

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Розенблюм Евгений Михайлович

**Становление и развитие христианской мартирологической
традиции во II-IV вв.**

Специальность – 5.6.2. Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор экономических наук,
профессор,
Симонов В.В.

Москва – 2023

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ИСТОРИОГРАФИИ.....	14
§1. Источники.	14
§2. Историография.....	38
ГЛАВА 2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ПОВЕДЕНИИ В ЯЗЫЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	49
§1. Отношение к жизни, смерти и самопожертвованию в античной культуре.	50
§2. Представления о помощи в достижении добродетели: наставник или боги?.....	59
§3. Социальное измерение этики: отношение к самоубийству, мщению и справедливой войне, обязанности перед отечеством и семьей.....	70
ГЛАВА 3. «АКТЫ МУЧЕНИКОВ»: ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛА МУЧЕНИКА В ПЕРИОД ГОНЕНИЙ	97
§1. Отношение к добровольному мученичеству.....	98
§2. Отношение к римскому государству и обществу, язычеству и античной культуре.	115
§3. Отражение в «Актах мучеников» представлений о повседневных добродетелях: благочестие, смирение, скромность.....	133
ГЛАВА 4. «ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ» ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО: ПЕРВАЯ АВТОРСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИДЕАЛА МУЧЕНИКА В ЦАРСТВОВАНИЕ КОНСТАНТИНА	140
§1. Отношение мучеников к язычникам и христианам-отступникам. Значение мученичества для проповеди христианства.....	140
§2. Представление о верности мучеников Христу в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.....	145
§3 Отношение к добровольному мученичеству.....	152

ГЛАВА 5. «О ВЕНЦАХ» ПРУДЕНЦИЯ: ИТОГИ РАЗВИТИЯ ИДЕАЛА МУЧЕНИКА НА РУБЕЖЕ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ.....	161
§1. Представление о повседневных добродетелях: скромность, благородство, ученость, благочестие.	162
§2. Отношение к Римскому государству и языческой религии.	168
§3. Космическая драма пытки по Пруденцию: роли Христа, мученика, дьявола и мучителя.	174
§4. Значение чудес в поэме Пруденция «О венцах».....	183
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	188
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	198
I. Источники.....	198
II. Научная литература.	208
III. Справочная литература.	232
ПРИЛОЖЕНИЯ	233
Приложение 1. Страсти св. Иринея, епископа Сирмийского.....	233
Приложение 2. Страсти святой Криспины.....	243

Введение

Актуальность темы. Период II-IV веков для истории христианской культуры является конституирующим. В это время христианство стали принимать представители образованной прослойки, видевшие свою задачу в том, чтобы выразить христианскую веру понятным для античного человека языком, что означало – переосмыслить языческую в своих основаниях античную культуру, выделить из нее пригодное для построения новой христианской культуры и интегрировать в христианскую традицию. В IV веке, «золотом веке патристики», этот культурный синтез достигает своего пика и в принципе завершается созданием христианских философии, богословия, искусства, историографии, общественной мысли, сочетающих в себе «старое и новое» – элементы античного наследия и христианской новизны.

Формирование христианской культуры в конце античности имело значение не только для истории религии, но и для общей европейской истории. По мере распада государственных институтов Римской империи на западе в IV-V веках увеличивается роль Церкви, бравшей на себя те функции, с которыми перестало справляться государство. В конечном итоге именно Церковь сыграет решающую роль в сохранении античной культуры и приобщении к ее элементам германских племен, осевших на территории разрушенной ими Империи. Поэтому процесс формирования христианской культуры, происходивший во II-IV веках, имеет важное значение для истории Европы периода поздней античности и раннего средневековья.

Составной частью этого процесса являлось создание христианской агиографии – традиции описания жизней святых, то есть построения того идеального образца, на который призваны равняться христиане. При этом на начальном этапе христианскими святыми становились почти исключительно мученики, а потому и агиография в первые три века церковной истории представлена, за редкими исключениями, мартирологией, т.е. описанием мученичества. «Мученик считался образцовым христианином, усвоившим

главное из евангельского послания»¹, поэтому, анализируя представления о поведении мученика, мы имеем дело с раннехристианской этикой в наиболее ярко выраженном виде. Образ мученика – это образ хорошего христианина *par excellence*, и как таковой заслуживает особого внимания.

При этом в науке неоднократно предпринимались попытки дать различные определения того, кого можно считать мучеником. Здесь мы приведем лишь некоторые из них. Согласно общесоциологическому определению Ю. Вайнера и А. Вайнер, «мучеником будет считаться представитель угнетаемой группы, который, получив возможность отвергнуть некоторые аспекты кодекса поведения своей группы, добровольно принял страдания и смерть вместо отречения от убеждений»². Я. В. ван Хентен и Ф. Авемари предложили более культурно-исторически укорененное определение: «Мученик – это лицо, которое в экстремально враждебной ситуации предпочитает насильственную смерть исполнению требований (обычно языческих) властей»³. Однако, и эти, и другие определения оказываются неудовлетворительными, поскольку под них, с одной стороны, не подпадают некоторые из тех, кто в исторических источниках назван мучеником, а, с другой стороны, одновременно подпадают многие другие исторические деятели – например, Сократ или Регул. Более оправданным представляется подход, согласно которому не следует даже пытаться дать современное научное определение мученика, а следует отталкиваться от исторического источника, т.е. рассматривать как мучеников тех, кто назван таковыми в рамках конкретного нарратива. «Сообщество уцелевших превратило мучеников в героев, с которыми группа почитателей желает себя идентифицировать. Таким образом, мученики выступают для своей группы в качестве образцов, служащих примером важных ценностей и установок. Они

1 Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан, 95-197 / Пер. с фр. В. Д. Балакина. – М., 2003. С. 270.

2 Weiner E., Weiner A. *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*. – Atlanta (Ge), 1990. P. 9.

3 Van Henten J. W., Avemarie F. *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. – L., 2002. P. 3.

изображаются как идеальные представители своей группы и демонстрируют внутренним и внешним наблюдателям особые характеристики своей группы. Эта функция образцов для группы очевидна уже из самих текстов»⁴. Следовательно, анализ тех ценностей, которые воплощают мученики, предполагает именно работу с историческими источниками, созданными в определенную эпоху в рамках определенной религиозной группы.

Христианская мартирологическая традиция II-IV веков представлена прежде всего корпусом «Акт мучеников» – анонимных текстов, представляющих новый, специфически христианский жанр, и посвященных описанию смерти одного или группы пострадавших вместе мучеников, а также двумя наиболее крупными авторскими произведениями, содержащими цельную концепцию христианского мученичества: «Церковной историей» Евсевия Кесарийского (ок. 260-339 гг.) и поэмой латинского христианского поэта Пруденция (род. 348 г. – ум. в начале V в.) «О венцах». Составленные со II по начало IV вв. «Акты мучеников», «Церковная история» и поэма «О венцах» представляют собой, соответственно, зарождение, развитие и закрепление раннехристианской мартирологической традиции.

Актуальность диссертации обусловлена тем, что, несмотря на большое число исследований раннехристианского мученичества в зарубежной, а в последние десятилетия – и в отечественной историографии, а также на общий интерес ученых к проблемам позднеантичной и раннесредневековой культуры, до сих пор, насколько нам известно, не существует ни одного исследования, посвященного образу христианского мученика в мартирологической традиции II-IV веков, рассмотренному в качестве цельного явления, но с учетом его диахронического развития.

Целью диссертационного исследования является анализ развития и содержания складывающейся во II-IV вв. н.э. мартирологической традиции с точки зрения социально-этического идеала. Иными словами, нашей целью

4 Van Henten J. W. Early Jewish and Christian Martyrdom // The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom / Ed. by P. Middleton. – Hoboken (NJ), 2020. P. 78.

будет выявить те черты и модели социального поведения, которыми христианские писатели наделяли описываемых ими мучеников, тем самым, возводя эти качества в ранг идеальных и требующих подражания. В этом исследовании мы ограничимся безымянными авторами специфически раннехристианского жанра «Актов мучеников» и двумя важнейшими для складывания изучаемой традиции фигурами – «отцом церковной историографии» Евсевием Кесарийским и первым крупным христианским поэтом Аврелием Пруденцием Климентом⁵. Для решения этой проблемы нами выделены следующие **задачи**:

1. Решить вопрос о цельности мартирологической традиции или о сосуществовании в ее рамках нескольких конкурирующих течений разного идейного содержания.
2. Реконструировать социальные представления об идеальном поведении, отраженные при описании поведения мучеников в «Актах мучеников», относящихся к эпохе гонений (вторая половина II – начало IV веков). Выявить их историческую динамику, рассмотреть ее в общем контексте развития раннехристианской мысли.
3. Выявить связанное с социальными представлениями о поведении мученика отношение христианских авторов к Римскому государству, императорской власти, обществу, языческой культуре и религии.
4. Рассмотреть социальные представления о поведении мученика в контексте античной культуры, выявить предпосылки мартирологической традиции в литературе, формировавшей духовно-культурный универсум творивших эту традицию раннехристианских авторов.

⁵ Хотя «Церковная история» Евсевия и поэма Пруденция «О венцах» не принадлежат в строгом смысле слова к житийному жанру, наличие у них назидательной функции очевидно и не вызывает сомнений в науке.

5. Реконструировать представления о социальном поведении мученика в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.
6. Выявить направление развития мартирологической традиции после прекращения гонений. Определить тенденции изменения черт социального поведения мученика в сравнении с составленными до окончания гонений «Актами мучеников», рассмотреть их в контексте культуры IV века.
7. Реконструировать представления о социальном поведении мученика в поэме Пруденция «О венцах».
8. Выявить направление дальнейшего развития мартирологической традиции на рубеже IV и V веков. Определить тенденции изменения черт поведения мученика в сравнении с составленными в период гонений «Актами мучеников» и «Церковной историей» Евсевия, рассмотреть их в контексте культуры рубежа IV – V веков.

Методологическая основа исследования. В основу данного исследования положен метод исторической феноменологии. Феноменологический подход предполагает изучение самосознания человека и общества в их историческом развитии. Он позволяет реконструировать систему ценностей, влиявшую на поведение человека, как она проявляется в словах и мыслях людей, сохранившихся в исторических источниках⁶. О важности этого метода для антиковедения говорил Г. С. Кнабе. Называя такую систему ценностей общественно-историческим мифом, он отмечал, что этот миф «слит с эмпирией жизни, оказывает обратное воздействие на действительность и потому образует ее неотъемлемый компонент, без которого она не может быть понята»⁷.

6 Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии: трудный путь к очевидности. – М., 2003. С. 331.

7 Кнабе Г. С. Римский миф и римская история // Жизнь мифа в античности. Ч. 1. Доклады и сообщения. – М., 1988. С. 246.

Применяя этот подход к теме настоящего исследования, мы реконструируем представления об идеальном социальном поведении в раннехристианских источниках сами по себе. Для нас имеет значение, как описывается это поведение и из каких черт складывается идеал, а не то, насколько точно данное описание отражает поведение мученика.

Соответственно, для анализа источников используется понятие «герменевтического круга»⁸. Вычленив в тексте анализируемых источников отдельные черты, которыми наделяются протагонисты, мы затем реконструируем на их основании цельный образ, вернувшись тем самым от частного обратно к общему.

При анализе «Актов мучеников» используется концепция Герда Бушмана о межхристианской полемике по морально-социальным вопросам как причине формирования этого неизвестного в классической античности литературного жанра. Согласно Г. Бушману, целью создания первых произведений, относящихся к жанру «Актов», является утверждение тех или иных черт поведения как нормативных для христианина⁹.

Объектом диссертационного исследования является часть мартирологической традиции, представленная созданными во II-IV веках «Актами мучеников», «Церковной историей» Евсевия Кесарийского и поэмой Пруденция «О венцах».

Предметом исследования являются черты и модели социального поведения мучеников, описанные в вышеназванных источниках и тем самым представленные в качестве идеальных и достойных подражания, изменение набора этих черт по мере развития мартирологической традиции.

Хронологическими рамками работы является период от создания в середине II в. первого произведения мартирологической литературы,

8 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Б. Н. Бессонова. М., 1988. С. 317-323.

9 Buschmann G. *Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte.* – В.; N.Y., 1994; Idem. *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus // VC.* 1995. Vol. 49. S. 105-145; Idem. *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt.* – Göttingen, 1998.

«Мученичества Поликарпа Смирнского» (обзор дискуссии о точной датировке см. в главе 1), до написания Пруденцием поэмы «О венцах», датирующей интервалом между 403 и 405 гг.

Географические рамки работы включают в себя всю территорию Римской империи периода ее расцвета как ареал бытования греко-римской культуры, в недрах которой формировалась культура христианская.

Степень разработанности проблемы диссертации. Исходя из постановки проблемы и темы данного исследования, которые до сих пор не были должным образом разработаны в научной литературе, следует дать характеристику разработанности двух смежных тем: во-первых, общей истории развития христианства в Римской империи в контексте культурных и социальных процессов поздней античности; и во-вторых, богословского и культурного значения раннехристианского мученичества и посвященных ему исторических источников.

Подробный историографический анализ научной литературы по этим и другим смежным темам приводится в §2 первой главы настоящей диссертации «Обзор источников и историографии». Здесь отметим только самые важные для данного исследования работы. К ним относятся, помимо уже названных работ Г. Бушмана, работы по истории монтанизма¹⁰.

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, пяти глав, заключения, списка сокращений, списка использованных источников и литературы.

Научная новизна исследования. Основные научные результаты исследования, полученные соискателем:

¹⁰ Powell D. Tertullianists and Cataphrygians // VC. 1975. Vol. 29. P. 33-38; Jensen A. Prisca – Maximilla – Montanus: Who was the Founder of ‘Montanism’? // Studia Patristica. 1993. Vol. 26. P. 147-150; Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // VC. 1997. Vol. 51. P. 276-297; Trevett Ch. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. – Cambridge, 2002.; Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. – Leiden; Boston, 2007.

- Впервые проведен комплексный анализ черт социального поведения мучеников, утверждаемых как нормативные в раннехристианской мартирологической традиции.
- Впервые продемонстрировано, что в корпусе «Актов мучеников» II-III веков содержатся тексты, принадлежащие к двум разным, конкурирующим традициям, которые к концу периода гонений объединяются в одну.
- Впервые показано изменение представлений об идеальном социальном поведении в мартирологической традиции по мере ее развития с середины II по рубеж IV-V веков.
- Утверждаемые в отдельных памятниках мартирологической традиции черты социального поведения мучеников впервые показаны в контексте актуальных для христианства во время создания этих памятников богословских и культурных задач.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Жанр «Актов мучеников» появился в контексте полемики между ортодоксальными христианами и монтанистами по вопросу о правильном поведении во время гонений. Обе стороны использовали «Акты» для пропаганды своих взглядов в этом вопросе. Греческая версия «Актов Карпа, Папилия и Агафоники» представляет в этой полемике монтанистскую сторону, а латинская версия является ортодоксальным ответом на нее.
2. Черты социального поведения, утверждаемые в относящихся к эпохе гонений «Актах мучеников», отличаются от черт социального поведения, утверждаемых в мартирологической литературе со времен царствования Константина Великого – «Церковной истории» Евсевия, поэме Пруденция «О венцах» и составленных в IV веке «Актах». Причиной этого является изменение задач создания мартирологической литературы в

изменившихся условиях, хотя свою роль могли сыграть так же авторитет Евсевия и его не вполне ортодоксальные взгляды.

3. Лояльность мучеников к императорской власти, при более приоритетной верности Богу, регулярно подчеркивается в различных «Актах» II-III веков. Нелояльность к власти императоров-язычников впервые появляется в «Актах» эпохи Диоклетиана и становится демонстративной в памятниках, созданных во время царствования Константина и его сыновей. Однако в поэме «О венцах» политическая лояльность мучеников появляется снова.
4. Цель создания памятников мартирологической традиции дважды меняется на протяжении II-IV веков. Возникнув как средство полемики с еретиками, этот жанр уже через несколько десятилетий становится прежде всего назидательным и укрепляющим перед лицом гонений, а после Константина его целью становится показать исключительную и невероятную стойкость мучеников, а через нее – силу Бога христиан.

Теоретическая и практическая значимость диссертации. Материалы и результаты диссертационной работы могут быть использованы в дальнейших исследованиях по истории Церкви и, шире, истории культуры периода поздней античности и раннего средневековья, философских, богословских и религиоведческих исследованиях, при разработке общих и специальных курсов, а также при проведении специальных семинаров по истории древнего мира и средних веков, истории религий, истории христианства, истории позднеантичной и средневековой культуры, а также могут быть полезны представителям государственной власти и руководства религиозных организаций, ответственным за государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения.

Апробация результатов исследования. Результаты работы над материалом диссертации были представлены в виде докладов на

всероссийских и международных научных конференциях: студенческо-аспирантской конференции «История глазами молодых» в Саратовском государственном университете в 2006-2008 гг., «Жебелевских чтениях» в СПбГУ в 2011-2012, 2014 и 2018 гг., «Свято-Троицких чтениях» в Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург) в 2013-2014 гг., международной конференции «Актуальные проблемы истории древнего мира» в Киевском национальном университете в мае 2013 г. и конференции «Научное наследие А. Б. Рановича: к 130-летию со дня рождения ученого» в Университете Дмитрия Пожарского (Москва) в декабре 2015 г. Работа обсуждалась на кафедре истории Церкви исторического факультета МГУ. Материалы исследования легли в основу 13 публикаций, из них 5 – в журналах, которые соответствуют критериям для защиты в МГУ.

Глава 1. Обзор источников и историографии

§1. Источники.

Источниковую базу настоящего исследования составляют относящиеся к периоду со II по начало IV века «Акты мучеников», «Церковная история» Евсевия Кесарийского и поэма Аврелия Пруденция Клементя «О венцах».

Христианская мартирологическая традиция зародилась в середине II в. Она была представлена так называемыми «Актами мучеников», т.е. короткими рассказами, описывающими арест, суд и казнь одного мученика или группы пострадавших вместе христиан. Нередко в основе «Актов» лежали судебные протоколы, подвергшиеся минимальной редакторской правке. Всего подобных текстов, составленных с середины II по начало IV века, сохранилось около 30 (датировка некоторых «Актов» остается предметом научной полемики, от разрешения которой зависит точная цифра).

Первым памятником нового жанра большинство ученых считает «Мученичество святого Поликарпа Смирнского». Этот памятник сохранился как в виде отдельных рукописей, так и в составе «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, причем в версии Евсевия отсутствуют некоторые богословски значимые фрагменты. Вопрос о датировке этого памятника и о возможных интерполяциях в его тексте имеет значение для ответа на вопрос о целях и природе жанра в целом, поэтому мы рассмотрим его подробно.

Ганс фон Кампенхаузен считал, что памятник в том виде, в котором он сохранился, является результатом целой серии интерполяций – ранняя форма текста была просто рассказом о смерти двенадцати мучеников в Смирнской Церкви, а все параллели между смертью Поликарпа и Страстями Христа, равно как и богословские рассуждения о мученичестве, появились в процессе дальнейшей редакции¹¹. При этом Г. фон Кампенхаузен в качестве критерия

11 Campenhausen H. von. Bearbeitungen und Interpolationen des Polycarpmartyriums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. 1957. Abh. 3. S. 5-48.

для сравнения использовал текст Евсевия, предполагая, что «отец церковной истории» сохранил для нас промежуточную версию, содержащую лишь часть поздних интерполяций.

Однако Анри-Ириней Марру указывает на опасность использования «Церковной истории» в качестве эталона, поскольку Евсевий известен своим вольным обращением с источниками, прежде всего – устранением из них всего, что противоречит его концепциям¹². Бодуин Дехандшуттер отмечает, что гипотеза о наличии в тексте интерполяций не соответствует идейной и сюжетной цельности текста, посвященного тому, каким должно быть настоящее «мученичество согласно Евангелию»¹³.

Год смерти Поликарпа и время создания памятника также являются предметом полемики среди ученых. В частности, Б. Дехандшуттер и Г. Бушман придерживаются наиболее ранней датировки: согласно их мнению, св. Поликарп претерпел мученическую смерть в 155 году¹⁴ – эта дата подтверждается указаниями в самом тексте на возраст Поликарпа, просопографическими данными и расчетом пасхалий, – а «Мученичество» было написано или сразу же после описанных в нем событий, или к их первой годовщине. Т. Д. Барнс датирует мученичество 157 г.¹⁵. Не подвергая сомнению принадлежность памятника одному из очевидцев, П. Хартог предположил, что датой мученичества следует считать 161 г.¹⁶; 167 г., т.е. дату, предложенную Евсевием Кесарийским, отстаивают А.-И. Марру¹⁷,

12 Marrou H.-I. [Rezension] Campenhausen, Hans von, Bearbeitungen und Interpolationen des Polycarpmartyriums 1959 // *Teologische Literaturzeitung*. B. 84. 1959. S. 361-363.

13 Dehandschutter B. *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie.* – Leuven, 1979. B. 175-187.

14 Dehandschutter B. *The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism* // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1999. Vol. 75. P. 430; Buschmann G. *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt...*

15 Крюкова А. Н. Рец. на: Barnes T. D. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. XX, 437 p. // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2012. N. 2. С. 142.

16 Hartog P. *Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to New Testament Literature.* – Tübingen, 2002. P. 17-32.

17 Marrou H.-I. *La date du Martyre de Saint Polycarpe* // *Analecta Bollandiana*. 1953. Vol. 71. P. 5-20.

Д. Ван Дамм¹⁸ и другие; озвучивались, хотя и не получили широкой поддержки, также более поздние датировки: А. Грегуар предложил датировать памятник 177-м годом¹⁹, а С. Рончи²⁰, К. Мосс²¹ и Ф. Тайт²² считают, что памятник вовсе не является рассказом очевидца и составлен в III веке. Однако, такая поздняя датировка не соответствует композиционному и идейному содержанию «Мученичества».

В частности, Дэвид Девор указывает, что «Мученичество св. Поликарпа» закрепляет понимание термина «мученик» как обозначения христианина, который исповедал свою веру перед властями ценой своей жизни. Именно во второй половине II века происходило разграничение понятий «мученик» и «исповедник», а до того, как видно из анализа сохранившихся фрагментов «Записей» Егесиппа, словом «мученик» обозначали человека, исповедовавшего христианскую веру, вне зависимости от того, остался ли он после такого исповедания в живых²³.

Но особенно важным для вопроса о цельности и датировке «Мученичества св. Поликарпа» является противопоставление Поликарпа, бежавшего из города, схваченного, приведенного на суд и ставшего мучеником, и фригийца Квинта, который сам заявил судье о себе как о христианине, чем вызвал свой арест, а затем, испугавшись зверей, отрекся от веры. Такое «самодоносительство» характерно для монтанистов, чье учение появилось именно во Фригии. При этом само название «монтанисты»

18 Van Damme D. Polycarp // *Theologische Realenzyklopädie*. B. 27. 1997. S. 25-28.

19 Grégoire H. La véritable date du Martyre de Saint Polycarpe (23 Février 177) et le “Corpus Polycarpianum” // *Analecta Bollandiana*. 1951. Vol. 69. P. 1-38.

20 Ronchey S. Indagine sul Martirio di San Policarpo: critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia minore. R., 1990; Eadem. Il martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica // *The Christian East: Its Institutions and Its Thought* / Ed. by R. F. Taft. R., 1996. P. 651-670; Eadem. Les procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les Acta Martyrum et leur fortune // *Les Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*. 2000. Vol. 111. P. 723-752.

21 Moss C. On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity // *Early Christianity*. 2010. Vol. 1. P. 539-574.

22 Tite Ph. L. Voluntary Martyrdom and Gnosticism // *J ECS*. 2015. Vol. 23. N. 1. P. 34.

23 DeVore D. J. Opening the Canon of Martyr Narratives: Pre-Decian Martyrdom Discourse and the Hypomnēmata of Hegesippus // *J ECS*. 2019. Vol. 27. N. 4. P. 603.

