории.

Киев.Унив.Изв. – Киевские университетские известия.

ПС – Палестинский Сборник.

ТКДА – Труды Киевской Духовной Академии.

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.

ВНАС – Bonner Historia-Augusta-Colloquium.

САН – Cambridge Ancient History.

CIG – Corpus Inscriptionum Graecarum.

СР – Classical Philology.

CQ – Classical Quaterly.

HTR – Harvard Theological Review.

JECS – Journal of Early Christian Studies.

JRS – Journal of Roman Studies.

JTS – Journal of Theological Studies.

Rev. belge de philol. et d'hist. – Revue belge de philologie et d'histoire.

Rev. d'hist. eccl. – Revue d'histoire ecclésiastique.

Rev. d'Hist. et de Litt. Rel. – Revue d'histoire et de littérature religieuses.

SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum.

ТАРА – Transactions and Proceedings of American Philological Society.