появляется в источниках не раньше IV века. До этого учение Монтана называлось «новым пророчеством» или «фригийской ересью», а его последователи – «фригийцами»²⁴. Возможно, что автор «Мученичества св. Поликарпа» называет Квинта фригийцем именно в этом смысле, а не только в узко-географическом.

Если считать Квинта монтанистом, проблему датировки «Мученичества св. Поликарпа» можно решить тремя способами: или объявить эпизод с Квинтом поздней интерполяцией, сделанной для полемики с монтанистами (позиция Г. фон Кампенхаузена); или признать на этом основании памятник более поздним (А. Грегуар); или скорректировать дату появления монтанизма в сторону более ранней, считая «Мученичество святого Поликарпа» первым источником, упоминающим это учение²⁵.

Однако гипотеза об интерполяции маловероятна, поскольку, как убедительно демонстрирует Г. Бушман, рассказ о фригийце Квинте представляет собой неотъемлемую часть «Мученичества св. Поликарпа» с композиционной и идейной точек зрения²⁶. Именно внутрехристианская полемика о том, каким должно быть «мученичество согласно Евангелию», составляет внутренний стержень и *raison d'être* «Мученичества св. Поликарпа». Целью написания памятника было обличение неправильного поведения части христиан²⁷.

При этом следует обратить внимание на точку зрения, что все те идеи, которые считаются отличительными чертами монтанизма, еще до его

24 Jensen A. Prisca – Maximilla – Montanus: Who was the Founder of 'Montanism'? // *Studia Patristica*. 1993. Vol. 26. P. 147-148.

25 Calder W. M. Philadelphia and Montanism // *BJRL*. 1922/1923. Vol. 7. P. 334.

26 Buschmann G. *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus...* S. 109; *Idem. Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte...* S. 24-32, 48-70.

27 Представляется крайне сомнительным суждение К. Мосс, считающей, что полемика с христианами, добровольно стремившимися к смерти за веру, содержащаяся в тексте памятника, указывает на существование к моменту его написания теологии мученичества, а значит памятник не может быть первым образцом жанра «Акт мучеников» (Moss C. *On the Dating of Polycarp...* P. 562). Как показывает Герд Бушман, именно наличие разных точек зрения на существующую практику мученичества и потребность в полемике между их сторонниками и стали причиной возникновения нового литературного жанра.

появления присутствовали среди христиан Малой Азии. Кристина Треветт, анализируя библейскую книгу «Откровения Иоанна Богослова» и корпус посланий Игнатия Антиохийского, указывает на присутствие в них свидетельств о распространенности в малоазийских Церквях уже на рубеже I-II веков воззрений, которые она условно называет «протомонтанизмом»²⁸. Она не считает добровольное мученичество отличительной чертой монтанистов, указывая, что подобное стремление было свойственно экзальтированным христианам вне зависимости от их богословских взглядов²⁹.

Кристофер Дэйв, полемизируя с К. Треветт, отрицает связь Игнатия Антиохийского с монтанизмом вообще и добровольным мученичеством в частности. Приписываемое Игнатию «Послание к римлянам», где тот говорит о желании стать мучеником, К. Дэйв считает поздним монтанистским подлогом³⁰. Но и он признает вслед за У. Х. К. Френдом, что желание мученичества старше монтанизма и восходит к наследию апостола Иоанна³¹.

В случае принятия данной гипотезы получается, что нужды полемики о «правильном» поведении мученика могли побудить анонимного автора написать «Мученичество св. Поликарпа» даже в том случае, если монтанизм в то время еще не оформился окончательно как цельное движение, но ставшие впоследствии его отличительными чертами идеи, как говорится, «витали в воздухе».

Причину создания «Мученичества св. Поликарпа» и, шире, нового жанра раннехристианской литературы – «Актов мучеников» – Г. Бушман видит в следующем:

«Момент возникновения ереси монтанизма представляется связанным не столько с богословско-догматическими аспектами, сколько с социологическо-нравственными вопросами, когда в новой политической

28 Trevett Ch. Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds // VC. 1989. Vol. 43. P. 313-338.

29 Eadem. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge, 2002. P. 125-126.

30 Dawe Ch. Joyful Martyr? A brief Look at Montanistic Interpolations in Ignatius' Epistle to the Romans // Studia Antiqua. 2009. Vol. 7.2. P. 61-67.

31 Ibid. P. 66; Friend W. H. C. The Rise of Christianity. – Philadelphia, 1984. P. 254.

ситуации стала явной разница между большой Церковью и монтанизмом по вопросу правильного отношения к мученичеству; тема правильного отношения к мученичеству определяет увещательное письмо Смирнцев к общине Филомелия и оказывается, таким образом, ключевым предметом конфликта. Лишь позднее этот конфликт отделяется от эпистолярного жанра и приводит к появлению новой формы, видоизмененной и лишенной эпистолярных характеристик: жанра актов мучеников, в сущности, служащего апологетическим целям»³².

«Мученичество Поликарпа» стало, вероятно, первым примером этого жанра. Оно было средством православной полемики против монтанистов и, как указывает Б. Дехандшуттер, возможно, также против гностиков³³. Вскоре после него появляется серия апокрифов, якобы описывающих мученичество апостолов – так называемые акты Иоанна, Петра, Павла, Андрея, Фомы. Различными учеными «Акты Иоанна» датируются в интервале от 150 г. до начала III века, «Акты Павла» – от 160 до 200 года, «Акты Петра» – от 175 до начала III века, «Акты Андрея» – от середины II до середины III века, «Акты Фомы» – началом III века³⁴.

Эти апокрифические «Акты», носящие имена различных апостолов, отражают гностические идеи³⁵. То есть мы можем говорить о том, что рассказы о мученичестве той или иной авторитетной фигуры использовались в богословской полемике не только православными, но и гностиками, а также, как показано в третьей главе настоящей диссертации, монтанистами³⁶.

32 Buschmann G. *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus...* P. 130.

33 Dehandschutter B. *Le Martyre de Polycarpe et le Développement de la Conception du Martyre au Deuxième Siècle // Studia Patristica. 1982. Vol. 18. Part. 2. P. 666-667.*

34 Davies S. L. *The Revolt of the Widows: the Social World of the Apocryphal Acts.* Carbondale, Edwardsville, 1980. P. 6-8.

35 Perkins J. *The Apocryphal Acts of the Apostles and the Early Christian Martyrdom // Arethusa. 1985. Vol. 18. P. 212.*

36 См. также: Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // *Диалог со временем.* Вып. 48. М., 2014. С. 216-224.

Хотя очень скоро – уже на рубеже II-III веков – появляются такие «Акты мучеников», при составлении которых авторами не ставились цели внутрехристианской полемики, тем не менее, цель утверждения определенных ценностей и моделей поведения, призыва христиан поступать определенным образом, сохраняет актуальность, как минимум, до эпохи Константина.

«Акты» представляют собой анонимные тексты, созданные в христианских общинах с целью закрепления, сохранения и распространения определенного дискурса, связанного с гибелью одного мученика или группы пострадавших вместе мучеников. Именно этот дискурс, а не смерть мученика сама по себе, имеет значение для настоящей работы, поскольку, постепенно развиваясь, он складывается в мартирологическую традицию³⁷.

Возникновение жанра «Актов мучеников» совпадает по времени с эпохой второй софистики, то есть временем, для которого характерно не только культурное, но и социальное, и даже политическое влияние учителей риторики и знаменитых ораторов³⁸. Публичные декламации, обучение юношей в риторической школе или проживание при доме богатых людей в качестве учителя были в это время для образованных людей как заработком, так и способом повысить свой социальный статус. При этом люди, отличавшиеся выдающимся образованием и красноречием, могли заработать публичными декламациями целые состояния, а города посвящали им статуи. В обществе существовал запрос на образованных людей, обучающих – приватно и публично – добродетели или хотя бы претендующих на это.

Несмотря на определенную элитарность культуры второй софистики, ее влияние на широкие общественные слои не стоит недооценивать. Во II веке обилие софистов, учителей риторики и философии, бродячих проповедников-киников и других, подобных им, становится распространенной темой для

37 Cf. Boyarin D. *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, 1999. P. 94-95.

38 Подробнее см. Bowie E. *Literature and Sophistic* // *The Cambridge Ancient History*. Vol. 11. Cambridge, 2000. P. 898-921.

высмеивания³⁹. Из этого мы можем заключить, что люди, имеющие образование, обучающие других и претендующие при этом на роль наставников добродетели, стали достаточно заметным социальным слоем.

Еще более важным свидетельством того влияния, которое оказывала на простых людей культура второй софистики, являются сохранившиеся в Египте папирусы с частными письмами, договорами, жалобами, рекомендациями и т.п. Анализ этих источников, создававшихся простыми (хотя и грамотными) людьми для повседневных, в том числе экономических, целей, показывает, что со II века их стиль меняется до неузнаваемости, приобретая черты, характерные для второй софистики⁴⁰. «Вторая софистика создает язык элиты, но говорят на нем массы»⁴¹.

Тогда же, во II веке, появляются упоминания о принявших христианство риторах, философах, юристах. К III веку таких людей становится больше. Получившие классическое образование, они оказываются способны выразить христианские идеалы, сформулировать и закрепить их в своих сочинениях. Именно из них в значительной степени формируется клир, они же, надо полагать, становятся анонимными авторами различных «Актов мучеников».

«Акты» читались во время ежегодного литургического воспоминания мучеников и передавались из общины в общину. Анонимность составления и литургическое использование делали их как бы творением всей Церкви. Поэтому с течением времени «Акты» могли дополняться описанием приписываемых мученикам чудес или дальнейшей судьбы их мощей – история мучеников, достойная передачи следующим поколениям христиан, не кончалась с их смертью.

Эти особенности делают затруднительной окончательную датировку некоторых из «Актов мучеников», а также вызывают дискуссии о возможных интерполяциях. Такие случаи будут рассмотрены в третьей главе, за

39 Корелин М. С. Падение античного мирозерцания. – СПб., 2005. С. 83.

40 Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид. М., 1988. С. 12.

41 Там же. С. 13.

исключением «Мученичества Поликарпа Смирнского», характеристика которого как первого по времени создания и потому определяющего для всей мартирологической традиции памятника нового жанра была приведена выше.

Стоит заметить, что устный способ бытования текста, для которого предназначались «Акты мучеников», характерен для всей древнеримской культуры. Сочинения поэтов и ораторов предназначались для устной декламации, причем далеко не обязательно самим автором. Письменный текст при этом считался вторичным по отношению к устному, как мы считаем нотную запись вторичной по отношению к исполнению музыки⁴². Устное слово считалось более подобающим в торжественных или важных ситуациях, чем письменное, а способность понимать и оценивать риторические фигуры считалась более важным признаком культуры, чем умение читать и писать⁴³.

Итак, авторами «Акт мучеников» были люди, имевшие хотя бы минимальное грамматическое, а иногда и риторическое образование. В поздней античности это предполагало знакомство с «Энеидой» Вергилия⁴⁴ и «Историей» Тита Ливия⁴⁵, а также – хотя бы в выдержках и пересказах – с трудами Платона и философов стоической школы⁴⁶. Знакомства с тем же классическим наследием – пусть еще более фрагментарного и опосредованного – христианские интеллектуалы могли ожидать и от части своих единоверцев⁴⁷, участвовавших в ежегодном литургическом воспоминании мучеников и, в том числе, слушавших чтение «Акт мучеников». По этой причине для лучшего понимания проблематики «Акт мучеников» и культурного контекста, в котором формировалась раннехристианская модель социального поведения, мы вначале рассмотрим – с неизбежностью обзорно – модель социального поведения, утверждавшуюся в античной философской и

42 Woolf G. Literacy // The Cambridge Ancient History. Vol. 11. Cambridge, 2000. P. 889-890.

43 Ibid. P. 889, 897.

44 Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1963. С. 382; Гаспаров М. Л. Поэт и поэзия в римской культуре // Культура древнего Рима: в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 329, 334.

45 Жураковский Г. Е. Указ. соч. С. 391.

46 Woolf G. Op. cit. P. 903-907.

47 Гаспаров М. Л. Указ. соч. С. 302; Woolf G. Op. cit. P. 902-903.

эпической традиции, а именно – в ранних сократических диалогах Платона и Ксенофонта, «Истории» Тита Ливия, «Энеиде» Вергилия и трудах авторов поздней Стои.

При этом следует особо обратить внимание, что, хотя героическая смерть всегда высоко ценилась в античной культуре (и множестве других культур), хотя описание обстоятельств доблестной смерти того или иного человека часто занимало важное место в исторических сочинениях, философских трактатах и других произведениях античной литературы, но все же античное язычество не создало особого жанра, к христианским произведениям которого можно было бы отнести «Акты мучеников». Даже христианская литература I – первой половины II века не знала такого жанра. Хотя главы, повествующие о Страстях Иисуса Христа, являются кульминацией всех евангельских рассказов, мученическая смерть апостолов и других знаковых для раннего христианства фигур не стала предметом литературного описания при жизни первого поколения христиан, до появления в условиях межхристианской полемики жанра «Актов мучеников».

Аутентичные «Акты» создавались сразу после описанных в них событий, а более поздние возникали в тех случаях, когда по тем или иным причинам возникал новый культ или когда события, связанные с гибелью мученика, не были поначалу зафиксированы и существовали на протяжении некоторого времени в виде устной традиции. Вопрос об аутентичности и датировке «Актов» многих мучеников, как уже упоминалось выше, является предметом полемики. От того или иного ответа на него зависит и отбор используемого в исследовании корпуса «Актов». В настоящей работе используется наиболее авторитетное в современной науке критическое издание «Актов», подготовленное в 1972 г. американским ученым, священником-иезуитом Гербертом Мусурильо⁴⁸. При этом следует сделать две

48 The Acts of the Christian Martyrs / Introduction, texts and translations by Herbert Musurillo. 2nd Ed. Oxford, 2000. На русском языке опубликовано комментированное издание перевода «Актов мучеников» до времени Деция (Ранние мученичества: переводы, комментарии, исследования / Вступ. ст., пер., комм., прилож. А. Д. Пантелеева; [раздел «Акты

оговорки. Во-первых, хотя Г. Мусурильо отобрал для своего издания те «Акты», которые он считал наиболее достоверными⁴⁹, в некоторых случаях вопрос датировки и достоверности этих источников может быть предметом продолжающейся научной полемики. Такие случаи будут оговорены особо. При этом за рамками данной работы остались те многочисленные «Акты мучеников», которые не вошли в издание Г. Мусурильо, хотя некоторые из них могут быть датированы примерно тем же временем, что и самые поздние из вошедших в него. Вторая оговорка состоит в следующем. Г. Мусурильо включил в свое издание ряд «Акт мучеников», сохранившихся только в составе других памятников – «Апологии» Иустина Философа и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского⁵⁰. Часть из этих текстов⁵¹ вообще не может быть, с нашей точки зрения, отнесена к жанру «Акт», поскольку представляет собой посвященный одному или нескольким мученикам фрагмент памятника, написанного с особыми целями и подчиняющегося законам другого жанра. Но даже в тех случаях, когда перед нами именно «Акты», сохраненные Евсевием, мы сочли более уместным рассматривать их не в главе, посвященной «Актам мучеников», как отдельные памятники, а как составную часть «Церковной истории» в соответствующей главе. Поскольку Евсевий разработал целостную концепцию мученичества и, отбирая для «Церковной истории» соответствующий материал, подвергал его содержательной правке или, по меньшей мере, «фигурному цитированию», полученные при анализе содержащихся в этих текстах качеств и черт

скилитанских мучеников»] / пер. и комм. А. В. Каргальцева. – СПб., 2017). В него входят только первые десять из двадцати восьми «Акт», входящих в издание Мусурильо. Из оставшихся восемнадцати «Акт» часть была опубликована в русском переводе в различных научных журналах.

49 Musurillo H. Introduction // *The Acts of the Christian Martyrs / Introduction, texts and translations*. 2nd Ed. Oxford, 2000. P. xii.

50 Речь идет о «Мученичестве Птолемея и Луция» (единственном тексте, сохраненном для нас Иустином, а не Евсевием), «Послании Церквей Лиона и Вьенны», «Мученичестве Потамиэны и Василида», «Мученичестве Марина», «Послании Филея».

51 В том числе и «Мученичество Птолемея и Луция».

социального поведения мучеников результаты следует атрибутировать именно ему, а не безымянным авторам II-III вв.

Итак, «Церковная история»⁵² Евсевия Кесарийского⁵³ стала первым крупным произведением, где большое число мученичеств описаны в русле единой концепции. Именно это произведение вывело мартирологическую традицию на качественно новый уровень.

Место и время рождения Евсевия точно неизвестны. Наиболее вероятным представляется, что он родился в Кесарии Палестинской в первой половине 260-х гг.⁵⁴ Умер Евсевий в 339 г.⁵⁵ Таким образом, он пережил диоклетианово гонение и торжество христианства, что наложило большой отпечаток на его личность и взгляды.

На образование Евсевия огромное влияние оказал кесарийский пресвитер Памфил, делом жизни которого стало создание церковной библиотеки в Кесарии. Библиотека эта была настолько знаменита, что св. Иероним даже сравнил Памфила с Димитрием Фалерским и Писистратом. Евсевий под руководством своего наставника тоже участвовал в организации

52 В настоящей работе используется издание «Церковной истории» в серии «Loeb classical library»: Eusebius Caesariensis. The ecclesiastical history / With an english translation by K. Lake and J. E. L. Oulton. – L., 1926-1932. – 2 vol. (Далее – Eus. Hist. Eccl.). Цитаты приводятся в переводе М. Е. Сергеенко, сверенном И. В. Кривушиным для издания: Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. – СПб., 2013.

53 Подробнее о жизни и трудах Евсевия см.: Розанов Н. П. Евсевий Памфил, еп. Кесарии палестинской. – М., 1880; Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. – СПб., 2000. С. 26-98; Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. – СПб., 1998. С. 8-14, 31-117; Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. – СПб., 2006; Панов П. Евсевий Кесарийский как "отец церковной истории" // Научные труды Самарской духовной семинарии. Вып. 4. Самара, 2014. С. 285-297; Wallace-Hadrill D. S. Eusebius of Caesarea. – L., 1960; Grant R. M. Eusebius as Church Historian. – Oxford, 1980; Barnes T. D. Constantine and Eusebius. – Cambridge (Mass.), 1981; Luijheid C. Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis. – Dublin, 1981; Chesnut G. F. The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. – Macon (GA), 1986. P. 33-171; Carotenuto E. Tradizione e innovazione nella 'Historia Ecclesiastica' di Eusebio di Cesarea. – Napoli, 2001; Carriker A. The Library of Eusebius of Caesarea. – Leiden; Boston, 2003; Verdoner M. Narrated reality: the Historia Ecclesiastica of Eusebius of Caesarea. – Frankfurt am Main, 2011; Eusebius of Caesarea: tradition and innovations / Ed. by Johnson A. P., Schott J. M. – Washington, 2013.

54 Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография... С. 8.

55 Там же. С. 10.

библиотеки, а именно составил ее каталог. Памфил был не только учителем, но и близким другом Евсевия. Кесарийский епископ всегда отзывался о нем с подчеркнутым уважением и даже присоединил в память о Памфиле его имя к своему, став известен под именем Евсевия Памфила⁵⁶.

Евсевий Памфил, епископ кесарийский, известен в историографии как «отец церковной истории». Его «Церковная история» в X книгах охватывает период времени от Христа до Константина, современником которого был сам Евсевий. I книга описывает предысторию христианства и содержит некоторые богословские мысли. Непосредственно история Церкви начинается со II книги. VII книга заканчивается кануном диоклетиановых гонений. В VIII книге, посвященной «великому гонению», история Церкви сводится практически полностью к истории мученичества и приобретает почти апокалиптические тона. IX и X книги, напротив, повествуют о торжестве христианства в Римской империи и изображают идиллическую картину установления всеобщего мира и благоденствия⁵⁷.

Евсевий не был ортодоксальным автором: в эпоху тринитарных споров он занимал полуарианскую позицию, поскольку «находился под большим влиянием Оригена»⁵⁸. Тем не менее, его «Церковная история» оказала огромное влияние на всю последующую христианскую культуру как в Византии, так и на латинском Западе. Авторитет Евсевия был чрезвычайно высок даже среди богословских противников оригенизма⁵⁹. Его «Церковная история» была переведена на латинский язык Руфином Аквилейским в конце IV в. и, таким образом, стала общим достоянием греко-римского мира⁶⁰.

56 Лебедев А. П. Церковная историография... С. 28.

57 Там же. С. 80-81, 85.

58 Шабуров Н. Евсевий Кесарийский // Католическая энциклопедия. М., 2002-2005. Т. 1. С. 1767.

59 Hier. Ep. 83. 2, 10; Pelagius II. Epistulae. 5. 21. Об определяющем влиянии Евсевия на развитие мартирологической традиции см.: Розенблюм Е. М. Представления о поведении мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа» // *Antiquitas Iuventae* / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. – Саратов, 2007. Вып. 3. С. 277-278.

60 Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. – СПб., 2005. С. 84.

Вторым крупным литературным произведением в складывающейся мартирологической традиции стала поэма Пруденция⁶¹ «Περὶ στεφάνων» («О венцах»), написанная по-латыни, хотя и с греческим заголовком, в самом начале V в. На русский язык она переводилась трижды. Впервые перевод-подстрочник был выполнен профессором Московской духовной академии свящ. Петром Цветковым и опубликован им в нескольких выпусках журнала «Вера и разум» за 1887-1888 годы⁶². Два новых перевода, только теперь уже стихотворных, появились за последние годы⁶³. В настоящей работе мы будем при цитировании Пруденция в тех случаях, когда нет необходимости приводить текст в латинском оригинале, пользоваться переводом П. И. Цветкова как более точным, хотя и менее художественным.

О жизни Аврелия Пруденция Клемента известно очень мало. Единственным источником являются произведения самого поэта. Посвященная ему глава «Книги о церковных писателях» Геннадия Массилийского опирается на них же⁶⁴. Аврелий Пруденций Клемент родился

61 Подробнее о жизни и трудах Пруденция см.: Цветков П. И. Аврелий Пруденций Клемент. – М., 1890; Мязина О. Б. Представления об императорской власти и исторических судьбах Рима в контексте полемики христианства и язычества на рубеже IV – V вв.: по материалам творчества Пруденция: дис. ... к.и.н. – Казань, 2002; Rösler A. Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. – Freiburg im Breslau, 1886; Puech A. Prudence: étude sur la poésie latine chrétienne au 4. siècle. – P., 1888; Tonna-Barthet A. M. Aurelio Prudencis Clemente: estudio biográfico-crítico. – Madrid, 1902; Torro J. P. Antropología de Aurelio Prudencio. – Roma, 1976; Malamud M. A. A poetics of transformation: Prudentius and classical mythology. – Ithaca, 1989; Palmer A.-M. Prudentius on the martyrs. Oxford, 1989; Heinz C. Mehrfache Intertextualität bei Prudentius. – Frankfurt am Main; N.Y., 2007.

62 Пруденций. Мученические гимны / Пер. с лат. П. Цветкова // Вера и разум. 1887. N. 17. С. 274–280; 1888. N. 9. С. 625–641; 1888. N. 11. С. 762–768; 1888. N. 12. С. 818–826; 1888. N. 15. С. 189–204; 1888. N. 16. С. 269–275; 1888. N. 17. С. 346–352; 1888. N. 18. С. 398–414; 1888. N. 19. С. 469–476; 1888. N. 20. С. 537–552; 1888. N. 21. С. 624–634; 1888. N. 23. С. 787–790; 1888. N. 24. С. 869–876.

63 Аврелий Пруденций Клемент. Перистефанон // Сочинения / Пер. с лат. Р. Л. Шмараква. – М., 2012. С. 57-162; Аврелий Пруденций Клемент. О венцах мучеников // Поэты имперского Рима: сборник / Пер. с лат. Т. Л. Александровой. – М., 2013. С. 106-252. Также следует упомянуть русский перевод XIV-го гимна поэмы, посвященного св. Агнии: Пруденций. Мучение Агнии / Пер. с лат. Ф. А. Петровского // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек и М. Л. Гаспаров. – М., 1970. С. 72-75.

64 Gennadius Massiliensis. Liber de scriptoribus ecclesiasticis. (13). По изд.: Gennadius Massiliensis. Liber de scriptoribus ecclesiasticis // Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus. – Frankfurt [Main], 1968.

в 348 г. в Испании⁶⁵. К. Морескини и Э. Норелли говорят, что, вероятно, местом его рождения была Калагорра в Тарраконской области, а родители поэта были христианами⁶⁶. Однако эти утверждения – не более, чем предположение. Прямых указаний на это в источниках не содержится. И. Н. Голенищев-Кутузов называет вероятным местом его рождения Сарагосу⁶⁷. Пруденций был адвокатом, затем поступил на государственную службу, дважды был наместником своей провинции, позже получил должность при дворе и, наконец, под старость вышел в отставку и решил посвятить себя воспеванию Бога, хотя до этого был малорелигиозным человеком⁶⁸. Под конец жизни он совершил паломничество в Рим, где видел на могилах мучеников выбитые в камне эпитафии Папы Дамаса, что и побудило его написать «О венцах»⁶⁹.

Поэма Пруденция «О венцах» состоит из 14 гимнов, каждый из которых обладает внутренним единством и законченностью. Эти гимны прославляют одного или нескольких мучеников, пострадавших во время гонений. Несмотря на отсутствие общего для всей поэмы сюжета, все 14 гимнов обладают идейным и концептуальным единством. Именно в этом, на наш взгляд, нужно искать цельность поэмы, а не в наличии во всех гимнах одних и тех же базовых сюжетных элементов – геройского исповедания Христа, мучительной смерти и чуда, – как это пытается сделать П. Цветков⁷⁰. Хотя эти три элемента действительно часто встречаются в поэме Пруденция, все же они не являются строго обязательными: например, в девятом гимне не содержится рассказов о чуде.

65 Альбрехт М. фон. История римской литературы / Пер с нем. А. И. Любжина. – М., 2003–2005. Т. 3. С. 1484; Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V вв. – СПб., 2003. С. 81.

66 Moreschini C., Norelli E. Early Christian Greek and Latin Literature / Trans. by M. J. O’Connell. – Peabody (Massachusetts), 2005. Vol. 2. P. 339.

67 Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. – М., 1972. С. 68.

68 Альбрехт М. фон. Указ. соч. Т. 3. С. 1484; Дуров В. С. Указ. соч. С. 81.

69 Дуров В. С. Указ. соч. С. 90.

70 Цветков П. Аврелий Пруденций Клемент... С. 241. Прим. 117.

Поэма датируется периодом между 403 и 405 годами. В поэме «Против Симмаха», которая была написана раньше, чем «О венцах», Пруденций указывает на битву при Полленции и Вероне, имевшую место в 403 г., как на недавнюю, а в 405 г. он уже издал весь корпус своих стихотворных произведений⁷¹.

«Церковная история» Евсевия Кесарийского и поэма Пруденция «О венцах» являются двумя самыми крупными произведениями мартирологической литературы в поздней античности. Именно в них произошло складывание и закрепление канона, который оказал влияние на всю последующую христианскую культуру.

Для лучшего понимания культурного контекста, в котором формировалась мартирологическая традиция, мы рассмотрим языческие произведения, задававшие – напрямую или в пересказах и цитатах – социально-этический идеал позднеантичного общества. При этом из-за чрезвычайного обилия материала мы будем вынуждены ограничиться сократическими творениями Платона и Ксенофонта, первой декадой «Истории Рима от основания Города» Тита Ливия, «Энеидой» Публия Вергилия Марона, а также произведениями Луция Аннея Сенеки Младшего, Марка Аннея Лукана, Эпиктета и Марка Аврелия.

Древнегреческая философия возникла на рубеже VII-VI вв. до н.э. как учение об устройстве мира. Первым древнегреческим философом традиционно считается Фалес Милетский (ок. 624-546 гг.). Ни основанная им ионийская школа, ни существовавшие на другом конце греческого мира – в Южной Италии – школа пифагорейцев и элейская школа не оставили после себя цельной этической системы⁷². Первыми, кто стал задаваться этическими вопросами, были софисты, но они решали эти – как и другие – вопросы в русле релятивизма: нравственным, истинным и прекрасным для каждого человека

71 Мязина О. Б. Представления об императорской власти и исторических судьбах Рима... С. 79.

72 Басов Р. А. История древнегреческой философии от Фалеса до Аристотеля. М., 2002. С. 18-121; Шаму Ф. Цивилизация Древней Греции. Екатеринбург; М., 2009. С. 285-286.

является то, что он сам признает таковым⁷³. Именно это значение имело знаменитое изречение софистов: «Мера всех вещей – человек»⁷⁴. Таким образом, первыми поставив вопрос о нравственном поведении человека, софисты фактически отказались искать на него ответ.

В отличие от софистов Сократ считал возможным и необходимым искать объективную истину, но при этом, в отличие от предшествующих философов, главной темой своих рассуждений он считал проблему того, «что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо»⁷⁵, т.е. перенес фокус философской мысли в область этики, поставив вопрос о должном и недолжном поведении в центр своего учения. Поэтому с именем Сократа историки древнегреческой философии связывают «открытие человека»⁷⁶. Совершенный Сократом переворот в философии Цицерон образно описал словами: «Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле»⁷⁷.

Сократ родился в Афинах около 469 г. в простой семье. Увлеченный поисками добродетели, Сократ оказался окружен группой преданных учеников, среди которых были Платон и Ксенофонт. Поворотным моментом для него стал данный его другу Херефонту оракул: дельфийская пифия провозгласила Сократа мудрейшим из людей. С этого момента Сократ окончательно уверился в том, что учить людей добродетели, беседуя с ними, – это его миссия, порученная ему богом. Конечно, обличая нравы афинян, он

73 Кессиди Ф. Х. Сократ. – Ростов н/Д., 1999. С. 119-125.

74 Plato. Theaetetus (152a). По изд.: Plato. Theaetetus. Sophist. L.; N. Y., 1923. Перевод Т. В. Васильевой по изд.: Платон. Теэтет // Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990-1994. Т. 2.

75 Xenophon. Memorabilia (I, 1, 16). Далее – Xen. Memor. По изд.: Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology. – Cambridge; L., 1923. Здесь и далее перевод С. Соболевского по изд.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения. М., 2007.

76 Кессиди Ф. Х. Сократ... С. 28, 125-126.

77 Cicero. Tusculanae Disputationes (V. 4. 10). По изд.: Cicero. Tusculan Disputations. Cambridge; L., 1927. Перевод М. Л. Гаспарова по изд.: Цицерон. Тускуланские беседы // Избранные сочинения. М., 1975.

нажил себе немало врагов. В 399 г. Сократ был казнен по обвинению в развращении молодежи и отрицании афинских богов⁷⁸.

Платон родился в 428 или 427 г., т.е. во время Пелопоннесской войны, получил образцовое воспитание афинского гражданина: он изучал музыку и гимнастику, занимался литературой и живописью, пел⁷⁹. Встреча с Сократом, изменившая его жизнь, произошла в 408 г. После этого двадцатилетний Платон оставляет все, в чем добился успеха, и занимается только философией⁸⁰. Через неполных десять лет, после казни учителя, Платон уедет из Афин и отправится путешествовать. Он посетит Египет и надолго обоснуется в Таренте – столице пифагорейства. Под старость Платон вернулся в Афины, где основал философскую школу – знаменитую Академию. Глубокий кризис, в котором находились в то время Афины, а также и другие греческие полисы, был, с точки зрения Платона, кризисом морали⁸¹. В своих диалогах Платон, выступая от имени Сократа, пытается дать противоядие от царящего вокруг разложения. Поэтому и взгляды Сократа, и его поступки, как они описаны у Платона, – это рецепты, следовать которым Платон призывает читателя. Учение Платона, в том числе и нравственное, стало неотъемлемым достоянием европейской культуры. В эпоху падения Римской республики и перехода к империи, так похожей на эпоху самого Платона, его труды оказали глубокое влияние на римскую интеллектуальную жизнь. На образ Сократа будут прямо ссылаться не только Сенека и Эпиктет, но и раннехристианские мученики. Следовательно, с этого образа необходимо начинать всякий разговор о представлениях об идеале в античной культуре.

Дата рождения и социальное происхождение Ксенофонта точно не известны. Вероятно, он принадлежал к сословию всадников⁸² и родился в

78 Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993. С. 11-33.

79 Там же. С. 8-10.

80 Там же. С. 23.

81 Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. Соч. М., 1990-1994. Т. 1. С. 20.

82 Фролов Э. Д. Жизнь Ксенофонта и его общественно-политические воззрения (преимущественно по «Малым сочинениям»). Автореферат дис. ... к.и.н. Л., 1958. С. 5.

445/444 г.⁸³. или между 430 и 426 гг.⁸⁴. до н.э. В молодости Ксенофонт стал учеником Сократа⁸⁵, но все же он не последовал совету учителя, принимая решение отправиться в 401 г. до н.э. в Персию на службу к Киру Младшему⁸⁶. В 399 г., два года спустя, когда Ксенофонт все еще был в Персии, Сократа казнили. Вероятно, в том же или следующем году был заочно приговорен к изгнанию и Ксенофонт⁸⁷. Впоследствии, все еще воюя в Персии, он подружился со спартанским царем Агесилаем, сражался на стороне спартанцев в Коринфской войне, в том числе и против своих соотечественников, а последние двадцать с лишним лет своей жизни прожил сперва в предоставленном спартанцами имении, затем – в Коринфе. В этот период жизни и появилось литературное наследие Ксенофонта. Целью его так называемых «сократических сочинений», т.е. «Воспоминаний о Сократе», «Пира», «Апологии Сократа» и «Домостроя», было показать несправедливость обвинений в адрес Сократа, убедить читателя в том, что Сократ был образцовым гражданином своего полиса. В последние годы своей жизни Ксенофонт пытался достичь примирения между Афинами и Спартой⁸⁸. Таким образом, образ Сократа у Ксенофонта – это, как и у Платона, образ идеальный. И труды Ксенофонта, хотя и менее известные, чем диалоги Платона, тоже внесли свой вклад в развитие представлений об идеальном поведении в поздней античности⁸⁹.

83 Там же.

84 Миллер Т. Историческая проза Древней Греции // Историки Греции. Геродот. Фукидид. Ксенофонт. М., 1976. С. 19.

85 Фролов Э. Д. Указ соч. С. 5; Higgins W. E. Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis. Albany, 1977. P. 21-22.

86 Xenophon. Anabasis (III. 1. 4-7). По изд.: Xenophon. Hellenica Books VI-VII. Anabasis. Books I-III / With an English translation by C. L. Brownson. L., 1921.

87 Higgins W. E. Op. cit. P. 22-24; Миллер Т. Указ. соч. С. 20.

88 Dillery J. Xenophon and the History of his Times. L.; N.Y., 1995. P. 7.

89 Кроме Сократа, Ксенофонт выписал еще два идеальных образа: Кира и Агесилая. Но если «Киропедия» и «Агесилай» – это вклад Ксенофонта в развитие образа идеального правителя, то сократические сочинения рассчитаны на подражание Сократу простыми гражданами, и потому именно к ним следует обратиться в поисках античного культурного контекста «Актов мучеников».

Тит Ливий родился в Патавии (совр. Падуя) в 59 г. до н.э.⁹⁰ Его родной город славился «нравственной чистотой, <...> старинной солидарностью гражданского коллектива и патриархальностью нравов»⁹¹. Около 38 г. до н.э. Ливий перебрался в Рим⁹², где «писал философские диалоги и сочинения по риторике, а примерно с 27 г. отдался работе над исторической эпопеей»⁹³. Никакой политической и военной деятельностью Ливий не занимался: он был практически единственным кабинетным ученым в римской историографии. При этом Ливий был знаком с Августом⁹⁴ и будущим императором Клавдием⁹⁵. В 14 г. н.э. Ливий вернулся в Патавию (вряд ли случайно, что это был год смерти Августа), где и умер в 18 г., до последнего вздоха работая над своей «Историей»⁹⁶.

Тит Ливий писал свою «Историю» во время правления императора Августа в полном согласии с политикой принцепса в области культуры и идеологии, он идеализировал героев прошлого, приписывая им различные добродетели, причем все герои труда Ливия являют собой отдельные черты общего образа – идеализированного образа римлянина⁹⁷. Иными словами, представления Ливия об идеальном римлянине не столько *отражали*, сколько *устанавливали* идеологический облик его эпохи и более позднего времени Империи⁹⁸.

Хотя труд Тита Ливия, даже дошедший до нас в неполном виде, поражает своим размером, для нашей цели – написания «коллективного

90 Кнабе Г. С. Рим Тита Ливия – образ, миф и история // Тит Ливий. История Рима от основания Города: в 3 т. / Пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе. – М., 2002. Т. 3. С. 660.

91 Там же. С. 669.

92 Там же. С. 663.

93 Там же. С. 668.

94 P. Cornelius Tacitus. Annales. (IV. 34. 3). Далее – Tac. Ann. По изд.: P. Cornelius Tacitus. Annalen. – Düsseldorf, 2005.

95 C. Suetonius Tranquillus. Vita Claudii (41. 1). Здесь и далее De vita Caesarum по изд.: C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten. – Düsseldorf, 2006.

96 Кнабе Г. С. Рим Тита Ливия – образ, миф и история... С. 668.

97 Кузнецова Т. И., Миллер Т. А. Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. – М., 1984. С. 194.

98 Альбрехт М. фон. История римской литературы... Т. 2. С. 933; Кузнецова Т. И., Миллер Т. А. Указ. соч. С. 115.

портрета» идеального римлянина, каким его видел Ливий – достаточно первой декады. Объясняется это тем, что в последующих книгах, в отличие от первых десяти, Ливий почти не дает собственных моральных оценок. Вместе с тем он сообщает в этой части своего труда о самых разных поступках римских магистратов, в основе которых лежат разные, а часто и противоположные этические предпочтения. У нас есть лишь два возможных критерия, чтобы выделить из всего этого разнообразия те поступки, которые являются «идеальными», отделив их от заслуживающих негативной оценки. Первый критерий – собственные этические предпочтения – противоречит самой сути феноменологического подхода и губителен для нашего исследования. Тогда остается второй критерий – соответствие этическим принципам, провозглашенным в первой декаде. Очевидно, что подобный подход ничего не сможет добавить к идеальному образу, полученному при анализе первой декады.

Вторым автором, также писавшим в эпоху Августа, является Публий Вергилий Марон. Вергилий родился 15 октября 70 г. в деревне недалеко от Мантуи и умер 21 сентября 19 г. до н.э.⁹⁹. В 30-е гг. Вергилий вошел в кружок Мецената и стал, таким образом, союзником нового политического режима – принципата¹⁰⁰.

«Энеида» Вергилия является выдающимся памятником поэтического эпоса эпохи Августа. Но и Ливий тоже – эпический автор, причем именно первая декада его «Истории Рима» имеет черты прозаического эпоса и отмечаемое многими учеными сходство с «Энеидой»¹⁰¹. Оба эпических произведения были написаны по прямому заказу Августа¹⁰².

99 Гаспаров М. Вергилий и Гораций // Буколики. Георгики. Энеида / Публий Вергилий Марон. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии / Квинт Гораций Флакк. – М., 2005. С. 5-7.

100 Там же. С. 15-16.

101 Кузнецова Т. И., Миллер Т. А. Античная эпическая историография... С. 115; McDonald A. H. The Style of Livy // JRS. 1957. Vol. 47. P. 166.

102 Шифман И. Ш. Цезарь Август. – Л., 1990. С. 151, 160.

Идеал Ливия прежде всего *гражданский*, а Эней у Вергилия действует *вне* гражданской общины. И тем не менее, как будет видно ниже, идеальные черты, которые придает своим героям Тит Ливий, в значительной мере совпадают с чертами Энея.

Ко времени Августа стоицизм уже давно проник в римскую культуру и в известной степени слился с ней¹⁰³. В I в. н. э. возникает особое культурное явление, отличное от раннего и среднего стоицизма: Поздняя или Римская Стоя. Из многих ее представителей до нашего времени дошли сочинения троих: Луция Аннея Сенеки, Эпиктета и императора Марка Аврелия.

Сенека родился в испанской Кордубе на рубеже эр¹⁰⁴, в самом раннем возрасте переехал в Рим¹⁰⁵, затем в середине 20-х гг. уехал по состоянию здоровья в Египет, префектом которого был его родственник, а в 31 г. вернулся в Италию¹⁰⁶. Здесь началась его политическая карьера, которая едва не стоила ему жизни во время правления Калигулы и прервалась ссылкой на Корсику в самом начале правления Клавдия¹⁰⁷. В 49 году новая жена Клавдия Агриппина вернула его из ссылки и назначила воспитателем своего сына Нерона¹⁰⁸. Однако, после смерти префекта претория Бурра, который действовал заодно с Сенекой, философ потерял свое влияние на бывшего ученика и отошел от дел¹⁰⁹. После раскрытия заговора Пизона в 65 г. Сенека получил смертный приговор и покончил с собой¹¹⁰.

Сенека был наиболее плодовитым из позднестоических писателей – от него остались трагедии, философские трактаты, три «Утешения» и

103 Сапов В. В. О стоиках и стоицизме // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. С. 9-10.

104 Préchac F. La date de naissance de Seneque // REL 12. 1934. P. 360-375; Грималь П. Сенека, или совесть империи / Пер. с фр. Е. В. Головиной. – М., 2003. С. 63.

105 Грималь П. Указ. соч. С. 63.

106 Там же. С. 68.

107 Там же. С. 79.

108 Tac. Ann. (XII. 8).

109 Ibid. (XIV. 52-56).

110 Ibid. (XV. 60-64).

«Нравственные письма к Луцилию», однако во всех своих произведениях Сенека предстает перед нами прежде всего как моралист¹¹¹.

О морали как цели философии Сенека пишет напрямую: «Моими просьбами я побуждаю тебя, Луцилий, проникнуться философией до глубины души, видеть доказательство своих успехов не в речах и писаниях, а в стойкости духа и убыли желаний. Слова подтверждай делами! <...> Философия же учит делать, а не говорить. Она требует от каждого жить по ее законам, чтобы жизнь не расходилась со словами»¹¹².

Представления о позднестоическом идеале содержатся также в поэме «Фарсалия», написанной племянником и воспитанником Сенеки Марком Аннеем Луканом. Не будучи сам оригинальным философом, Лукан получил стоическое воспитание и всю свою недолгую жизнь оставался приверженцем стоицизма, находился под идейным влиянием своего дяди. Лукан стал товарищем Пизона – руководителя заговора вдохновленной идеями Стои аристократической молодежи против Нерона – и был казнен вместе с другими заговорщиками¹¹³.

Эпиктет был рожден рабыней во Фригии около 50 или 55 г. н.э. и умер около 138 г. Он попал в Рим как раб Эпафродита, вольноотпущенника, советника по прошениям и близкого сподвижника Нерона¹¹⁴, еще будучи

111 Бородай Т. Ю. Луций Анней Сенека и его философская проза // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. – СПб., 2001. С. 5; Рист Дж. М. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. – СПб., 2001. С. 369; Грималь П. Указ. соч. С. 35-36, 89-96, 108-110; Ошерова С. А. Сенека-драматург // Луций Анней Сенека. Трагедии / Пер. с лат. С. А. Ошерова. – М., 1983. С. 364.

112 Seneca. Ad Lucilium epistulae morales (XX. 1-2). Далее – Sen. Ep. По изд.: [L. Annaeus] Seneca. Ad Lucilium epistulae morales / With an Engl. transl. by Richard M. Gummere. – L.; N.Y., 1917-1925. – 3 vol. (The Loeb classical library). Здесь и далее пер. С. А. Ошерова по изд.: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986.

113 С. Suetonius Tranquillus. Vita Lucani (3). По изд.: С. Suetonius Tranquillus. De poetis / restituzione e commento di Augusto Rostagni. – N.Y., 1979; Tac. Ann. (XV. 49); Петровский Ф. А. Марк Анней Лукан и его поэма о гражданской войне // Марк Анней Лукан. Фарсалия или поэма о гражданской войне / Пер. с лат. Л. Е. Остроумова. – М., 1993. С. 252-253; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 304.

114 Светоний, описывая самоубийство Нерона, говорит, что император «с помощью своего советника по прошениям, Эпафродита, вонзил себе в горло меч» (Suetonius. Vita Neronis (49. 3) Пер. М. Л. Гаспарова по изд.: Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей.

рабом, стал учеником философа-стоика Музония Руфа, затем при неизвестных обстоятельствах получил свободу, при Домициане был изгнан из Рима, открыл философскую школу в Никополе (Эпир), а в конце жизни вернулся в столицу, где стал популярен¹¹⁵.

Эпиктет, как и Сенека, был учителем морали. Хотя сам он – подобно Сократу – не издал ни одной книги, его ученик – известный историк, автор «Похода Александра», Флавий Арриан – издал записанные за ним «Беседы Эпиктета». В них Эпиктет не раз говорит, что цель философии – не знание, а правильная жизнь¹¹⁶. Поворот стоической философии к внутреннему духовному миру человека – пожалуй, наиболее характерная черта Стои эпохи Империи¹¹⁷.

Марк Аврелий – философ на троне – единственный из трех поздних стоиков, точные даты рождения и смерти которого известны науке. Он родился 26 апреля 121 года¹¹⁸ и умер 17 марта 180 г. в Виндобоне (современная Вена)¹¹⁹. Книга Марка Аврелия «Размышления», называемая также «К самому себе», представляет собой духовный дневник, изданный лишь после смерти автора. Таким образом, и эта книга посвящена моральным вопросам – она представляет собой нравственные увещевания, обращенные императором-стоиком к себе же.

Властелины Рима. – М., 2000. С. 12-281). Понятно, что помощь в самоубийстве – дело близкого и доверенного человека.

115 Маринович Л., Кошеленко Г. Эпиктет // Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. М., 1997. С. 25-26; Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II веков. – М., 2002. С. 290.

116 Epicteti Dissertationes. (III. 21. 4-8). Далее – Epict. Diss. По изд.: Epicteti Dissertationes ab Arriani digestae. – Stutgardiae, 1965.

117 Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II веков... С. 292; Сапов В. В. О стоиках и стоицизме... С. 7.

118 Scriptores Historiae Augustae. Marc. (I. 5). По изд.: The Scriptores historiae Augustae / With an English translation by David Magie. – L.; N.Y., 1922-1932. См. также Никитинский О. Д., Любжин А. И. Примечания // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. Властелины Рима. – М., 2000. С. 862. Прим. 2.

119 Никитинский О. Д., Любжин А. И. Указ. соч. С. 863. Прим. 45.

§2. Историография.

В историографии XIX в. не могла быть поставлена проблема конституируемых в имплицитной форме ценностей, так как подобный метод прочтения источников не входит в методологический арсенал позитивизма. В это время церковно-исторические исследования проводились по таким темам, как, например, история догматической борьбы в эпоху Вселенских Соборов¹²⁰, жизнь и богословские взгляды отдельных Отцов Церкви¹²¹, разрешение вопроса о подлинности тех или иных спорных сочинений¹²², отношение отдельных христианских авторов к язычеству и использование ими языческой литературы¹²³, а также создавалось очень много общих, обзорных работ¹²⁴. В трудах историков и богословов, относящихся к позитивистской школе, было поставлено и разрешено множество значимых для дальнейшей историографии раннего христианства вопросов, но их научный инструментарий не позволял им анализировать то, что не содержится в источниках в явной форме. Особо

120 См. например: Тьерри А. Ересиархи V века: Несторий и Евтихий / Пер. с фр. Д. Поспехова. Минск, 2006 (оригинал был издан в 1878 г.); Hefele K. J. von. Conciliengeschichte, nach den Quellen bearbeitet. Freiburg, 1855-90. 9 B.; Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2007 (защищена как докторская диссертация по богословию в 1879 г.).

121 См. например: Zahn Th. Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873; Dittrich F. Dionysius der Grosse von Alexandrien. Freiburg im Breisgau, 1867; Hipler F. Dionysius der Areopagite. Regensburg, 1861; Молчанов А. В. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888.

122 См. например: Parker J. Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? London, 1897; Скворцов К. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.

123 См. например: Behr E. Der Octavius Minucius Felix in seinem Verhältniss Ciceron's de natura deorum. Gera, 1870; Burger F. X. Minucius Felix und Seneca. München, 1904; Sixt G. Des Prudentius' Abhängigkeit von Seneca und Lucan // Philologus. 1892. B. 51. S. 501-506; Breidt H. De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore. Heidelbergae, 1887.

124 См. например: Aubé B. Histoire des persecutions de l'Eglise jusqu'a la fin des Antonins. P., 1875; Neumann K. J. Die Römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. Leipzig, 1890; Neale J. M. A history of the holy eastern Church. L., 1873. 5 vol.; Duchesne L. Histoire ancienne de l'Eglise. P., 1907-1910. 3 vol.; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: в 4 т. СПб.; Пг., 1907-1918 (См. переиздание: М., 1994); Поснов М. Э. История христианской Церкви. – София, 1937. (См. переиздание: М., 2005).

значимыми для настоящего исследования являются работы, посвященные гонениям на христиан, в которых зачастую попутно ставились и решались частные вопросы, связанные с утверждаемыми в мартирологической литературе ценностями¹²⁵.

Исследования историков-позитивистов охватывали широкий круг частных вопросов, поэтому вряд ли возможно указать объединяющую их концепцию. Тем не менее, выделение их в отдельную группу оправдано, т.к. все они написаны с использованием одного и того же метода. Этот метод сводится фактически к пересказу раннехристианской традиции и выяснению степени достоверности конкретных источников, когда они противоречат друг другу.

В то же самое время, т.е. в XIX – начале XX в., существовала другая научная школа: либеральная теология, имевшая наибольшую популярность в Германии. Для этого направления характерно отрицание церковной традиции как серии позднейших напластований и искажений первоначального учения Иисуса. Такой богословский подход естественным образом приводил к гиперкритицизму в отношении исторических источников при исследовании раннего христианства. Обвиняя апостолов, в особенности Павла, в искажении евангельских повествований, представители этого направления стремились найти «исторического Иисуса», отбросив все чудесное и сверхъестественное, «однако, поскольку исходные предположения этих исследований были во многом произвольными, их результаты оказались существенно различными у разных авторов»¹²⁶.

Хотя чрезмерный гиперкритицизм преодолен в современной науке, он помог дальнейшему развитию методологии, что позволило, не отвергая

125 Особо хочу отметить монографию: Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 2006 (Первое издание: М., 1885).

126 Горелов А. Либеральная теология // Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. С. 1640–1641. К этому направлению относятся: Harnack A. von. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1900 (Рус. пер.: Гарнак А. Сущность христианства. М., 2001.), некоторые другие работы Гарнака, а также работы Э. Ренана (Renan J. E. *L'Histoire de origines du christianisme*. P., 1863-1881. 7 t.).

целиком сохранившуюся письменную традицию, поставить ряд новых вопросов. Но еще большее влияние на обновление методологического арсенала церковно-исторической науки и, соответственно, спектр изучаемых ею проблем оказал случившийся одновременно с отвержением либеральной теологии общий для всей сферы гуманитарного знания переворот, связанный со школой «Анналов».

У истоков современного научного изучения христианской святости стоит имя Ипполита Делеэ (1859-1941). К его работам восходят целых два направления в современной науке. Первым из них является изучение посвященных мученикам текстов как литературных произведений. Для этого направления характерны такие задачи как поиск топосов, повторяющихся из одного жития в другое, нахождение дохристианских литературных или фольклорных мотивов, вошедших затем в жития и т.п. Целью основной для данного направления работы И. Делеэ «Страсти мучеников и литературные жанры» было разделить мученичества на несколько жанров и описать законы построения текста в каждом из них. В рамках этого направления во второй половине XX века появились исследования особого «агиографического языка», т.е. характерных для агиографии способов выражения, использования определенных черт и сюжетов как отдельных «лексических единиц» для передачи смысла¹²⁷. Результаты развития этого научного направления от И. Делеэ до начала XXI века суммированы в монографии В. М. Лурье «Введение в критическую агиографию»¹²⁸. Очень важным результатом развития этого направления агиографических исследований стало критическое издание «Актов христианских мучеников», подготовленное Гербертом Мусурильо в 1972 году, для которого он отобрал аутентичные акты, относящиеся к первым трем векам христианской истории, выделив их из множества более поздних актов. Как уже отмечалось в предыдущем

127 Delehaye H. Les legendes hagiographiques. Bruxelles, 1905; Idem. Les Passions des martyrs et les genres litteraires. Bruxelles, 1921; Pratsch T. Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. B.; N.Y., 2005.

128 Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. – СПб., 2009.

параграфе, именно этим изданием мы и будем пользоваться в настоящей работе.

Вторым восходящим к трудам И. Делеэ направлением, гораздо более разработанным последующими учеными, стало изучение особенностей культа мучеников на рубеже античности и средневековья¹²⁹. Исследователи, занимающиеся этой проблемой, ставят и решают такие вопросы, как функция культа святых, отправлявшегося в усыпальницах и других священных местах, причины возникновения и роль почитания мощей, включение святых в сложную систему социальных отношений поздней античности, способы вытеснения людьми этой переходной эпохи страха перед неопределенным будущим, сходства и различия между христианским культом святых и языческим почитанием гениев или даймонов, представления о смерти и судьбе умерших людей.

Отдельно следует упомянуть находящееся на стыке с церковной историей направление богословских исследований, посвященных осмыслению сути христианского мученичества. Из них стоит отметить монографию немецкого католического епископа Пауля-Вернера Шееле «Призванные к свидетельству: теология мученичества», автор которой пытается дать определение самому понятию «мученик», рассматривая различные пограничные случаи¹³⁰; статью швейцарского богослова, будущего кардинала, Ганса-Урса фон Бальтазара «Мученичество и Миссия», посвященную различиям между христианским пониманием мученичества и встречающейся во все века и во всех культурах готовностью героически умереть за те или иные убеждения и ценности¹³¹; и небольшую статью

129 Delehaye H. *Les Origines du culte des martyrs*. Bruxelles, 1912; Idem. *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquite*. Bruxelles, 1927; Brown P. *The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago, 1981 (Рус. пер.: Браун П. *Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве* / Пер. с англ. В. В. Петрова. М., 2004); Roberts M. *Poetry and the Cult of Martyrs: Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor, 1993; Grig L. *Making martyrs in late antiquity*. L., 2004.

130 Scheele P.-W. *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*. Würzburg, 2008.

131 Бальтазар Х.-У. фон. *Мученичество и миссия* // *Новая Европа: международное обозрение культуры и религии*. 2003. № 16. С. 4-14.

митрополита (ныне Патриарха) Кирилла (Гундяева) «Подвиг святого Пантелеимона в контексте восприятия мученичества Древней Церковью»¹³², содержащую некоторые рассуждения о мученичестве как жертве и свидетельстве. Последняя работа затрагивает вопрос о чертах мученического социального идеала в ранней Церкви, но в силу крайне небольшого объема – лишь вскользь.

Наряду с этими направлениями в современной историографии существуют отдельные исследования, посвященные тем или иным частным вопросам, связанным с раннехристианским мученичеством. Не имея возможности перечислить все подобные работы, ограничусь лишь несколькими. Монография Уильяма Вайнриха «Дух и мученичество» анализирует представления различных раннехристианских авторов о значении благодати Святого Духа для мученичества¹³³; Даниэля Боярина «Умирая за Бога: мученичество и формирование христианства и иудаизма» – значение концепции мученичества для возникновения и отделения друг от друга христианской и раввинистическо-иудейской идентичностей; Джойс Солсбери «Кровь мучеников: побочные последствия древнего насилия» – влияние гонений на христиан в Римской империи и сформировавшегося в Церкви мартирологического нарратива на распространенные в Средние Века и в наше время представления о чудесах, снах, самопожертвовании, материнстве, войне и многом другом. Работа немецкой исследовательницы Кристель Буттервек «Стремление к мученичеству в ранней Церкви?» посвящена феномену добровольного мученичества, его распространенности и теоретическому осмыслению раннехристианскими авторами¹³⁴.

132 Митр. Кирилл (Гундяев). Подвиг святого Пантелеимона в контексте восприятия мученичества Древней Церковью // Родное и вселенское. М., 2006. С. 173-178.

133 Weinrich W. C. Spirit and Martyrdom. Washington, 1981.

134 Butterweck Ch. 'Martyriumssucht' in der Alten Kirche? Tübingen, 1995; Boyarin D. Dying for God...; Salisbury J. E. The blood of martyrs: unintended consequences of ancient violence. N.Y.; L., 2004.

Особую значимость для настоящего исследования имеет концепция, высказанная в работах Герда Бушмана¹³⁵. Появление самого жанра «Акт мучеников», как доказывает немецкий ученый, имело целью утвердить правильную модель мученичества «согласно с Евангелием» в полемике против монтанистов, призывавших христиан самим доносить на себя перед властями, стремясь к мученичеству.

Среди других исследований, посвященных историко-критическому анализу отдельных «Акт мучеников» и их концептуальному анализу, следует упомянуть работы Бодуина Дехандшуттера¹³⁶, сборник статей «Мученичество и гонения в позднеантичном христианстве»¹³⁷, посвященный «Мученичеству Перпетуи и Фелицитаты» сборник работ специальной монотематической конференции¹³⁸, а также работы П. Кицлера¹³⁹.

Если в зарубежной историографии в середине XX в. гиперкритический подход к изучению раннего христианства в целом уходит в прошлое¹⁴⁰, то в

135 Buschmann G. *Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte...*; Idem. *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus...*; Idem. *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt...*

136 Dehandschutter B. *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie*; Idem. *Le Martyre de Polycarpe et le Développement de la Conception du Martyre au Deuxième Siècle...* P. 659-668; Idem. *The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism...* P. 430-437. Последние две статьи, а также ряд других работ Б. Дехандшуттера, переизданы в юбилейном сборнике: Dehandschutter B. *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays* / Ed. by J. Leemans. – Leuven, 2007.

137 *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. by J. Leemans. – Leuven, 2010.

138 *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / Ed. by J. N. Bremmer and M. Formisano. – Oxford, 2012.

139 Kitzler P. *Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation* // *Listy filologicke*. 2007. Vol. 130. P. 1-19; Idem. *Viri mirantur facilius quam imitantur: Passio Perpetuae in the Literature of the Ancient Church (Tertullian, acta martyrum, and Augustine)* // *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections* / Ed. by M. P. Futre Pinheiro, J. Perkins, R. Pervo. – Groningen, 2012 P. 189-201; Idem. *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae". Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church.* – Berlin; Boston, 2015.

140 До определенной степени исключениями являются британский историк-марксист Джеффри де Сент-Круа (1910-2000) и современная британско-американская исследовательница Кандида Мосс. Статьи де Сент-Круа, посвященные вопросу гонений на христиан в Римской империи, изданы посмертно в виде сборника: Ste. Croix G. E. M. de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy* / Ed. by M. Whitby and J. Streeter. – Oxford, 2006. Работы Кандиды Мосс: Moss C. *On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity*; Eadem. *The Other Christs: Imitating*

нашей стране государственная политика пропаганды научного атеизма привела к тому, что подобные воззрения были на долгие годы, вплоть до самого краха коммунистической идеологии, объявлены «господствующими в науке» и «научно доказанными»¹⁴¹. Написанная в рамках данного подхода брошюра А. Б. Рановича «Происхождение христианского культа святых»¹⁴², несмотря на близость темы, практически не содержит ничего, что могло бы быть использовано в настоящей работе. В несколько меньшей степени гиперкритицизм был свойственен работам С. И. Ковалева¹⁴³, в которых свидетельства источников подвергались интерпретации в духе марксизма, иногда необоснованно объявлялись поздними интерполяциями, но не отвергались полностью. Примером еще более умеренного подхода в раннесоветской историографии является ранняя статья Е. М. Штаерман «Гонения на христиан в III веке»¹⁴⁴.

По мере ослабления идеологических ограничений стало возможным появление неангажированных работ по истории раннего христианства. Крупнейшими специалистами в этой области в отечественной науке второй половины XX – первых годов XXI века стали И. С. Свенцицкая¹⁴⁵ и

Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. – Oxford; N.Y., 2010; Eadem. The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern // Church History. 2012. Vol. 81. P. 531-551; Eadem. The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom. – San Francisco, 2013; Eadem. Polycarphilia and the Origins of Martyrdom // The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the Common Era / Ed. by Rothschild C., Schröter J. – Tübingen, 2013. P. 401-418.

141 Гиперкритицизм в той или иной мере свойствен, например, таким работам: Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 2004 (Первое издание: М., 1926); Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. М.; Л., 1946; Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954; Ранович А. Б. О раннем христианстве. – М., 1959 [данная книга представляет собой сборник работ автора, впервые опубликованных в период с 1931 по 1947 г.]; Ленцман Я. А. Происхождение христианства. – М., 1958.

142 Ранович А. Б. Происхождение христианского культа святых. – М., 1931.

143 Ковалев С. И. Происхождение и классовая и христианства. – Л., 1951; Он же. Основные вопросы происхождения христианства. – М.; Л., 1964.

144 Штаерман Е. М. Гонения на христиан в III веке // ВДИ. 1940. № 2. С. 96-105.

145 Свенцицкая И. С. Запрещенные евангелия. – М., 1965; Она же. Тайные писания первых христиан. – М., 1980; Она же. От общины к Церкви. – М., 1985; Она же. Первые христиане и Римская империя. – М., 2003. Книга «Запрещенные евангелия» создана в условиях гораздо более жесткой цензуры, чем более поздние работы И. С. Свенцицкой, что можно заметить по ее содержанию.

М. К. Трофимова¹⁴⁶, чьи работы были посвящены исследованию христианских и гностических апокрифов, изучению низовой христианской культуры. Теме гонений посвящены также опубликованные в позднесоветское время статья М. Е. Сергеенко «Гонение Деция»¹⁴⁷ и монография В. А. Федосика «Киприан и античное христианство»¹⁴⁸. Однако в этих работах исследуются причины, характер и последствия гонений, а не утверждаемый в мартирологической традиции социальный идеал.

Более поздние работы В. А. Федосика, написанные вместе с соавторами и относящиеся уже к постсоветской историографии (хотя они и относятся не к российской, а к белорусской историографии, но написаны на русском языке), «Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия»¹⁴⁹ и «Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция)»¹⁵⁰, отличаются друг от друга несколькими главами, но в оставшихся главах совпадают почти дословно. В главе «Характерные черты и особенности ментальности раннехристианских мучеников и исповедников» (3-я глава книги «Мученичество в раннем христианстве» и 2-я глава книги «Рим и христианские мученики») дается лишь беглый обзор утверждаемого в мартирологической традиции социального идеала, не опирающийся на глубокий анализ источников¹⁵¹. Большая часть этих двух работ посвящена социальной функции культа раннехристианских мучеников в более поздние эпохи.

В современной отечественной историографии раннехристианское мученичество стало предметом исследований А. Д. Пантелеева¹⁵²,

146 Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

147 Сергеенко М. Е. Гонение Деция // ВДИ. 1980. № 1. С. 171-176.

148 Федосик В. А. Киприан и античное христианство. – Минск, 1991.

149 Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия. – Минск, 2011.

150 Федосик В. А. [и др.]. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция). – Минск, 2012.

151 Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А. Мученичество в раннем христианстве... С. 61-69; Федосик В. А. [и др.]. Рим и христианские мученики... С. 27-33.

152 Пантелеев А. Д. Христианство в Римской империи во II–III вв. (к проблеме взаимоотношений новых религиозных течений и традиционного общества и государства):

Е. В. Сергеевой¹⁵³, А. В. Каргальцева¹⁵⁴, А. Н. Крюковой¹⁵⁵, А. Б. Софян¹⁵⁶ и некоторых других ученых¹⁵⁷.

Что касается более общих работ по истории раннего христианства, то в современной отечественной науке интерес вызывают темы, связанные с возникновением и развитием раннехристианской исторической мысли¹⁵⁸, публикуются работы по истории раннехристианской литературы¹⁵⁹. Кроме

дис. ... к.и.н. – СПб., 2004; Он же. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана // Мнемон. Вып. 3. СПб., 2004. С. 413–428; Он же. Христиане в правление Марка Аврелия // Мнемон. Вып. 4. СПб., 2005. С. 305–316; Он же. Жертвы глобализма: эдикт Каракаллы и положение христиан в начале III века // Мнемон. Вып. 5. СПб., 2006. С. 95–110; Он же. "Допустим, что темница даже христианам в тягость": мученик в тюрьме // Власть и культура. Сборник конференции памяти основателя Центра исторической психологии В.П. Денисенко (25 ноября 2006 г.). СПб., 2007. С. 87–101; Он же. Мученичество и самоубийство: проблемы восприятия раннего христианства язычниками // Проблемы истории, филологии и культуры. Вып. 17. М.; Магнитогорск, 2007. С. 136–145; Он же. Мученичество Потамиены и Василида // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Выпуск 1. СПб., 2012. С. 100–115; Он же. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XVII. СПб., 2013. С. 668–679.

153 Сергеева Е. В. Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // Вестник РГГУ. 2013. N. 17. С. 37–53.

154 Каргальцев А. В. Жизнь и мученичество Киприана Карфагенского по материалам «Vita Surliani» // Мнемон. Вып. 11. СПб., 2012. С. 351–360; Он же. Гонение Валериана и мученичество Киприана Карфагенского // Вестник СПбГУ. Серия 2: История. 2012. N. 4. С. 124–130; Он же. К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии по материалам «Passio sanctorum Mariani et Iacobi» // Мнемон. Вып. 13. СПб., 2013. С. 375–388.

155 Крюкова А. Н. Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты», «Мученичества Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»: дис. ... к.ф.н. – М., 2013; Она же. Художественные особенности изображения сновидений в «Мученичестве Мариана и Иакова» // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XVII. СПб., 2013. С. 457–468; Она же. Поэтика сновидений в «Мученичестве Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников» // ВДИ. 2014. № 2. С. 117–124.

156 Софян А. Б. Феномен мученичества во взаимоотношениях христианской Церкви и Римской империи (II – н. IV вв.): дис. ... к.и.н. СПб., 2010. 226 с.

157 Например, мученичеству в чуть более позднюю эпоху посвящена статья исследователя церковной истории королевства вандалов в Африке конца V в. И. А. Копылова: Смерть и мученичество глазами африканских христиан в эпоху вандалских гонений // Работа памяти. Сб. ст. студентов и выпускников РГГУ. – М., 2008. С. 75–88.

158 Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография; Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма; Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. – СПб., 2000; Он же. Рождение латинской христианской историографии...

159 Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V вв.; Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.). – Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 2003; Он же. Святые Отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.). – Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 2005; Столяров А. А. Патрология и патристика. –

того, появляются труды, посвященные отдельным раннехристианским авторам. Часто это вступительные статьи к изданиям русских переводов источников¹⁶⁰, хотя не всегда¹⁶¹. Также в современной российской историографии представлены труды, посвященные истории развития богословской мысли¹⁶² и различным социально-культурным аспектам раннехристианской истории¹⁶³.

Ни в отечественной, ни в зарубежной историографии автору не удалось найти специального исследования, раскрывающего содержащийся в складывавшейся во II-IV веках христианской мартирологической традиции

М., 2004; Фокин А. Р. Лагинская патрология. – М., 2005.

160 Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан. О душе / Пер. с лат. А. Ю. Братухина. – СПб., 2004. С. 5–29; Он же. Тит Флавий Климент – примиритель противоположностей // Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с древнегреч. А. Ю. Братухина. – СПб., 2006. С. 5–46; Афонасин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. / Пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина. – СПб., 2003. Т. 1. С. 6–76; Тюленев В. М. Павел Орозий и его «История против язычников» // Павел Орозий. История против язычников / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2004. С. 5–80; Он же. Малые сочинения Лактанция // Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы божественных установлений / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2007. С. 5–36; Он же. Лактанций и его «Божественные установления» // Лактанций. Божественные установления / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2007. С. 5–32.

161 Сидоров А. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы. Статьи / Под ред. М. Журиной. Нижний Новгород, 2001. С. 290–332; Миллер Т. «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // Там же. С. 254–272; Копылов И. А. Реконструкция биографии автора «Истории вандалских гонений» // Вопросы истории. 2008. № 4. С. 159–163.

162 Саврей В. Я. Александрийская школа в истории христианской мысли. М., 2012; Он же. Антиохийская школа в истории христианской мысли. М., 2012; Он же. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М., 2012; Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

163 Свенцицкая И. С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире. – М., 1995. С. 156–167; Сергеева Е. В. Дискуссия об основах семьи и брака в трактатах Тертуллиана // Вестник Новгородского государственного университета. 2009. N. 51. С. 34–37; Она же. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Вып. 6. СПб., 2007. С. 421–432; Амосова (Сергеева) Е. В. Гонение на христиан и кризис античного мирозерцания: дис. ... к.и.н. Новгород, 1998; Копылов И. А. Особенности вероучения ортодоксальной церкви в Римской Африке периода вандалского господства (по данным «Liber Fidei Catholici» епископа Евгения Карфагенского) // Кентавр. Вып. 2. М., 2005. С. 91–112; Он же. Церковь в системе организации власти и общества в вандалской Африке (V – VI вв.): дис. ... к.и.н. М., 2006; Он же. «Римский миф» и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандалской Африки // Диалог со временем. Вып. 21. М., 2007. С. 292–321; Захаров Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV – начало V в). М., 2012; Он же. Члены сената как арбитры в богословских спорах IV века // ВДИ. 2014. № 3. С. 105–110; Он же. Церковные соборы 381–382 годов и проблема поляризации западной и восточной частей позднеантичного мира // ВДИ. 2015. № 2. С. 151–169.

образ мученика¹⁶⁴, что является целью настоящего диссертационного исследования.

¹⁶⁴ Единственными исключениями являются две небольшие работы, посвященные складыванию образа одного конкретного мученика. Статья М. Р. Ненароковой посвящена образу св. Феликса Ноланского в произведениях двух авторов, один из которых к тому же жил уже в VII веке – Павлина Ноланского и Беды Достопочтенного: Ненарокова М. Р. Святой Феликс Ноланский – герой поздней античности и раннего средневековья // Диалог со временем. Вып. 8. М., 2002. С. 425-430. Доклад Хиу Ки Чан, прочитанный на конференции «Misinterpretation and Misunderstanding of Late Antiquity and the Middle Ages» в Университете Голуэя 1-3 декабря 2017 года, посвящен развитию образа святой Агнии в сочинениях Дамаса, Амвросия Медиоланского и Пруденция: Chan H. K. Reading Agnes: The Changing Images of St. Agnes of Rome. [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://www.scribd.com/document/431946621/Reading-Agnes-in-Early-Christianity-The#> (дата обращения: 28.05.2023).

Глава 2.

Представления об идеальном поведении в языческой литературе

Мартирологическая литературная традиция впервые возникла в середине II века в греческой провинции Азия. В это время весь греко-язычный восток Римской империи, а особенно – старые греческие города Балканской Греции и Малой Азии, переживали культурный подъем, вошедший в историю как вторая софистика. В этих условиях христианство не могло оставаться в культурной изоляции – влияние второй софистики на формирующуюся христианскую культуру было неизбежным¹⁶⁵. Уже через несколько десятилетий, в самом конце II века, мартирологическая традиция попала в латиноязычную провинцию Африка, для которой характерна высокая степень романизации и, в частности, широкая распространенность римских школ. Поэтому этические представления, характерные для греко-римского античного общества второй половины II века, составляют культурный контекст, необходимый для изучения становления мартирологической традиции. Поскольку рассмотреть все представляющие интерес с данной точки зрения античные источники в рамках настоящей работы невозможно, мы ограничимся посвященными Сократу философскими текстами Платона и Ксенофонта, «Энеидой» Вергилия, первой декадой «Истории Рима» Тита Ливия и этическими произведениями авторов поздней Стои – Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, которые дополняет поэма «Фарсалия», написанная Марком Аннеем Луканом, родным племянником Сенеки.

¹⁶⁵ О влиянии культуры Второй софистики на богословскую мысль и церковную деятельность жившего на полвека раньше св. Игнатия Антиохийского см.: Brent A. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. М., 2012. С. 65-85.

§1. Отношение к жизни, смерти и самопожертвованию в античной культуре.

Несмотря на поворот к личной этике, свойственная древнегреческой культуре эпохи полисов гражданственность все же видна в философии Сократа. Ю. А. Минеева считает его последним философом, мыслившим в рамках традиционных гражданских представлений, а Платона – первым философом, поставившим себя выше полиса с его культурой и этикой¹⁶⁶. Смысл жизни Сократа, как и подобает античному греку, – это служение родному городу. Сократ участвовал в Пелопонесской войне, в частности, в битвах при Потидее, Делии и Амфиполе, где проявил мужество, выносливость, присутствие духа. При Потидее он спас от плена находившегося рядом с ним Алкивиада, а под Делием, как рассказывает Платон, «если бы другие держались так, как он, наш город бы тогда устоял и не пал столь бесславно»¹⁶⁷.

Как и на войне, в мирной жизни бывают ситуации, когда требуется мужественно презреть смертельную опасность. В своей «Апологии Сократа» Платон вкладывает в уста главному герою объяснение того, что он не стал, защищаясь на суде, выпрашивать у судей пощады. Как на войне не всякий способ избежать смерти подходит, говорит Сократ, так и на суде. Избежать нравственной порчи труднее, но важнее, чем избежать смерти¹⁶⁸. Человеку следует заботиться о том, чтобы поступать справедливо и правильно, не принимая в расчет смерть¹⁶⁹.

Мужество, стойкость и выносливость, проявляемые в бою ради отечества, участие в его гражданских делах, – все эти качества, конечно, актуальны не только для сократической традиции, но и для Вергилиева Энея,

166 Минеева Ю. А. Сократ как последний философ-гражданин // Полис. № 5. 1998. С. 153-160.

167 Plato. Apology (28e, 32b). Далее – Plato. Apol. По изд.: Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. – L.; N.Y., 1913.; Idem. Laches (181b). По изд.: Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus. – Cambridge; L., 1952. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн по изд.: Платон. Лахет // Собр. соч.: в 4 т. М., 1990-1994. Т. 1 С. 268-294.

168 Plato. Apol. (38e-39b).

169 Ibid (28b-c).

и для героев Тита Ливия. Военская доблесть – одна из основных черт, бросающаяся в глаза при чтении «Истории». Она заключается в том, что идеальные римляне, как их изображает Ливий, и поодиночке, и в строю не боятся сразиться с врагом. Иногда своей храбростью они успокаивают панику товарищей, как, например, Ромул или Гораций Коклес¹⁷⁰. Первая декада содержит и другие случаи, когда храбрый воин, а чаще полководец, успокаивал бегущих римлян. В тяжелой ситуации ободряет упавших духом товарищей и Эней, хотя и сам тревожится о будущем:

Всех вином оделив, он скорбящих сердца ободряет:

<...>

Так он молвит друзьям и, томимый тяжкой тревогой,
Боль подавляет в душе и глядит с надеждой притворной
(...dictis maerentia pectora mulcet

<...>

Talia voce refert, curisque ingentibus aeger

Spem voltu simulat, premit altum corde dolorem)¹⁷¹.

Личная храбрость полководца восхваляется Ливием. Он описывает, как консул возглавляет атаку на врага, сражаясь в первом ряду своего войска¹⁷². Храбрость римлянина способна утратить более многочисленного неприятеля. Горация Коклеса боится наступающий отряд этрусков¹⁷³, а в шестой книге целый народ боится одного слуха о прославленном римском вожде. Даже зная, что римляне понесли огромные потери в войне с галлами, вольски боятся одного только имени Камилла¹⁷⁴.

170 Titus Livius (I. 12. 4, 7, 9; II. 10. 3-4). Далее – Liv. По изд.: Titus Livius. Ab urbe condita libri I – X. Heidelberg, 1967.

171 Vergilius. Aeneid (I. 197, 209). Далее – Verg. Aen. По изд.: Vergilius. Aeneid // [P.] Vergilii Maronis Opera. – Oxford, 1969. Здесь и далее пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского по изд.: [Публий] Вергилий [Марон]. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского // Буколики. Георгики. Энеида / Публий Вергилий Марон. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии / Квинт Гораций Флакк. – М., 2005. С. 155-419.

172 Liv. (VII. 33. 10-11).

173 Ibid. (II. 10. 5, 8-9).

174 Ibid. (VI. 2. 9).

В то же время Ливий порицает безрассудную отвагу, показывая, что пренебрежение военным искусством ведет к беде. Когда римскому войску не доставало сил, Камилл стремился отсрочить сражение. По настоянию второго трибуна войско ввязалось в битву, едва не было разгромлено, но, только благодаря Камиллу, все-таки одержало верх¹⁷⁵. Это далеко не единственный пример подобного рода в «Истории» Тита Ливия.

Прославляет воинскую доблесть и Вергилий. Иногда храбрость Энея показывается в его делах¹⁷⁶, а иногда дается методом косвенной характеристики¹⁷⁷. В «Энеиде» есть еще много мест, где прославляется храбрость Энея – одна из основных его черт.

Мужество, проявляемое Сократом на войне, имеет своей целью служение отечеству. Но в мирной жизни, на суде, свою готовность умереть Сократ объясняет так: «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас»¹⁷⁸.

В похожей ситуации оказывается и Эней, первый природный импульс которого во время гибели Трои – защитить родной город и, если потребуется, умереть за него – далеко не сразу, как справедливо замечает К. Дж. Макки, но все же поддается подчинением воле богов, избравших его для высокой цели – основания Рима¹⁷⁹.

В отличие от Сократа и Энея, для героев Тита Ливия благо отечества является конечной, самой высокой, целью, ради которой проявляется воинская доблесть¹⁸⁰. Но любовь героев Ливия к Риму проявляется не только в том, что они сражаются за него. Они жертвуют ради Рима многим.

Муций Сцевола жертвует ради отечества правой рукой¹⁸¹. При этом Ливий называет два мотива, побудивших юношу проникнуть в лагерь

175 Ibid. (VI. 23-24).

176 Verg. Aen. (II. 347-354).

177 Ibid (XI. 285-291).

178 Plato. Apol. (29d) Здесь и далее пер. М. С. Соловьева по изд.: Платон. Апология Сократа // Собр. соч.: в 4 т. М., 1990-1994. Т. 1. С. 70-96.

179 Mackie C. J. The Characterisation of Aeneas. – Edinburgh, 1988. P. 48.

180 Liv. (I. 25. 1, 3).

181 Ibid. (II. 12).

осадившего Рим царя Порсенны и попытаться убить его: Сцевола «чаёт великой славы»¹⁸² и желает смыть отважным поступком обиду, нанесенную римскому народу¹⁸³. Эти два мотива не противоречат один другому: заботясь о своем отечестве, Муций Сцевола обретает славу.

Марк Курций жертвует ради Рима своей жизнью. Однажды посреди форума образовалась огромная трещина, и было объявлено, что в жертву богам надо принести то, в чем главная сила римского народа, чтобы римское государство стояло вечно. Марк Курций, заявив, что сила римлян в оружии и доблести, в полном воинском снаряжении бросился в провал¹⁸⁴. Мы видим, что жертвовать жизнью за отечество возможно не только на войне, но и для умилоствления богов.

Подобную жертву приносит также Публий Деций Мус. Перед битвой обоим консулам было одно и то же видение: им было объявлено, что полководец одной стороны и войско другой должны быть отданы богам преисподней¹⁸⁵. На следующий день консул Публий Деций Мус сообщил товарищу, что обрек себя в жертву и бросился в гущу врагов. Консул погиб, но неприятель обратился в бегство¹⁸⁶. Впоследствии сын Публия Деция повторил его подвиг, не видя другого способа остановить бегущих воинов¹⁸⁷.

Более счастливой была судьба военного трибуна Публия Деция, который, когда консульское войско оказалось в горах под ударом засевшего наверху неприятеля, попросил у консула небольшой отряд, во главе которого занял вершину и обеспечил отход всей армии¹⁸⁸. Хотя воины из этого отряда шли ради товарищей почти на верную гибель, все же им удалось впоследствии и самим пробиться через ряды врагов и спастись¹⁸⁹.

182 Ibid. (II. 12. 13)

183 Ibid. (II. 12. 2-3).

184 Ibid. (VII. 6. 1-3, 5).

185 Ibid. (VIII. 6. 9-10).

186 Ibid. (VIII. 9. 9, 12).

187 Ibid. (X. 28. 12-18).

188 Ibid. (VII. 34. 4-6).

189 Ibid. (VII. 36. 7).

Но преданность отечеству иногда требует и жертв иного рода, которые вряд ли бы одобрили Сократ или философы-стоики. Когда вся римская армия попала в засаду в Кавдинском ущелье, и самниты потребовали, чтобы римляне сдались и прошли под ярмом, Луций Лентул, «первый из легатов по доблести и заслугам»¹⁹⁰, произнес речь и призвал римлян сдаться, «если они не хотят сложить головы за себя же самих», поскольку, погибнув в полном составе, армия не спасет Город, а погубит его. «В том ведь и состоит преданность отечеству, чтобы спасти его, хотя бы ценой унижения, точно так, как спасли бы его, если нужно, своею смертью [в обоих случаях курсив мой – Е. Р.]»¹⁹¹. Итак, самопожертвование имеет смысл только тогда, когда оно приносит пользу Римскому государству. В противном случае это лишь видимость жертвы, приносимая себе самим. И поэтому жертва должна принимать такую форму, какой требует благо Рима – даже форму унижения. Исследуя героизм как культурное явление, П. А. Сапронов делает такое наблюдение: «Добровольность жертвы героя – это счеты с самим собой. Он действительно приносит в жертву самого себя самому себе же. Себя как человека – себе как богу»¹⁹². Для Рима это наблюдение становится неверным, что сам же автор и признает: «Если для героя высшая ценность дана вне его и к тому же несоизмерима с ним по масштабу – это недовершенный или ушедший в сторону героизм. Таковым он был в Риме. <...> Все мировоззрение, все импульсы или продуманные действия римлянина обрамляются, за редчайшими исключениями, римской идеей»¹⁹³. Чуть позже кавдинского поражения поручившийся за мир консул Постумий под тем предлогом, что его и других магистратов на заключение позорного мира не уполномочили сенат и народ римский, предложил римлянам выдать их самнитам, чтобы Рим был свободен от позорного и невыгодного мира.

190 Ibid. (IX. 4. 7).

191 Ibid. (IX. 4. 8-15).

192 Сапронов П. А. Феномен героизма. – СПб., 2005. С. 84.

193 Там же. С. 214-215.

Несмотря на очевидное лукавство такого решения, Тит Ливий подает его как подвиг Постумия, принесшего себя в жертву за Рим¹⁹⁴.

Ради общего блага люди жертвуют и личными обидами: так консул Фабий переступает через личную вражду. Сенат выбрал диктатором лучшего полководца того времени – Папирия Курсора. Для того, чтобы назначение диктатора вступило в силу, его должен был провозгласить консул, но товарищ Фабия был отрезан от Рима и неизвестно, жив ли, а сам Фабий находился с Папирием в личной вражде. Далее Ливий описывает полную драматизма сцену, когда Фабий, выслушав просьбы сенаторов, ни слова не говоря удалился с мукой на лице, чтобы в ночной тиши произвести необходимый ритуал¹⁹⁵. Тит Ливий ничего больше не сообщает о вражде Фабия и Папирия, поэтому мы не знаем ни ее причин, ни того, насколько ожесточенной она была, но мы видим, как личная вражда преодолевается ради общего блага. Демонстративный показ той трудности, с которой это сопряжено для Фабия, позволяет Ливию, не говоря ничего о самой вражде, дать понять читателю, что поступок Фабия был своеобразным подвигом.

Мужество является значимой чертой и для человека добра [viri boni], каким его изображает Сенека. Только теперь, в отличие от сочинений эпохи Августа, внимание обращается не на доблесть на поле боя, а на сопротивление ударам Фортуны, что отчасти представляет собой возвращение к сократической традиции¹⁹⁶. В одном из «Нравственных писем к Луцилию» Сенека приводит в качестве примера мужественных и честных людей как Сократа, так и героев римской истории – Регула, Рутилия, Катона, отца и сына Дециев. При этом Сенека на примере этих людей утверждает, что мужество и честность порой требуют претерпеть различные несчастья и даже жестокую смерть. Свою мысль он заканчивает так: «optimum sit memorabilem mori et in aliquo opere virtutis [блага и достойна памяти смерть ради любого доблестного

194 Liv. (IX. 10. 3).

195 Ibid. (IX. 38. 9-14).

196 Sen. Ep. (XIII. 1, 3).

поступка]»¹⁹⁷. Рассуждая о должном отношении к своему телу, Сенека говорит: «Нет запрета усердно о нем заботиться, но *когда потребует разум, достоинство, верность* [cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides], — надо ввергнуть его в огонь»¹⁹⁸. Мы видим, что по сравнению с Ливием, у Сенеки меняется то, ради чего стоит жертвовать собой. Теперь это больше не служение Риму, а счеты человека с самим собой, его собственное стремление к добродетели. В одной из посвященных Сенеке статей С. А. Ошеров абсолютно справедливо замечает: «Хрестоматийные римские герои – Муций Сцевола, Деции, Регул, Фабриций – прославляются за воздержность, за презрение к боли и смерти, а основное содержание их подвигов – служение Риму – выпадает из поля зрения Сенеки»¹⁹⁹. Даже тогда, когда Сенека говорит о жертве жизнью за родину, речь все равно идет о личном совершенстве: «Если ты готов на это, значит, *другого блага нет* [nullum aliud bonum est]: ведь ради обладания им ты от всего отступился. *Видишь, какова сила честности* [Vide quanta vis honesti sit]»²⁰⁰!

К мужеству и готовности пожертвовать жизнью тесно примыкает презрение к смерти, что тоже роднит Сенеку и Сократа. Однако объяснения, почему смерть следует презирать, Сократ и Сенека приводят разные.

Сократ уповает на заботу о добродетельном человеке со стороны богов и загробное блаженство. «Уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах»²⁰¹, – говорит он. А в другом месте рассуждает таким образом: если бы не было загробного воздаяния, не было бы смысла стремиться к добродетели и избегать порока. Но для

197 Ibid. (LXVII. 6-7, 9).

198 Ibid. (XIV. 2).

199 Ошеров С. А. Сенека: Философ, прозаик, поэт // Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. - Харьков; М., 2000. С. 12

200 Sen. Ep. (LXXVI. 27)

201 Plato. Apol. (41c-41d).

бессмертной души доброе или дурное воспитание становится источником, соответственно, блаженства или бедствий²⁰².

Сенека, в отличие от Сократа не верящий, как и положено стоику, в личное бессмертие, использует простейший аргумент, согласно которому смерть все равно рано или поздно ждет каждого, поэтому нет смысла ее бояться, а значит не нужно бояться и всего того, что ведет к ней²⁰³.

Вслед за презрением к смерти логично идет презрение к телу²⁰⁴ и терпеливое перенесение несчастий. Напрямую обращаясь к образу Сократа, Сенека сравнивает его с прибрежной скалой, которую морские волны не могут ни сдвинуть, ни разрушить, хотя бьют по ней на протяжении столетий²⁰⁵. Уподобив мудреца скале под ударами волн, Сенека развивает свою мысль и называет четыре важных качества: постоянство, самообладание, независимость от внешних обстоятельств и невозможность для мудреца признать себя побежденным. О постоянстве Сенека говорит также в «Нравственных письмах»²⁰⁶ и трактатах «О природе»²⁰⁷ и «О благодеяниях»²⁰⁸. В последнем трактате он так же говорит о самообладании мудреца²⁰⁹, независимости от внешних обстоятельств²¹⁰ и непобедимости: даже если обстоятельства преодолевают, дух его остается тверд, а потому добродетельного человека можно убить, но не победить²¹¹.

202 Idem. *Phaedo* (107c-d). Здесь и далее по изданию: Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.* – L.; N.Y., 1913.

203 Seneca. *Naturales Quaestiones* (II. 59. 3-4). Далее – *Sen. Nat. Quaest.* По изд.: L. *Annaei Senecae Naturalium quaestionum libri VIII.* – Stutgardiae, 1986.

204 «Великий и разумный человек отделяет душу от тела и обращает помыслы к лучшей, божественной части своего существа, а другой, пласивой и хилой, занимается только в меру необходимости» (Idem. *Ep.* (LXXVIII. 10)).

205 Idem. *De vita beata* (27. 4). По изд.: Seneca. *De vita beata // Lucius Annaeus Seneca. De vita beata, de otio, de tranquillitate animi.* – Darmstadt, 1993.

206 Idem. *Ep.* (XX. 5).

207 Idem. *Nat. Quaest.* (II. 36).

208 Idem. *De beneficiis* (IV. 34). Далее – *Sen. De benef.* По изд.: Seneca. *De beneficiis // Lucius Annaeus Seneca. De clementia, de beneficiis.* – Darmstadt, 1989.

209 Idem. *De benef.* (V. 7).

210 Ibid. (VII. 2).

211 Ibid. (V. 3).

Подобную стойкость под ударами судьбы проявляет и один из двух протагонистов «Фарсалии» поэта Лукана, племянника Сенеки, – Помпей Великий после Фарсальского поражения, как и во времена триумфов, оказывается выше судьбы²¹².

Следующий после Сенеки значимый представитель Римской Стои, Эпиктет, считал условием стойкости под ударами судьбы отсутствие привязанностей. Если человек внутренне свободен, говорил он, то над ним никто не имеет власти. Лишь привязанность к внешним вещам, к которым Эпиктет относит как удовольствия, славу, богатство и т.п., так и саму земную жизнь, делает нас рабами, потому что внешние вещи другой человек может у нас отнять²¹³. Сравнивая эту часть учения Эпиктета с философией Сенеки, Л. Маринович и Г. Кошеленко говорят: «Свобода обретается, по мнению Эпиктета, не путем удовлетворения желаний, а путем отказа от них, что также явно расходится со старым стоицизмом и, особенно, идеями Сенеки»²¹⁴. Такое противопоставление, однако, кажется необоснованным, поскольку и Сенека в нескольких местах призывает к отказу от желаний²¹⁵. Не отходит от учения Сенеки Эпиктет и тогда, когда учит, что испытания приносят нам пользу, упражняя нас в добродетелях²¹⁶.

Те же мысли о стойкости перед ударами судьбы и о мужественном принятии того, что ею отмерено, можно найти и в «Размышлениях» Марка Аврелия²¹⁷. Как и Сенека, Марк призывает презирать смерть, но аргументы, которые он приводит в пользу этого, совсем другие. Аргументом Сенеки в пользу презрения к смерти является, как мы видели выше, ее неизбежность.

212 M. Annaeus Lucanus. *Bellum civile sive Pharsalia* (VII. 685-687). Далее – Luc. По изд.: M. Annaeus Lucanus. *The Civil War / With an Engl. transl. by J. D. Duff.* – Cambridge, 2006. – XVI, 640 p. (The Loeb classical library).

213 Epict. Diss. (III. 24. 71-72).

214 Маринович Л., Кошеленко Г. Эпиктет... С. 34.

215 Sen. Ep. (XVII. 10); Idem. *Thyestes* (443). По изд.: Seneca. *Thyestes // Agamemnon, Thyestes, Hercules Oetaeus, Phoenissae, Octavia.* – L., 1961.

216 Epict. Diss. (III. 20. 9).

217 Marcus Aurelius (III. 16; IV. 49). Далее – M. Aur. По изд.: *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri 12.* – Leipzig, 1987.

Аргументация Марка Аврелия гораздо более пессимистичная: он учит презирать смерть потому, что бессмысленна жизнь: «Все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго»²¹⁸.

Итак, в античной традиции восхваляются мужество, проявляемое на поле боя и в превратностях судьбы, терпеливое перенесение мук и несчастий, презрение к смерти и патриотизм. При этом для Сократа презрение к смерти объясняется его уверенностью в загробном воздаянии по заслугам праведным и порочным людям, для римской героической этики – подчинением своих личных интересов интересам Рима, а для представителей Римской Стои презрение к смерти с течением времени все больше и больше оборачивается презрением к жизни. Что касается патриотизма, то, за исключением Тита Ливия, который представляет служение Риму как высшую ценность для героев своей «Истории», остальные авторы ставят выше служения отечеству стремление к добродетели или исполнение прямо явленной божественной воли

§2. Представления о помощи в достижении добродетели: наставник или боги?

Сократ заседал в афинском совете, участвовал в народных собраниях и в судах присяжных²¹⁹. Но главное служение Сократа Афинам заключается, согласно Платону и Ксенофону, в другом: в обучении сограждан добродетели, причем Сократ утверждает, что на это служение поставлен богом. Ксенофонт приводит слова Сократа, что больше пользы для города приносит тот, кто учит государственной деятельности многих, как Сократ, чем занимается ею один²²⁰. А в «Апологии Сократа» Платон даже вкладывает

218 М. Aug. (II. 14). Здесь и далее пер. А. К. Гаврилова по изд.: Марк Аврелий. Размышления. – Л., 1985.

219 Жебелев С. А. Сократ. Биографический очерк. – 2-е изд. – М., 2009. С. 54-58, 64-65, 70.

220 Xen. Memor. (I. 6. 15).

учителю в уста слова о том, что это его служение составляет величайшее благо афинян и что он не мог бы отказаться от данного богом приказа, даже если бы афиняне приказали ему это под страхом смерти²²¹. Ради того, чтобы продолжать это служение, а вовсе не из боязни смерти Сократ и защищается на суде²²².

Идея о том, что мудрец должен учить своих соотечественников, служа тем самым городу, получает развитие в более позднем диалоге Платона «Протагор». Но если в «Апологии Сократа» говорится о том, что Сократ обучает мудрости всех, а афинян — в особенности, то в «Протагоре» речь идет о том, что критяне и спартанцы являются мудрейшими из эллинов, но обманывают, притворяясь невежественными, и держат эту мудрость в строжайшей тайне, потому что она дает им власть над всей Грецией²²³.

Забота о моральном совершенствовании сограждан как форма гражданского служения совершенно чужда Ливию и Вергилию. И в «Истории», и в «Энеиде» служение Риму (соответственно, актуально существующему или предреченному) подразумевает прежде всего ведение войн, основание и укрепление городов, заключение союзов, создание законов и тому подобное, что для Сократа является менее значимым, чем воспитание добродетелей.

Для Сенеки же все это вовсе не имеет смысла. Он говорит о суетности всего земного, что было бы совершенно невыносимо для Ливия. В предисловии к трактату «О природе» Сенека сравнивает заботу об удержании существующих границ и вообще любые войны с возней муравьев на полянке²²⁴.

Здесь представляется уместным рассмотреть вопрос о пацифизме Сенеки. Р. Ю. Виппер считал, что «Сенека – последовательный пацифист. Под

221 Plato. Apol. (29c-30a).

222 Ibid. (30d-e).

223 Idem. Protagoras (342b-c). По изд.: Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus. – Cambridge; L., 1952.

224 Sen. Nat. Quaest. (I. praef. 9-10).

влиянием страха войны, столкновений, кровопролития, с чувством отвращения к звону мечей, треску триумфов он пишет трактат *de ira*²²⁵. Однако суть трактата «О гневе» в другом: Сенеке отвратительна не война сама по себе, а нерассудительность при ее объявлении и ведении. Приводя в пример Фабия Кунктатора и Сципионов, он говорит, что для победы необходимо руководствоваться разумом, а не гневом. Им же следует руководствоваться и в частной жизни, защищая родных и близких²²⁶. Кажется, что точка зрения Р. Ю. Виппера подтверждается и трактатом «О природе». В нем, помимо приведенных выше, есть и совершенно невозможные, например, для Ливия рассуждения о бессмысленности описания «разбоев Филиппа и Александра», которые Сенека сравнивает с потопом или пожаром²²⁷. Но выше мы видели, как Сенека восхваляет героев ранней римской истории за их мужество, честность, умеренность и другие добродетели. Мы не встретим у него порицания этих людей за то, что они вели войны. Да и вряд ли можно было бы ожидать найти последовательный пацифизм в Римской империи I в., если даже для ранних христиан, как мы увидим ниже, он вовсе не был характерен. Скорее, те места из произведений Сенеки, которые Р. Ю. Виппер объясняет пацифизмом философа, следует объяснить или представлением о суетности тех причин, из-за которых ведутся войны, или требованием сохранять бесстрастный разум в любых обстоятельствах.

В то же время Сенека не отказывается от служения людям, считая его мелочью. Это противоречило бы его учению о том, что мудрец должен приносить пользу. Просто служение мудреца общему благу носит моральный, а не политический характер. В трактате «О досуге» Сенека утверждает, что мудрецу следует воспитывать добродетели в стольких людях, сколько готово его слушать. Если это возможно, ему следует использовать государственные

225 Виппер. Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки // ВДИ. 1948. N. 1. С. 48.

226 Sen. De ira (I. 11-12). Здесь и далее по изд.: Seneca. De ira // Lucius Annaeus Seneca. De providentia, de constantia sapientis, de ira, ad Marciam de consolatione. – Darmstadt, 1995.

227 Sen. Nat. Quaest. (III. Praef. 5). Перевод Т. Ю. Бородай по изд.: [Луций Анней] Сенека. О природе // Философские трактаты. – СПб., 2001.

средства, а если нет – ограничиться кругом друзей, членов семьи или, в самом худшем случае, заняться самосовершенствованием²²⁸. Жизнь самого Сенеки была воплощением этого принципа на практике²²⁹.

Еще более резко говорит о незначительности административной деятельности Эпиктет: «А между тем какое может быть сравнение между их делами и нашими [философов – Е. Р.]? <...> Ведь чем иным заняты они, как не тем, что целыми днями рассчитывают, обсуждают, совещаются о хлебишке, о землишке, о каких-то преуспеваниях такого рода? <...> Может ли быть сравнение между этими делами и теми? А равного ли усердия требуют они? А одинаково ли постыдно пренебрегать этими делами и теми?»²³⁰ Но при этом Эпиктет признавал похвальность политической деятельности как служения людям. «Ни один умный человек не должен отказываться от власти; только испорченный нравственно способен отказаться от обязанности помочь нуждающимся, так же как низко уступать свое место дурным людям: глупо желать лучше быть дурно управляемым, нежели управлять хорошо самому»²³¹. Видимо, это противоречие снимается тем, что Эпиктет считал полезной заботу власти не о «безразличном», а о благе людей, т.е. о добродетели. Во всяком случае, его «товарищи» по стоической школе, которым Фортуна дала возможность принять участие в политической жизни, – Сенека и Марк Аврелий заботились именно о воплощении на практике принципов стоицизма. И все же можно сказать, что Эпиктет не так уверен в оправданности политической деятельности, как Сенека.

Даже война, разорение города, гибель друзей, по мнению Эпиктета, не имеют значения. Все это само по себе не важно, а важно лишь внутреннее падение человека. Для Париса были не важны падение Трои и гибель его

228 Sen. De otio (III. 3-5). По изд.: Seneca. De otio // Lucius Annaeus Seneca. De vita beata, de otio, de tranquillitate animi. – Darmstadt, 1993.

229 См. Грималь П. Сенека, или совесть империи... С. 125-142.

230 Epict. Diss. (I. 10. 9, 11-12). Здесь и далее в пер. Г. А. Тароняна по изд.: Беседы Эпиктета. – М., 1997.

231 Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. С. 265.

братьев, а подлинным несчастьем было то, когда он, презрев порядочность, похитил Елену. Для Ахилла несчастьем была не гибель Патрокла, а подчинение страстям, впадение в гнев из-за Брисеиды²³².

Отношение к гражданской деятельности Марка Аврелия еще более скептическое. То, что последний значимый представитель Римской Стои был императором, делает особенно контрастными эту болезненную сосредоточенность на внутренних переживаниях и равнодушие к внешнему.

В своем дневнике Марк Аврелий осуждает бесцельную суетность²³³. Его отношение к гражданской и общественной деятельности удивительно для императора. Хотя он и говорит, что всякое деяние должно быть частью общественной жизни²³⁴, но в другом месте пишет, что вся земля, а тем более Рим – ничтожны; люди, которые будут оценивать его деятельность, – как современники, так и потомки – порочны и невежественны; сам он смертен, и ему безразлично, как его будут вспоминать после его смерти. Единственное, что имеет значение, происходит в его собственной душе²³⁵. Император призывает сам себя служить общему благу²³⁶, но лишь потому, что этого требует его собственная природа²³⁷. При осуществлении этой заботы об обществе Марку гораздо важнее, как именно он осуществляет свой долг, чем конечный результат его трудов²³⁸.

После смерти Марка Аврелия начался период, вошедший в историю как «кризис III века». И на Марке закончилась стоическая школа.

Хотя представление о долге мудреца учить сограждан добродетели роднит Сократа и римских стоиков, с течением времени значимость гражданской жизни оценивалась все ниже, а перспектива исправления нравов – все пессимистичнее. Мы видим определенную внутреннюю динамику

232 Epict. Diss. (I. 28. 22-25).

233 M. Aur. (II. 7).

234 Ibid. (IX. 23).

235 Ibid. (IV. 3; VIII. 44).

236 Ibid. (VII. 55).

237 Ibid. (VIII. 12).

238 Ibid. (II. 5).

стоической школы: с течением времени пессимизм и презрение к «внешней суете» нарастает, а надежда на торжество добродетели – того единственного, чему стоики придавали значение – падает. Теперь рассмотрим взгляды интересующих нас философов на то, каким же именно способом добродетель должна достигаться.

По словам Ксенофонта, Сократ считал мудрость необходимой для совершения правильных поступков. Более того, Сократ ставит знак равенства между нравственностью и мудростью. Поскольку совершать добродетельные поступки лучше, чем совершать безнравственные, то всякий, кто знает, в чем состоит добродетель, по мнению Сократа, будет ей следовать. И если кто ей не следует, то единственной возможной причиной остается незнание²³⁹.

Платон приводит слова учителя, что исследование добродетели, испытание себя и других, – это то, что поручил Сократу бог²⁴⁰. Отказ от такого образа жизни был бы, во-первых, непослушанием богу, что и само по себе плохо. Но, кроме того, другой образ жизни Сократ считает недостойным человека, поскольку жизнь философа – единственное, что соответствует человеческой природе, и величайшее благо для человека²⁴¹.

В диалоге «Софист» Платон говорит, что очищение души от ложных мнений и от приписывания себе знаний, которыми человек на самом деле не обладает, является самым важным. Такое очищение необходимо для подлинно счастливой жизни²⁴².

Таким образом, знание имеет значение как ключ к постижению добродетели, к исполнению своего долга, а не само по себе. В другом месте Сократ говорит, что ради практической хозяйственной деятельности (исполнение своих повседневных обязанностей для Сократа было одним из требований добродетельной жизни), а не ради праздного любопытства и

239 Xen. Memor. (III. 9. 4-5).

240 Plato. Apol. (28d-29a).

241 Ibid. (37e-38a).

242 Plato. Sophist (230c-e). По изданию: Plato. Sophist // Theaetetus. Sophist / With an Engl. transl. by H. N. Fowler. – L.; N. Y., 1923.

тщеславия следует изучать науки: геометрию, астрономию и счет достаточно изучить в таком объеме, чтобы уметь измерить участок земли, определить в дороге или во время ночной стражи время суток и т.п. Тратить же свою жизнь на постижение того, что нельзя применить на практике, Сократ не советовал. А вот знать, какие пища, питье и занятия полезны для тела, по его мнению, стоит²⁴³. При этом заботиться о здоровье стоит для того, чтобы быть способным воевать за отечество, помогать друзьям и семье²⁴⁴.

Сократ, как мы видели, считал, что человек может поступать неправильно только из-за незнания того, что правильно. Иными словами, он отрицал тот зазор между разумом и волей, который в христианстве называется первородным грехом и который апостол Павел описывал словами: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»²⁴⁵.

Но уже у Сенеки появляется различие между знанием того, что есть добродетель, и научением самой добродетели. Тому, как не дать страстям затуманить разум и удержать нас от того, что мы считаем правильным, почти полностью посвящен его трактат «О гневе». Еще более явно это различие присутствует у Эпиктета, который доходит почти до полного отрицания ценности чтения книг. «Так кто же совершенствуется? Прочитавший уйму сочинений Хрисиппа? <...> Разве ты не знаешь, что вся книга стоит пять денариев? И истолковывающий ее думает, что он стоит больше пяти денариев?»²⁴⁶ Хорошим строителем, рассуждает в другом месте Эпиктет, назовут не того, кто складно говорит о строительстве, а того, кто построил хороший дом. Так же и хорошим философом является тот, кто добродетельно живет²⁴⁷.

Итак, ценность отвлеченного теоретического знания о добродетели неуклонно снижается по мере развития античной философской мысли. Если

243 Xen. Memor. (IV. 7. 2-5, 8-9).

244 Ibid (III. 12. 1-4).

245 Рим. (7:19)

246 Epict. Diss. (I. 4. 6-7, 13-16).

247 Ibid. (III. 21. 4-8)

для Сократа такое знание и добродетель равняются друг другу, то для Сенеки и, в особенности, Эпиктета знание не является ценностью. Марк Аврелий, последний в ряду стоических философов, даже не упоминает о нем. Предметом его забот является следование за добродетелью. И хотя у него нет сомнений в правильности выбранного им направления движения, но осуществление добродетели на практике оказывается крайне тяжелым.

Из всех поздних стоиков только у Марка Аврелия содержится мысль о том, что, раз оступившись, следует возвращаться на путь добродетели²⁴⁸. Возможно, это связано с тем, что «Размышления» представляют собой личный духовный дневник, а не стоическую проповедь, поэтому в них Марк Аврелий говорит больше о своем реальном духовном росте, чем о надлежащем «мудрецу».

По мере того, как оказывается, что знание добродетели не приносит совершенства, а достижение добродетельной жизни на практике оказывается затруднительным для человека, приходит понимание необходимости божественной помощи. Платон приводит слова Сократа, что боги требуют от человека достижения добродетели и заботятся о добродетельных людях²⁴⁹. Речи о том, что само стремление к добродетели требует божьей помощи, при этом не идет.

Раз боги заботятся о добродетельных людях, то и те должны благодарно чтить богов. При этом, по словам Платона, «служение богам со стороны людей нечестивых тщетно, со стороны же благочестивых – очень уместно». Философ рекомендует почитать олимпийских богов, богов – охранителей государства, подземных богов, даймонов и героев, причем именно по тому обычаю, который установлен в его родном городе²⁵⁰. Ниже мы увидим, что Сократ придавал большое значение соблюдению не только религиозных обычаев, но и законов родного города.

248 Marc Aur. (V. 9).

249 Plato. Apol. (41c-41d).

250 Idem. Laws (IV. 717a-b). По изд.: Plato. Laws / With an English translation by R. G. Bury. –L., 1926. – 2 vol.

Ксенофонт, прямо оспаривая обвинения, выдвинутые против Сократа на суде, говорит еще более определенно, чем Платон: «Жертвы он приносил часто как дома, так и на общих государственных алтарях: это все видали; к гаданиям прибегал: это тоже ни для кого не было тайной»²⁵¹. Сократ не только сам соблюдал внешние формы традиционного языческого благочестия, но и принципиально не одобрял тех, кто их не соблюдает, считая, что отказываться от религии родного города глупо и самонадеянно²⁵².

Герои Тита Ливия – в частности, Камилл²⁵³, являющийся одним из наиболее образцовых персонажей «Истории Рима от основания Города», – и Эней²⁵⁴ тоже демонстрируют типично римское благочестие, придавая немало значения не только исполнению воли богов, но и отправлению предписанных ритуалов. Но уже Сенека смотрит на это иначе.

Подражание мудреца богам – важный для творчества Сенеки мотив. В 73-м письме к Луцилию он утверждает, что быть добродетельным – значит быть подобным богу во всем, кроме бессмертия, но уподобление мудреца богу возможно только с божьей помощью. «Боги не привередливы и не завистливы; они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся. Ты удивляешься, что человек идет к богам? Но и бог приходит к людям и даже — чего уж больше? — входит в людей. Нет благомыслия без бога»²⁵⁵.

В 115-м письме Сенека рассуждает о том, что душа мудреца подобна божеству и, если бы она была видима, это признал бы каждый. Такая душа способна, как и боги, помочь другим людям, и ее следует чтить, но не жертвами, а добродетелью²⁵⁶. Такую же форму благочестия Сенека считает правильной и в отношении к богам. Почитание богов состоит в благочестивом настроении духа, а не в пышных жертвах. Зерна от людей добродетельных – более благочестивая жертва, чем обильное орошение кровью алтарей от людей

251 Xen. Memor. (I. 1. 2).

252 Ibid (I. 3. 1).

253 Liv. (V. 21. 2-3).

254 Verg. Aen. (III. 19-21).

255 Sen. Ep. (LXXIII. 12-13, 15-16).

256 Ibid. (CXV. 3-5).

злых²⁵⁷. Однако, в отличие от Платона, Сенека не считает жертвы и молитвы порочных людей совершенно тщетными. Если стать добродетельным можно только с помощью богов, то благосклонно принятые молитвы и жертвы предшествуют добродетели, а не наоборот.

Если для Вергилия исполнение воли богов Энеем – это прежде всего стремление исполнить свое предназначение, основав Рим, то для Сенеки (и его племянника поэта Лукана, в идейном плане зависимого от дяди) воля богов известна заранее и для всех одна – достижение добродетели²⁵⁸.

Признавая необходимость божественной помощи для достижения добродетели, Сенека уходит от сократической традиции. Следующий шаг в ту же сторону делает Эпиктет. Он понимает, что сам, своими силами, без Божьей²⁵⁹ помощи, никто не способен быть добродетельным. Избавиться от порочных мыслей можно, только устремляясь к Богу, любя Его, повинуюсь Ему²⁶⁰. Но мудрец не просто должен равняться на Бога. Он должен, совершенствуясь морально, призвать Бога на помощь, иначе ему не стать добродетельным²⁶¹.

Бог, учит Эпиктет, видит все и всегда находится внутри нас, поэтому мы не должны осквернять Его присутствие и навлекать Его гнев дурными делами и мыслями²⁶². Отсюда вытекает запрет не только делать дурное, но даже думать о дурном: «Чего не следует делать, того не делай даже в мыслях»²⁶³.

257 Idem. De benef. (I. 6).

258 Luc. (IX. 566-582).

259 Сенека, как и предшествующие ему философы-стоики, признавал единый космологический принцип, управляющий миром и всем, что в мире, в совершенной гармонии с которым находятся боги (Рист Дж. М. Сенека и стоическая ортодоксия... С. 376). Хотя эти философские взгляды можно считать близкими к монотеизму, все же ни Сенека, ни более ранние стоики монотеистами не были. В «Рассуждениях Эпиктета», в отличие от предшествующей традиции, когда говорится об отношении человека с божеством, используется единственное число – в одних случаях имя Зевс, а в других – просто слово «Бог». Следуя за источником, мы будем, анализируя взгляды Эпиктета, говорить о Боге в единственном числе. При этом, следуя практике русского языка, мы будем писать слово «Бог» с заглавной буквы.

260 Epict. Diss. (II. 16. 45-46).

261 Ibid. (II. 18. 29).

262 Ibid. (II. 8. 12-14).

263 Эпиктет. Афоризмы... С. 262.

Также и Марк Аврелий говорит о том, что не только действовать, но и думать надо добродетельно, чтобы быть способным в любой момент, не краснея, честно ответить, что у тебя на уме²⁶⁴. Этот запрет почти вплотную приближает позднестоическое учение к христианству с его запретом грешить даже в мыслях²⁶⁵.

Итак, мы увидели, что ценность нравственного воспитания сограждан как служения отечеству признавалась Сократом и, отойдя на задний план в эпоху Августа, снова стала актуальной для римских стоиков. С одной стороны, по мере развития Римской Стои ценность всего, что не имеет отношения к воспитанию добродетели, опускалась все ниже и ниже, но с другой – способность человека достичь добродетели своими силами оценивалась все более и более пессимистично. Для Сократа это был лишь вопрос познания правильных представлений о должном и недолжном. Тот, кто достиг такого познания, обязательно будет добродетельным, и только ему есть смысл молиться и приносить жертвы богам. Людей же порочных боги не слышат. В отличие от Сократа, Сенека признавал, что для достижения добродетели человеку мало одних только знаний – нужна еще и божественная помощь. По мере развития стоической школы важность знаний постепенно сходит на нет, а важность божественной помощи, наоборот, становится все выше и выше. Стоическое учение – а именно оно было наиболее распространенной идеологией римской интеллектуальной и административной элиты – становится все более и более пессимистичным. «Как гордый автаркичный мудрец снисходит до просьбы о помощи – это великая тайна, это крах пластического оптимизма Стои»²⁶⁶. При этом, хотя упование на божественную помощь становится все более и более отчаянным, преданность традиционным языческим формам культа сходит на нет. Ни Сократ, ни писатели эпохи Августа не подвергали устоявшиеся религиозные формы сомнению, но у

264 М. Aug. (III. 4).

265 Мф. 5:21-28.

266 Столяров А. А. Стоя и стоицизм... С. 320.

римских стоиков появляется и становится все более и более значимой идея о том, что подлинное служение богам (а точнее – Богу, потому что все боги сливаются в единый мироуправляющий принцип) состоит в стремлении к добродетели и в просьбе даровать ее.

§3. Социальное измерение этики: отношение к самоубийству, мщению и справедливой войне, обязанности перед отечеством и семьей.

Выше говорилось, что исследование и следование добродетели Сократ считал обязанностью человека перед самим собой, перед собственной природой, а также необходимым средством угождения богам, и что, по мнению Сократа, боги заботятся о добродетельном человеке как до, так и после смерти.

Из того, что человек должен исполнять повеление богов и находится под их присмотром и в этой жизни, и в будущей, следует для Сократа, что самоубийство является недозволенным, поскольку мы принадлежим не себе, а богам, находимся под их стражей и нам не следует самовольно пытаться бежать от них²⁶⁷.

В отличие от Сократа, Сенека в своем презрении к смерти доходит до того, что не только оправдывает самоубийство, но и «соединяет самоубийство и свободу гораздо чаще и определеннее, чем кто-либо из известных нам стоиков»²⁶⁸. В трактате «О гневе» он оставляет нам практически панегирик самоубийству, риторически обращенный к жертве тиранической власти, перечисляя разнообразные «пути к свободе», т.е. орудия самоубийства²⁶⁹

Эпиктет рассуждает иначе. Обращаясь к другу, который решил уморить себя голодом, он обвиняет его, что тот задумал убить ни в чем не виновного человека, дорогого и близкого Эпиктету²⁷⁰. И, хотя он допускает теоретически

267 Plato. Phaedo (62b-c).

268 Рист Дж. М. Сенека и стоическая ортодоксия... С. 378.

269 Seneca. De ira (III. 15).

270 Epict. Diss. (II. 15. 10-12).

возможность самоубийства, но делает при этом важную оговорку. Причиной самоубийства не должно быть малодушие, потому что Богу нужны такие люди и такая их жизнь. Но если Бог «возвестит отступление, как Сократу, то следует повиноваться возвещающему, как военачальнику»²⁷¹. В своем отношении к самоубийству Эпиктет оказывается ближе к Блаженному Августину, чем к Сенеке. Как и Эпиктет, Августин определяет самоубийство как убийство невинного человека. Убийцу Лукреции, рассуждает он, осудили бы, будь это другой человек, так почему же люди с похвалой отзываются «об убийце этой невинной и чистой женщины?»²⁷² Но при этом Августин, хотя сам и осуждает самоубийство, признает, что церковная практика в первые века христианства, подобно Эпиктету, допускала самоубийство в определенных случаях (подробнее этот вопрос будет рассмотрен в четвертой главе). Мы можем согласиться с Л. Маринович и Г. Кошеленко, что Эпиктет во многом был ближе к христианству, чем Сенека²⁷³.

Итак, говоря о самоубийстве, Эпиктет апеллирует к покорности Богу. Отношения человека с Богом вообще составляют гораздо более значимую часть его учения, чем это было для Сенеки²⁷⁴. Эпиктет призывает каждого повиноваться Богу в любой ситуации, занимая то место в жизни, которое Бог ему отвел, как солдат занимает место в строю, отведенное ему полководцем. Причем не только повиноваться, но и прославлять Бога, живя и умирая²⁷⁵.

271 Ibid. (I. 29. 28-29).

272 Augustinus. De civitate Dei (I. 19). Далее – Aug. De civ. Dei. Здесь и далее по изд.: Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei. – Stutgardiae, 1993. Здесь и далее пер. по изд.: Августин Блаженный. О граде Божием. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

273 Маринович Л., Кошеленко Г. Эпиктет... С. 36.

274 Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II веков... С. 310.

275 Epict. Diss. (III. 24. 95-97; III. 26. 29).

Сократ учит презирать смерть, исполняя законы родного города. И Платон, и Ксенофонт приводят один и тот же пример. После победы афинского флота при Аргинусских островах буря помешала победителям подобрать тела погибших. Афиняне обвинили стратегов в нарушении законов о погребении и предложили народному собранию проголосовать за казнь всех шести подсудимых, хотя по закону судить каждого человека нужно было индивидуально. Из всех членов Совета пятисот только Сократ воспротивился беззаконию, за что сам чуть не был посажен в тюрьму и казнен, однако предпочел стать жертвой своих сограждан, чем нарушить закон²⁷⁶. Впоследствии, когда у власти в Афинах находились тридцать тиранов, они поручали совершать незаконные аресты простым гражданам, чтобы как можно больше людей сделать соучастниками своих преступлений. Сократ, когда ему и еще четверем афинянам было поручено арестовать саламинца Леонта, отказался выполнить преступный приказ, и от казни его, судя по всему, спасло только скорое падение тирании²⁷⁷.

Впрочем, когда речь идет не о незаконном приказе тирана или решении народного собрания, а о законе, Сократ считает необходимым беспрекословное его исполнение. Ксенофонт приводит диалог Сократа с Гипшием, в котором Сократ утверждает, что законное и справедливое – это одно и то же. Соблюдать законы, даже при том, что они иногда меняются, надо так же, как защищать отечество на войне, хотя когда-нибудь и будет заключен мир²⁷⁸. Но может ли закон быть сам по себе несправедлив? И если да, то следует ли ему в этом случае повиноваться? На первый взгляд кажется, что, излагая мысль Сократа, Платон утверждает: да, справедливость требует соблюдать законы даже тогда, когда сами они несправедливы, а изменить их легальным образом не удастся. Именно так можно понять отказ Сократа от

276 Plato. Apol. (32b-c); Xen. Memor. (I. 1. 18).

277 Plato. Apol. (32c-d).

278 Xen. Memor. (IV. 4. 12-14).

предложения своего друга Критона бежать из-под стражи, поскольку «и на войне, и на суде, и повсюду следует делать то, что велит Город и Отечество, или же вразумлять их, когда этого требует справедливость, учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством есть нечестие»²⁷⁹.

Но эта точка зрения представляется противоречащей двум уже упоминавшимся выше пассажам из «Апологии Сократа», написанной в тот же период, что и «Критон»: отказу Сократа повиноваться гипотетическому запрету суда заниматься философией и отказу принять участие в аресте Леонта. Причем если второй случай можно объяснить тем, что Сократ не считал тридцать тиранов законными правителями Афин, то в первом Сократ грозит нарушить постановление того самого суда, чьи решения в «Критоне» он как будто бы объявляет обязательными!

Попытки предложить толкование этих двух мест из диалогов Платона и снять кажущееся противоречие между ними предпринимались еще в начале XX века²⁸⁰, но особенно оживленная научная дискуссия по этому вопросу развернулась в американской историографии, когда на рубеже 1960-х и 1970-х годов сторонники и противники «гражданского неповиновения» пытались привлечь Сократа в свои ряды или, напротив, приписать его пагубному влиянию не устраивающие их тенденции в современной культуре. Отметив, что эта дискуссия далека от завершения, приведем ее, по возможности краткий, обзор.

Р. Мартин, Э. Баркер, Д. Фаррелл и Д. Босток приписывают Сократу учение о безусловном и обязательном исполнении любых законов, даже несправедливых, если только не удастся убедить государство изменить их, но при этом не могут удовлетворительно объяснить заявление Сократа на суде о

279 Plato. Crito (51a-c). Здесь и далее по изд.: Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. – L.; N.Y., 1913. Перевод М. С. Соловьева по изд.: Платон. Критон // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 97-111.

280 См., например, Barker E. Greek Political Theory: Plato and His Predecessors. L., 1918.

намерении продолжать философствовать даже под угрозой смертной казни²⁸¹. Противоположную крайнюю позицию озвучивают Гарри Юнг, Д. Кольсон и Р. Бентли²⁸². С их точки зрения, Сократ не считал законы источником морали и не придавал им большего значения, чем мнению большинства, а единственным объектом его лояльности была философия. Проблема этой точки зрения в том, что она противоречит приведенной выше цитате из Ксенофонта и множеству других мест, где Сократ прямо говорит, что законное и справедливое – это одно и то же.

Третью, промежуточную, точку зрения представляют Ф. Вэйд, Р. Аллен и Р. Маклаффлин²⁸³: Сократ считал обязательным терпеть несправедливость ради исполнения закона, но не совершать ее самому. Для того, чтобы совместить с этой концепцией отказ Сократа повиноваться гипотетическому запрету суда заниматься философией, ее необходимо развить²⁸⁴, что и было сделано в работах Р. Дж. Мульгана, К. Джонсона и Н. Ханна, предлагающих убедительный ключ к кажущемуся противоречию: по мысли Сократа, существует иерархия авторитетов, в случае конфликта между которыми повиноваться следует более высокому. Н. Ханна располагает субъектов этой иерархии по убыванию значимости в следующем порядке: бог, государство,

281 Martin R. Socrates on Disobedience to Law // *The Review of Metaphysics*. 1970. Vol. 24. P. 21-38; Barker A. Why did Socrates Refuse to Escape // *Phronesis*. 1977. Vol. 22. P. 13-28; Farrell D. Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty to Obey the Law: The Case for Civil Authority in the *Crito* // *Political Theory*. 1978. Vol. 6. P. 173-189; Bostock D. The Interpretation of Plato's "Crito" // *Phronesis*. 1990. Vol. 35. P. 1-20.

282 Young G. Socrates and Obedience // *Phronesis*. 1974. Vol. 19. P. 1-29; Colson D. «Crito» 51 A-C: To What Does Socrates Owe Obedience? // *Phronesis*. 1989. Vol. 34. P. 27-55; Bentley R. Responding to Crito: Socrates and Political Obligation // *History of Political Thought*. 1996. Vol. 17. P. 1-20.

283 Wade F. In Defence of Socrates // *The Review of Metaphysics*. 1971. Vol. 25. P. 311-325; Allen R. Law and Justice in Plato's *Crito* // *The Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69. P. 557-567; McLaughlin R. Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young // *Phronesis*. 1976. Vol. 21. P. 185-197.

284 Различные попытки сделать это можно найти в статьях: Euben J. Philosophy and Politics in Plato's *Crito* // *Political Theory*. 1978. Vol. 6. P. 149-172; Steadmann G. The Unity of Plato's «Crito» // *The Classical Journal*. 2006. Vol. 101. P. 361-382; Hecht J. Fair Play: Resolving the *Crito-Apology* Problem // *History of Political Thought*. 2011. Vol. 32. P. 543-563. Однако, все эти три статьи объединяет искусственность философских построений, не опирающихся на источники. Поэтому предложенные Дж. Юбеном, Г. Стэдманном и Дж. Хехтом попытки объяснения нельзя признать удачными.

родители, гражданин, женщины, дети, рабы²⁸⁵. Именно эта позиция представляется наиболее близкой сократическим диалогам Платона и Ксенофонта, где Сократ многократно высказывается в пользу повиновения законам как единственно справедливого поведения, но в немногочисленных случаях непослушания обосновывает это необходимостью слушаться бога, по чьему прямому приказанию он и занимается философией (у позднего Платона, по мере усиления в его мысли «тоталитарных», как сказал бы современный читатель, тенденций, мысль об иерархии авторитетов и о месте в ней закона над человеком, но не на самом верху, развивается и принимает следующий вид: подлинно мудрый правитель может править и согласно законам, и вопреки им, но любое его решение надо принимать, так же как надо принимать решение знающего свое дело врача, даже если он причиняет нам боль²⁸⁶).

Герои Ливия тоже готовы терпеть несправедливость ради уважения к закону и решениям законных властей, даже когда ими злоупотребляют не порядочные люди.

Так, диктатор Мамерк Эмилий провел закон, сокращавший срок полномочий цензоров с пяти до полутора лет, после чего сразу же сложил с себя диктаторские полномочия. В отместку цензоры записали его в эрарии²⁸⁷ и обложили большой податью. Патриции были возмущены тяжким и несправедливым наказанием, а плебеи разгневались настолько, что были готовы к насилию против цензоров. Но несмотря на единодушную поддержку

285 Mulgan R. G. Socrates and Authority // *Greece and Rome*. 1972. Vol. 19. P. 208-212; Johnson C. Socrates on Obedience and Justice // *The Western Political Quarterly*. 1990. Vol. 43. P. 719-740; Hanna N. Socrates and Superiority // *The Southern Journal of Philosophy*. 2007. Vol. 45. P. 251-268.

286 Plato. *Politicus* (293c-e). По изд.: Plato. *Politicus* // *Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet*. – Oxonii, 1905. Vol. 1. P. 443-527.

287 «Эрарии – низшая категория римских граждан. Они не голосовали и не избирались на должности, не служили в легионах и облагались не налогами по цензу, но подушной податью, устанавливаемой по произволу цензоров. Цензоры переводили граждан других категорий в эрарии в виде наказания» (Н. Е. Боданская, Г. П. Чистяков. *Комментарии // Тит Ливий*. Указ. соч. Т. 1. С. 656. Прим. 68.).

обоих сословий и несправедливость цензоров, Мамерк унял народ и предотвратил беспорядки²⁸⁸.

Другим примером пренебрежения личными обидами из уважения к магистратуре является декурион Секст Темпаний. Консул Семпроний опрометчиво дал сражение вольскам, не обеспечив подкреплений и плохо разместив конницу. Темпаний со своим отрядом спасли положение, но к вечеру были окружены врагами. Ночью консульское войско бежало, не попытавшись деблокировать своих спасителей, но бежали и вольски, позволив смельчакам достичь Рима. Там народный трибун стал обвинять Семпрония в неумелом руководстве армией, в трусости и в том, что тот бросил отряд Темпаний на произвол врага, восхваляя подвиг Темпаний и наводящими вопросами призывая его тоже обвинить консула. Темпаний отверг представленную ему возможность и вместо этого рассказал о личном мужестве Семпрония во время боя, о сильном войске противника и о нанесенном ему тяжком уроне, в результате чего удостоился похвалы в равной мере за мужество и за скромность²⁸⁹.

Через личную обиду переступает так же и Камилл, изгнанный римлянами после многих его подвигов и поселившийся в Ардее. В отличие от Кориолана, который, будучи изгнанным, повел на Рим вражеское войско, он, напротив, защищает Рим от галлов. Призвав ардеян помочь Риму, он ведет их на галлов, возвращающихся после разграбления Рима через ардейские земли, но сам не переступает границ римского государства, поскольку ему это запрещено²⁹⁰.

Тем временем уцелевшие после разгрома римские легионеры избирают своим предводителем центуриона Цедиция, но тот «заявил, что он никому, ни богу, ни человеку, не позволит положить конец его власти, но что он сам, по собственной воле, памятуя о своем чине, требует назначения настоящего

288 Liv. (IV. 24. 4-9).

289 Ibid. (IV. 37-41).

290 Ibid. (V. 43-44).

полководца». По поручению Цедиция гонец с риском для жизни пробрался через вражеские ряды на осажденный Капитолий, где предложил сенату отменить решение об изгнании Камилла и провозгласить его диктатором, а затем вернулся обратно, сообщив о принятом сенатом решении. Только после этого Камилл, несомненно лучший полководец того времени, вернулся на римские земли и встал во главе армии. «До такой степени властвовала надо всем смиренность, что даже на краю гибели соблюдалось чинопочитание!», — подводит итог Ливий²⁹¹.

Важной для Ливия чертой является также любовь к своей семье. Даже такие известные сюжеты ранней римской истории, как бой между Горациями и Куриациями и последующее убийство уцелевшим Горацием своей сестры или казнь первым консулом Брутом своих сыновей, Ливий пересказывает так, чтобы максимально подчеркнуть родственные чувства героев и удалить из рассказа то, что этому противоречит. Чтобы увидеть, как Ливий видоизменяет рассказ для большего соответствия своим этическим представлениям, сравним изложение этих двух сюжетов у Ливия и у Дионисия Галикарнасского, а также в последующей историографической традиции.

Во-первых, согласно Дионисию, Горации и Куриации были одновременно двоюродными и молочными братьями, сыновьями родных сестер²⁹². Именно убийство родичей и ставит в вину брату Горация: он убил двоюродных братьев, которые были ему как родные, и лишил сестру замужества. При этом она использует такие резкие выражения, как «μάρωτατῆ ἀνθρώπῳ», «δύστηνες», «θηρίον» («сквернейший человек», «несчастный», «дикий зверь»). Ответная речь Горация, хотя и содержит упоминание о спасенном им отечестве, но все же последние его слова, суммирующие обвинение в адрес сестры, посвящены другому: она плачет о женихе, а не о

291 Ibid. (V. 46). Здесь и далее перевод под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе по изд.: [Тит] Ливий. История Рима от основания Города. / Пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе – М., 2002. – 3 т.

292 Dionysios Halicarnassensis. (III. 15. 2). Далее – Dion. Hal. По изд.: Dionysius Halicarnassensis. Antiquitatum Romanarum quae supersunt. – Lipsiae, 1885-1925.

братьях, «μισάδελφε καὶ ἀναξία τῶν προγόνων» (братоненавистница, недостойная предков)²⁹³.

В отличие от Дионисия, Ливий вовсе не упоминает о родстве между Горациями и Куриациями. Весь сюжет оказывается построен вокруг того, что Горация поставила выше жениха, да к тому же врага, чем братьев и отечество. Речь Горации у Ливия вообще отсутствует, а ответ Горация предельно краток: он обвиняет сестру в презрении к братьям, но важнее – презрение к отечеству: «Отправляйся к жениху с твоею не в пору пришедшей любовью! Ты забыла о братьях – о мертвых и о живом, – забыла об отечестве. *Так да погибнет всякая римлянка, что станет оплакивать неприятеля!* [курсив мой – Е. Р.]»²⁹⁴. Гораций-отец, согласно Ливию, объявляет, «что дочь свою он считает убитой по праву: случись по-иному, он сам наказал бы сына отцовской властью»²⁹⁵. Хотя Ливий и говорит, что «черным делом сочли это и отцы, и народ»²⁹⁶, все же он не слишком осуждает Горация и не показывает ненависти между братом и сестрой. Умолчав о родстве между Горациями и Куриациями и объяснив сестроубийство патриотическими мотивами, Ливий тем самым серьезно сгладил ту картину, которую мы видим у Дионисия.

Позднейший римский историк Луций Анней Флор, пересказывая этот сюжет, ничего не говорит о патриотизме, который, если верить Ливию, побудил Горация убить сестру, и ни словом не пытается оправдать убийцу. На протяжении короткого отрывка он дважды характеризует убийство Горации как *parricidium* и один раз как *facinus*²⁹⁷.

Но является ли эта трактовка сознательной позицией Флора или ее следует объяснить краткостью изложения? Во вступительной статье к русскому изданию Флора А. И. Немировский пишет, что Флор умел изложить

293 Ibid. (III. 21. 5-6).

294 «Abi hinc cum immaturo amore ad sponsum», inquit, «oblita fratrum mortuorum vivique, oblita patriae. *Sic eat quaecumque Romana lugebit hostem*». (Liv. (I. 26. 4-5)).

295 Ibid. (I. 26. 9).

296 Ibid. (I. 26. 5).

297 Florus. (I. I. 3. 5-6). По изд.: Lucius Annaeus Florus. *Römische Geschichte*. – Darmstadt, 2005.

в небольшом объеме текста много фактических сведений, следуя своей оригинальной концепции²⁹⁸. Поэтому более вероятным кажется, что Флор просто поправил Ливия, опираясь на Дионисия Галикарнасского или не дошедшие до нас труды других авторов. По словам А. И. Немировского, «зависимость Флора от Ливия в использовании фактического материала значительна, но не абсолютна. Укажем некоторые расхождения. Согласно Флору, царь арвернов Битуит был проведен римлянами в триумфальной процессии (I, 37, 5); по Ливию, сенат осудил предательский захват царя Битуита и возвратил его на родину (Per., 61). Согласно Флору, Эпулен, царь истров, был пленен во время пира, будучи пьяным (I, 26, 3); по Ливию, он бежал и был затем убит во время осады Несатия (XLI, 47, 11)»²⁹⁹. Нетрудно заметить, что оба приведенных А. И. Немировским случая, если принять версию Флора, не делают римлянам чести. И тот факт, что Флор, в основном опиравшийся на Ливия и сам бывший патриотом Рима, именно в подобных случаях расходится со своим источником, дает возможность почти уверенно сказать, что Ливий позволял себе искажать письменную традицию, чтобы представить римлян в более выгодном свете.

Такое пренебрежение данными источников характерно для Ливия. П. Г. Уолш сопоставляет сведения Ливия с сохранившимися данными других источников – в подавляющем большинстве случаев, это Полибий – и приходит к выводу, что Ливий вовсе не был беспристрастным и интеллектуально честным историком, а пытался идеализировать нравы римлян³⁰⁰. Это не позволяет согласиться с мнением М. фон Альбрехта, что Тит Ливий строго придерживался письменной традиции, заботясь об истинности, а не о современных ему тенденциях³⁰¹. Наоборот, мы видим, что он, в полном

298 Немировский А. Луций Анней Флор // Малые римские историки. – М., 1996. С. 280.

299 Там же. С. 270-271.

300 Walsh P. G. Livy's preface and the distortion of history // AJPh. 1955. Vol. 76. P. 369-383. Ср.: Кнабе Г. С. Рим Тита Ливия... С. 674; Боданская Н. Е., Чистяков Г. П. Комментарии... С. 678. Прим. 28.

301 Альбрехт М. фон. История римской литературы... Т. 2. С. 917.

соответствии со своей основной задачей, как мы знаем ее из предисловия³⁰², формирует определенный этический образ, соответствующий идеологическим установкам принципата, и готов принести в жертву своей сверхидее историческую достоверность.

Еще одним сюжетом, в котором Ливий пытается максимально сгладить ощущение, что герой лишен родственных чувств, является история казни принявших участие в заговоре сыновей освободителя Рима от царской власти и первого консула Брута, когда «консульское звание обязало отца казнить детей и того, кого следовало бы удалить даже от зрелища казни, судьба назначила ее исполнителем»³⁰³. Но Ливий особенно подчеркивает, что Брут именно переступает ради отечества через любовь к сыновьям, а не просто жесток к своим детям: «все взгляды прикованы к лицу и взору отца, изъявлявшего отцовское чувство, даже творя народную расправу»³⁰⁴. Это указание на отцовское чувство обращает на себя внимание потому, что, как и в случае с Горациями и Куриациями, Дионисий Галикарнасский приводит совсем другую версию. В его изложении, Брут ничем не выдал своих чувств, ни приговаривая сыновей к позорной казни, ни присутствуя при ней, хотя и сами сыновья взывали к отцовскому милосердию, и весь народ призывал помиловать сыновей из уважения к заслугам их отца, а после произнесения приговора рыдал над тем, что род столь славного мужа угаснет³⁰⁵. Той же точки зрения придерживается и Плутарх: «сам консул, говорят, не отвел взора в сторону, сострадание нимало не смягчило гневного и сурового выражения

302 «Мне бы хотелось, чтобы каждый читатель в меру своих сил задумался над тем, какова была жизнь, каковы нравы, каким людям и какому образу действий — дома ли, на войне ли — обязана держава своим зарожде́ньем и ростом; пусть он далее последует мыслью за тем, как в нравах появился сперва разлад, как потом они зашатались и, наконец, стали падать неудержимо, пока не дошло до нынешних времен, когда мы ни пороков наших, ни лекарства от них переносить не в силах. В том и состоит главная польза и лучший плод знакомства с событиями минувшего, что видишь всякого рода поучительные примеры в обрамленье величественного целого; здесь и для себя, и для государства ты найдешь, чему подражать, здесь же — чего избегать: бесславные начала, бесславные концы» (Liv. I. Pr. 9-10).

303 Liv. (II. 5. 5).

304 «*eminente animo patrio inter publicae poenae ministerium*» (Ibid. (II. 5. 8)).

305 Dion. Hal. (V. 8. 3-6).

его лица <...> Либо высокая доблесть сделала его душу совершенно бесстрастной, либо, напротив, великое страдание довело ее до полной бесчувственности»³⁰⁶. Снова, как и в случае с Горациями и Куриациями, Тит Ливий показывает конфликт между любовью к родственникам и любовью к отечеству там, где другие авторы говорят об отсутствии или, по крайней мере, омертвлении родственных чувств.

Иначе разрешает конфликт между любовью к отцу, с одной стороны, и почтением к отечеству и его магистратам, с другой, Тит Манлий, впоследствии прозванный Торкватом. Его отец, Луций Манлий Империз, держал юношу в загородном имении, где тот занимался тяжким трудом, будучи совершенно лишен «города, дома, пенатов, форума, света и общества сверстников»³⁰⁷. Неясно, было ли это реакцией строгого отца на некоторую душевную грубость сына, или, наоборот, именно жизнь в деревне и стала ее причиной, но и в этой истории, и впоследствии, когда Торкват прославится³⁰⁸, его резкий (*ferox*) характер будет подчеркиваться Ливием. Так или иначе, ничем не мотивированная ссылка юноши в деревню стала поводом для народного трибуна Марка Помпония вызвать Луция Манлия Империза в суд и настроить против него римлян. Тогда Тит Манлий, опечаленный тем, что стал поводом для ненависти к отцу, и желающий продемонстрировать, что сам он находится на его стороне, проникает ночью в дом к Помпонию и, угрожая трибуну ножом, заставляет его поклясться, что он откажется от обвинений. Помпонию сдержал клятву и сообщил на форуме, каким образом она была дана. Тит Ливий говорит, что подобная сыновья почтительность даже к суровому отцу вызвала одобрение граждан, хотя в то же время называет поступок Тита Манлия «выдающим душу грубую и темную, далеко не образцовым для

306 Plutarchus. Publicola (6). По изд.: Plutarchus. Solon – Publicola, Thémistocle – Camille. – Р., 1968. Пер. С. П. Маркиша по изд.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – СПб., 2001. – 3 т.

307 Liv (VII. 4. 4).

308 Ibid. (VIII. 5. 7; VIII. 7. 15-22).

гражданина, но все же заслуживающим похвалы за сыновнюю преданность»³⁰⁹.

На примере Горация и Брута, вызывающих одобрение, и Манлия Торквата, чей поступок Ливием до определенной степени осуждается, мы видим, что для Ливия любовь к родственникам является важным качеством, хотя, если она вступает в конфликт с любовью к отечеству, последняя оказывается главнее.

Вергилий тоже превозносит любовь к членам своей семьи. Вначале старец Анхиз предлагает Энею взять жену и сына и бежать, а сам он не хочет пережить гибель Илиона. Но Эней отказывается уходить, оставив отца³¹⁰, а когда Анхиз соглашается идти с ним, Эней сажает старого отца на плечи и так выходит из горящей Трои³¹¹. Затем он возвращается в горящий город, чтобы разыскать пропавшую жену³¹². В другом месте отношение Энея к Асканию описывается как *amor et cura parentis*³¹³.

Но если герои Ливия, когда это необходимо, приносят семейную привязанность в жертву своему патриотизму, то Эней – благочестию, понимаемому как послушание воле богов и верность своей судьбе³¹⁴. Здесь уместо вспомнить, что Цицерон дважды, ссылаясь на письмо Платона Архиту, говорил, что «рождается он [человек – Е. Р.] не только для себя, но и для отечества, и для близких, и лишь весьма малая часть его достается ему самому»³¹⁵. В этой цитате, правда, нет утверждения, что любовь к родине важнее любви к родственникам. Оно присутствует в трактате «Об обязанностях»: «Из всех общественных связей для каждого из нас наиболее

309 «*consilium rudis quidem atque agrestis animi et quamquam non civilis exempli, tamen pietate laudabile*» (Ibid. (VII. 5. 1-2)).

310 Verg. Aen. (II. 657-658).

311 Ibid. (II. 707-710).

312 Ibid. (II. 747-771).

313 Ibid. (I. 643-646).

314 Ibid. (IV. 393-396).

315 Cicero. *De finibus bonorum et malorum* (II. 45). По изд.: Marcus Tullius Cicero. *De finibus bonorum et malorum*. – Stuttgart, 2007. Пер. Н. А. Федорова по изд.: Цицерон. *О пределах блага и зла // О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. – М., 2000. С. 41-242. Cf. Idem. *De officiis*. (I. 22). Далее – Cic. *De off.* По изд.: Marcus Tullius Cicero. *De officiis*. – Stuttgart, 2007.

важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отечество одно охватило все привязанности всех людей»³¹⁶. Можно сказать, что из этой фразы Цицерона следует, что любовь к отечеству – это и есть, в некотором смысле, любовь к родственникам и друзьям. Но все же представления об иерархии ценностей здесь уже есть. За век до Цицерона эту мысль сформулировал римский поэт Луцилий: «Сосредоточивать мысль всегда на пользе отчизны. После – на пользе родных, а потом уж на собственной пользе»³¹⁷. Вергилий особо показывает, что первое место в этой иерархии занимают боги: послушание богам для Энея превосходит и любовь к Трое, и привязанность к родным, и собственные желания³¹⁸. Благочестие Энея проходит красной нитью через всю поэму Вергилия³¹⁹.

Можно сказать, что для Ливия, и в особенности Вергилия, сохраняет актуальность иерархия авторитетов Сократа, сформулированная Н. Ханной.

* * *

Выше говорилось о том, что и Сократ, и стоики видели смысл жизни в стремлении к добродетели. Поскольку добродетельная жизнь — единственная достойная человека, и Платон, и Ксенофонт делают вывод о том, что добродетель — это высшая награда сама по себе. Впрочем, в этом случае, как и во многих других, Платон рассуждает более абстрактно, чем Ксенофонт. Последний говорит о том, что Сократ не брал со слушателей денег за обучение, поскольку полагал, что тот, кто благодаря беседам с ним достигнет добродетели, обязательно «воздаст величайшую благодарность своему

316 Cic. De off. (I. 57). Здесь и далее пер. В. Горенштейна по изд.: [Марк Туллий] Цицерон. Об обязанностях // Об обязанностях. – М., 2003. С. 105-301.

317 Lucilius. Fr. 1196. По изд.: C. Lucilii carminum reliquiae. Rec. enarr. Fr. Marx. – Lipsiae, 1904-1905. – 2 v. Пер. Ф. Петровского по изд.: Римская сатира. – М., 1989.

318 Verg. Aen. (IV. 340-347).

319 См., например, « insignem pietate virum » (Ibid. (I. 10)); « Rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter, nec pietate fuit, nec bello maior et armis » (Ibid. (I. 544-545)).

величайшему благодетелю»³²⁰. Таким образом, обретение добродетели оказывается, по Ксенофону, величайшим благом.

Платон в обоснование этого тезиса приводит достаточно длинное логическое рассуждение, суть которого сводится к тому, что справедливый человек будет счастлив, а несправедливый несчастен, поскольку их жизнь управляется достойной и недостойной душой соответственно. Ведь управлять жизнью человека — это и есть предназначение души, и достойная душа будет хорошо справляться со своим предназначением, а недостойная — плохо³²¹.

Сократ считает несправедливого человека достойным жалости и даже утверждает: тот, кто несправедливо убит, менее достоин жалости, чем его убийца, или чем тот, кто приговорен к смерти заслуженно. Но хотя Сократ называет худшим злом на свете творить несправедливость, а переносить ее — гораздо меньшим, все же и это он тоже называет злом³²². Это учение суммируется в следующих словах: «Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить»³²³.

В отличие от Сократа стоики считают, что только порок может быть злом и только добродетель — благом, а все остальное, внешнее по отношению к душе, — лишь безразличное, т.е. не добро и не зло. Никто не может, ни обокрав нас, ни убив, причинить нам зла. Только мы сами можем сделать это, допустив порок в свою душу³²⁴.

Точка зрения, согласно которой именно добродетель является величайшим благом — будь то в менее радикальной версии Сократа или в более радикальной стоической версии, когда она оказывается не просто

320 Xen. Memor. (I. 2. 5-7).

321 Plato. Respublica (I. 352d-354a). Далее — Plato. Resp. Здесь и далее по изд.: Plato. The Republic / With an English translation by P. Shorey. — Cambridge; L., 1937-1942. — 2 vol.

322 Plato. Gorgias (475b-d). Далее — Plato. Gorg. Здесь и далее по изданию: Plato. Gorgias / With English notes, introduction and appendix by W. H. Thompson. — L., 1871.

323 Ibid. (469c). Русский перевод С. П. Маркиша по изд.: Платон. Горгий // Собр. соч.: в 4 т. М., 1990-1994. Т. 1. С. 477-574.

324 Sen. De vita beata (4. 2-3); Idem. Ep. (CXX. 2-3); Epict. Diss. (I. 4. 18-21); Marc Aur (III. 6-7).

величайшим, но единственным подлинным благом – имеет своим логическим следствием отказ от мщения, хотя и Платон, и Сенека в его формулировке сохраняют некоторую обычно не свойственную им непоследовательность – уж очень радикальным казался этот вывод и в IV в. до н.э., и в I в. н.э.

В ранних произведениях Платона – диалоге «Критон» и первой книге «Государства»³²⁵ – Сократ говорит, что делать людям зло несправедливо, а нарушать справедливость не следует никогда, значит, не следует воздавать злом за зло и несправедливостью за несправедливость, не следует вредить своим врагам³²⁶. На протяжении короткого отрывка «Критона», где разбирается этот вопрос, Сократ трижды говорит о том, что его мнение противоречит общепринятому. Подобные оговорки нехарактерны для сократических диалогов, хотя расхождение между точкой зрения Сократа и мнением большинства — обычное дело. Видимо, Платон понимал, что в данном вопросе излагаемое им от имени Сократа учение будет особенно непонятным и даже неприемлемым для многих читателей. Это этическое правило действительно было очень необычным для классической античности. Здесь мы видим единственный случай, когда Платон и Ксенофонт прямо противоречат друг другу, излагая взгляды общего учителя. Так, в своих «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт устами Сократа говорит, что хороший друг делает друзьям много добра, а врагам — зла³²⁷. И даже сам Платон в более ранней «Апологии Сократа» от имени учителя одобряет убийство Ахиллом Гектора, говоря, что отказ от мести за Патрокла был бы постыдной трусостью³²⁸. Правда, эти слова содержатся в том месте, где Сократ говорит, что не следует бояться смерти, делая справедливое дело, т. е. относятся к рассмотрению другого вопроса. Но тем более показательным, что и сам Платон, взявшийся доказать, что справедливый человек не станет воздавать злом за

325 Лосев А. Ф. Вводные замечания к Тому 3 // Платон. Собр. Соч: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 3. С. 4.

326 Plato. Crito (49b-d); Plato. Resp. (I. 335d-e).

327 Xen. Memor. (II. 6. 35).

328 Plato. Apol. (28c-d).

зло, когда говорит об этом походя, вскользь, придерживается общепринятого мнения.

Не считая правильным отвечать злом на зло и несправедливостью на несправедливость, Платон в то же время утверждает, что тому, кто совершил несправедливость, полезно понести наказание, пусть даже смертную казнь, потому что совершенная и оставшаяся безнаказанной несправедливость пускает корни в душе и растлевает ее, а наказание подобно горькому лекарству или мучительному прижиганию. Из этого он делает вывод, что разумный человек, если уж он совершил несправедливость, сам донесет на себя судье, и точно так же он донесет на родителей или друзей, потому что помочь преступнику понести наказание — это и есть забота о нем³²⁹.

Итак, основой общественной жизни Сократ считал принцип делать друг другу добро и не делать друг другу зла, в этом он видел справедливость и единственный способ прожить свою жизнь достойным человека образом. Несправедливость причиняет тому, кто ее совершает, вред, намного больший, чем тому, кто ее терпит. Поэтому совершивший несправедливый поступок сам заинтересован в том, чтобы понести наказание в соответствии с государственным законом, а значит, донести на него — это оказать ему услугу.

Для Тита Ливия и Вергилия, герои которых действуют скорее в политической, чем в межличностной сфере, эта этическая максима проявляется в стремлении к миру и в справедливых способах ведения войны. Так Эней, хотя он, несомненно, — доблестный воин, не любит войну ради войны и старается сохранить, а когда это не удается — восстановить, мир с латинами. «В отличие от Турна он вступает в бой только по необходимости и постоянно предлагает италийцам мирное решение спора»³³⁰. Ливий тоже возлагает ответственность за войны на противников Рима. Это видно, например, в описании им начала первой самнитской войны. Кампанцы

329 Idem. Gorg. (480a-d).

330 Вулих Н. В. Поэзия и политика в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1981. N. 3. С. 159; Ср.: Blaiklock E. M. The Hero of the Aeneid. Auckland, 1961. P. 12.

просили у римлян помощи против самнитов. Но самниты находились в договоре о дружбе и союзе с Римом, поэтому римляне не имели права поддержать Капую, хотя это и было им крайне выгодно. Однако кампанцы сами отдали свои владения под власть римского народа и, таким образом, не римляне, а самниты нарушили договор, напав на римские земли³³¹. Эта черта Энея и героев Ливия соответствует общим для римской мысли представлениям. Опираясь на трактат Цицерона «Об обязанностях», С. Л. Утченко суммирует их следующим образом: «Война может быть лишь вынужденным мероприятием и допустима только в том случае, если переговоры не привели к успеху. Причина подобных войн одна – оборона государства, цель таких войн – прочный мир»³³². Не много найдется в истории народов, в жизни которых войны и завоевания играли бы большую роль, чем в жизни римлян. И все же, как пишет Г. С. Кнабе, даже если нормы о справедливой войне нарушались на практике, они никогда не исчезали из римского самосознания³³³. Таким образом, Тит Ливий и Вергилий прославляют миролюбие, но отнюдь не пацифизм. Их герои не стремятся к войне, но, когда она необходима и справедлива, почитают за честь совершить на ней подвиги.

Справедливой должна была быть не только причина войны; методы ее ведения тоже должны были быть справедливыми. В первой декаде Тита Ливия это ярче всего видно в эпизоде с осадой Фалерий Камиллом. Педагог, воспитывавший детей знатнейших граждан осажденного города, обманом завел их в римский лагерь и предложил римлянам, взяв их в заложники, принудить город к сдаче. На это Камилл ответил, что римляне соблюдают законы войны и воюют не против детей, а против воинов, которые первыми напали на римлян. «Мы умеем воевать столь же справедливо, сколь и храбро [*iusteque ea non minus quam fortiter didicimus gerere*]», – заявил Камилл, – «я

331 Liv. (VII. 29.7 - 32. 2).

332 Утченко С. Л. Еще раз о римской системе ценностей // ВДИ. 1973. N. 4. С. 38.

333 Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. / Под ред. Е. С. Голубцовой. Т. 2. С. 121-122.

собираюсь победить по-римски: доблестью, осадой и оружием, как это было и с Вейями [*ego Romanis artibus, virtute opere armis, sicut Veios vincam*]]³³⁴. В этой краткой речи содержатся все составляющие теории о справедливой войне римлян: римляне отражают врага, который напал на них первым, проявляя при этом храбрость и действуя справедливо. Более того, такой образ действий не просто присущ римлянам; он им подобает настолько, что его можно охарактеризовать кратко: «*Romanis artibus*».

У Вергилия Эней, как это заметила Н. В. Морева-Вулих, проявляет к врагам не только справедливость, но даже милосердие: «Приплывший Эней вступает в сражение с этрусским тираном Мезенцием, которого пытается защитить его сын Лавз, и Эней убивает юношу, но, глядя на убитого и вспоминая своего отца Анхиза, сам поднимает его с земли и передает его соратникам. В этом проявляется *pietas* (благочестие) Энея и его *miser cordia* (сочувствие, милосердие), придающее его образу высокое нравственное обаяние»³³⁵.

Развивая этическое учение о нравственно правильном отношении к врагам, Сенека пишет, что благоразумный человек должен быть терпелив к чужим порокам, поскольку знает, что и сам не идеален³³⁶. В другом месте того же трактата Сенека выражает эту мысль более афористично: «все, что не нравится нам в других, каждый из нас может, поискав, найти в себе самом»³³⁷.

Отсюда вытекает даже требование кротости по отношению к врагам. В трактате «О блаженной жизни» Сенека призывает своего старшего брата Галлиона, которому посвящен трактат, дать такие обеты: «Приятный друзьям,

334 Liv. (V. 27. 5-8).

335 Морева-Вулих Н. В. Римский классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация. – СПб., 2000. С. 109.

336 Sen. De ira (I. 14).

337 Ibid. (III. 26). Здесь и далее пер. Т. Ю. Бородай по изд.: [Луций Анней] Сенека. О гневе // Философские трактаты. – СПб., 2001.

кроткий и обходительный с врагами, я всегда буду идти навстречу людям [курсив мой – Е. Р.]»³³⁸.

Кротость по отношению к врагам подразумевает также отказ от мщения. Но здесь Сенека приводит иную, чем Платон, мотивацию. Речь у него идет не о том, что причинять вред другому, – это зло, а о том, что другой не может причинить нам настоящий вред, поскольку, как говорилось выше, с точки зрения стоиков только порок есть подлинное зло. Отсюда Сенека делает вывод: «Великий дух, ценящий себя по-настоящему, не карает обидчика, ибо не ощущает обиды. <...> Мщение есть признание, что нам больно; не велик тот дух, который может согнуть обида»³³⁹. Правда, как и Платон, Сенека не слишком последователен в этом мнении. Рассуждая о других вопросах и затрагивая месть походя, он придерживается общепринятой точки зрения. Так в трактате «О благодеяниях», рассуждая о том, надо ли благодарить человека, который хотел нанести вред, а принес пользу («Иных противник вызовом к суду не допустил попасть под разрушение дома»), Сенека приходит к выводу, что «ничего не бывает благодеянием, кроме того, что исходит от доброго настроения воли», и подытоживает эти рассуждения такими словами: «Иной помог мне, сам не сознавая этого, – я ничем не обязан ему; иной помог, желая мне навредить, – *буду подражать ему* [курсив мой – Е. Р.]»³⁴⁰. В трактате «О гневе» Сенека выражается еще яснее. Утверждая в полемике с Аристотелем, что гнев не нужен для противостояния злу, когда есть чувство долга, Сенека пишет: «Будут убивать отца – я стану защищать его; убьют – стану мстить, но не потому, что мне больно, а потому, что так должно»³⁴¹. Таким образом, как и Платон, приводивший в «Апологии Сократа» рассуждение о том, что Ахиллу

338 «Ergo amicis iucundus, inimicis mitis et facilis» (Idem. De vita beata (20. 5)). Перевод Т. Ю. Бородай по изд.: [Луций Анней] Сенека. О блаженной жизни // Философские трактаты. – СПб., 2001.

339 Idem. De ira (III. 5).

340 «Profuit aliquis mihi, dum nescit: nihil illi debeo. Profuit, cum vellet nocere: imitabor ipsum» (Idem. De benef. (VI. 9. 3)). Здесь и далее пер. П. Краснова по изд.: Луций Анней Сенека. О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.

341 Idem. De ira (I. 12. 2).

не следовало бояться смерти, мстя за Патрокла, Сенека допускает месть, когда рассуждает о других вопросах, хотя, говоря о ней, признает ее недопустимой.

И все же Сенека провозглашает необходимость доброты: «Не верь тому, что написано у красноречивейшего мужа Тита Ливия: «Муж характера скорее великого, нежели доброго (*uir ingenii magni magis quam boni*)». Эти вещи неотделимы друг от друга: характер либо будет добрым, либо не будет великим (*aut et bonum erit aut nec magnum*). <...> величия в них [дурных характерах – Е. Р.] не будет никогда, ибо его сила, его прочность и его основание – в доброте (*magnitudinem quidem, cuius firmamentum roburque bonitas est, non habebunt*)»³⁴². Мы видим, что Сенека, утверждая необходимость доброты, напрямую полемизирует с Титом Ливием. И это не удивительно, поскольку именно эпоха Империи выдвинула новые этические требования, неизвестные республиканской этике, в духе которой работал Тит Ливий. Но Сенека идет еще дальше: «Наконец, если мы поучаем кого-нибудь относиться к другу как к самому себе, верить, что враг может стать другом, стараться первому внушить любовь, а во втором утишить ненависть, мы прибавляем: Это справедливо и честно»³⁴³.

Рассуждая об отношении к рабам, Сенека говорит: «Вот общая суть моих советов: обходись со стоящими ниже так, как ты хотел бы, чтобы с тобою обходились стоящие выше. Вспомнив, как много власти дано тебе над рабом, вспомни, что столько же власти над тобою у твоего господина»³⁴⁴. Р. Ю. Виппер говорит о революционности воззрений на рабство Сенеки, поскольку в римской культуре I века раб считался не личностью, а *instrumentum vocale*³⁴⁵. Представляется, однако, что новизна идей Сенеки при этом сильно преувеличена. Так, еще веком ранее, Цицерон писал, что справедливость требует относиться к рабам как к наемным работникам³⁴⁶.

342 Ibid (I. 20).

343 Sen. Ep. (XCV. 63).

344 Ibid. (XLVII. 11).

345 Виппер Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки... С. 50.

346 Cic. De off. (I. 41).

М. П. Трофимов в своей статье, посвященной Диодору Сицилийскому, пишет о воззрениях историка на природу рабства и помещает их в историко-философский контекст. Следуя стоикам, прежде всего Хрисиппу, и полемизируя с Аристотелем, Диодор отрицает естественное происхождение рабства, считает его социальной категорией и утверждает общность человеческой природы для свободных и рабов, способность как тех, так и других быть гуманными или жестокими, талантливыми или ничтожными, созидать или разрушать³⁴⁷. Но, хотя воззрения Сенеки на природу рабства и не были новыми, его требования гуманности к рабам и вытекающее из этого безоговорочное осуждение гладиаторских игр оставались, тем не менее, весьма неординарными. История располагает чудом сохранившимся свидетельством о том, что эти воззрения были известны некоторым гладиаторам, которые были за них благодарны мыслителю: именем Сенеки на стенах гладиаторской казармы в Помпеях³⁴⁸. Сенека подошел к признанию рабов членами социума ближе, чем какой бы то ни было античный мыслитель до него. Формулировка, в которой Сенека призывает Луцилия хорошо относиться к рабам, позволяет предположить, что эта новая мысль возникла потому, что с установлением Империи каждый человек стал чувствовать себя рабом принцепса. Но и сам принцепс зависит от богов, поэтому в посвященном Нерону трактате «О милосердии» Сенека повторяет ту же мысль практически в той же самой формулировке. Он советует своему ученику, «чтобы он был таким для граждан, каким хочет, чтобы были для него боги»³⁴⁹.

Сенека повторяет старое стоическое утверждение, что наградой за совершенный добродетельный поступок является он сам³⁵⁰. Из этого Сенека делает вывод, что мудрец должен помогать людям, не рассчитывая на

347 Трофимов М. П. Восстания рабов на Сицилии в «Исторической библиотеке» Диодора // *Antiquitas Iuventae* / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. Вып. 2. Саратов, 2006. С. 139-140.

348 Сергеев М. Е. Помпеи. – СПб., 2004. С. 236-237.

349 Seneca. *De clementia* (I. 7. 1). По изд.: Seneca. *De clementia* // Lucius Annaeus Seneca. *De clementia, de beneficiis*. – Darmstadt, 1989.

350 Idem. *De benef.* (IV. 1).

ответную благодарность³⁵¹. С присущей ему афористичностью Сенека говорит: «Благодеение оказано для благодеяния. Никто не записывает благодеяний в долговую книгу»³⁵². Рассуждая о том, стоит ли оказывать благодеяния неблагодарным, Сенека призывает следовать примеру богов, которые сообразно со своей природой оказывают помощь всем, включая святотатцев³⁵³.

Эпиктет идет еще дальше в этом направлении. Призывая прощать делающих дурное, он говорит о том, что их следует не наказывать, а жалеть, поскольку они поступают так из-за заблуждения³⁵⁴.

Отсюда логично вытекает, что мудрец не будет мстить обидчику. И Эпиктет, действительно, в этом вопросе гораздо увереннее Сенеки: «Прощение – лучше мщения. Первое свойственно людям добрым, последнее – злым»³⁵⁵. «Когда Эпиктета спросили, чем можно мстить своему врагу, он отвечал: «Стараться сделать ему как можно больше добра»³⁵⁶.

Эпиктет часто хвалит киников, охотно цитирует Диогена и даже говорит о нем как о примере, показывающем возможность соответствовать идеалу³⁵⁷. Но при этом, по мысли Эпиктета, киником можно быть лишь в ответ на полученное от Бога призвание, а тот, кто берется за это дело по собственному почину, лишь срамитя³⁵⁸. Но в чем состоит это дело? «Истинный киник <...> должен знать, что он послан к людям как вестник от Зевса, с тем чтобы показывать им, что относительно благ и зол они заблуждаются и ищут сущность блага и зла в ином месте, там, где ее нет»³⁵⁹. Но киник не просто послан к людям учить их добродетели. Он должен любить их, даже когда они причиняют ему несправедливые страдания: «И это ведь тоже превосходное

351 Ibid. (I. 1; III. 15).

352 Ibid. (I. 2).

353 Ibid. (I. 1).

354 Epict. Diss. (I. 18. 3; I. 28. 9).

355 Эпиктет. Афоризмы... С. 259.

356 Там же. С. 264.

357 Epict. Diss. (IV. 1. 152).

358 Ibid. (III. 22. 2; IV. 8. 32).

359 Ibid. (III. 22. 23).

вплетение в участь киника: он должен избиваться, как осел, и, избиваемый, любить самих избивающих как отец всех, как брат»³⁶⁰.

И, наконец, Марк Аврелий, как и все поздние стоики, говорит о том, что заблуждающихся надо благожелательно наставлять³⁶¹. Он призывает не осуждать других за их пороки и, вслед за Сенекой, указывает на то, что и сам грешен³⁶². Как и все поздние стоики, Марк Аврелий призывает не лгать другим людям и не вредить им, потому что это было бы нечестьем против природы, устроившей разумные существа друг ради друга³⁶³. Хотя Марк Аврелий и призывает вслед за Эпиктетом быть добродетельным и желать добра порочным, но и этот призыв проникнут для него ощущением бессмысленности всего сущего, отметившей весь строй его мыслей: «О них обо всех помышляй, что давно уж лежат. И что им в этом плохого? Хоть бы и тем, кого не упоминают вовсе? Одно только и стоит здесь многого: жить всегда по правде и справедливости, желая добра обидчикам и лжецам!»³⁶⁴ Стоит заметить, что, несмотря на все свои призывы не осуждать порочных людей и желать добра обидчикам, Марк Аврелий оценивает людей крайне низко. «Демокрита погубили вши, Сократа – другие вши»³⁶⁵.

В этом параграфе мы рассмотрели, какие взгляды на самоубийство, важность соблюдения государственного закона, отношение к другим людям, в том числе к врагам, были представлены в античной этической мысли, доступной образованным христианам II-III веков благодаря школьному образованию, популярным пересказам и публичной проповеди философов. С точки зрения Сократа самоубийство является недозванным потому, что мы принадлежим не себе, а богам. Хотя Сенека отступает от этой позиции, прославляя самоубийство как путь к свободе, но уже Эпиктет занимает позицию, гораздо более близкую к взглядам Сократа и, в то же время, к

360 Ibid. (III. 22. 54).

361 M. Aur. (X. 4).

362 Ibid. (XI. 18).

363 Ibid. (IX. 1).

364 Ibid. (VI. 47).

365 Ibid. (III. 3).

взглядам более поздних христианских мыслителей. Самоубийство, с его точки зрения, это убийство невинного человека. Оно оправдано только тогда, когда сам Бог явным образом призывает нас к отступлению из этого мира, как это и случилось с самим Сократом, который, выпив по приговору суда чашу с цикутой, тоже, строго говоря, совершил самоубийство. Затем, рассмотрев вопрос о допустимости нарушения государственного закона, мы пришли к выводу, что для Сократа оправданием для этого может быть только послушание авторитету более высокого порядка – божественному авторитету. Существование иерархии приоритетов, высшим из которых является Бог, затем государство, затем почтение к старшим родственникам, затем – забота о младших сохраняется и для Ливия, и для Вергилия. Эней жаждет сражаться за Трою и умереть вместе с ней, но подчиняется божественному призванию. Ливий подчеркивает родственные чувства Брута Старшего и Горация, которые, хотя и были принесены в жертву патриотизму, все же руководили поступками героев. Платон, как и стоики, призывает отказаться от мщения, не делать зла даже врагам, хотя и Платон, и Сенека понимают, насколько эти взгляды противоречат общепринятым. Характерно, что оба они, хотя и осуждают месть в специально посвященных этому размышлениях, но, рассуждая о других вопросах, приводят примеры, в которых месть представляется вполне естественной. Однако уже Эпиктет гораздо более уверенно призывает отказаться от мщения. Стоики прославляют кротость к врагам, говоря о том, что всякий человек грешен, и не следует отвергать других за то, что можно найти и в себе самом. Этим объясняется также призыв хорошо обращаться с находящимися на более низких ступенях социальной лестницы, в том числе – с рабами. Однако и здесь наблюдается тот же рост пессимизма по мере развития стоической школы, о котором говорилось во втором параграфе. Начав с призыва быть добрым к людям, потому что они поступают плохо из-за заблуждения и потому, что каждый и сам не идеален, стоики закончили презрением к ничтожной человеческой природе, которая не

заслуживает мщения потому, что не заслуживает уважения. Марк Аврелий даже сравнивает людей с вшами.

* * *

Подводя итог анализу античной языческой традиции описания идеального поведения, сделанному во второй главе, можно сказать, что многие поставленные античной культурой вопросы ко II веку н.э. нуждались в новых ответах.

Уже со времен Сократа существовало представление об иерархии авторитетов, согласно которому служение своему отечеству, повиновение его законам важно, но повиновение божественной воле важнее, и в случае конфликта выбирать следует его. Ливий и Вергилий восхваляли служение отечеству, но и для Энея исполнение замысла богов, повелевших ему искать место для будущего основания Рима, оказалось значимее, чем долг защищать Трою и погибнуть вместе с ней. Римские стоики, принимая поначалу эти ценности, пусть и в немного измененном виде, в итоге обесмыслили их: служить государству, заботясь о вещах преходящих, по мере развития Стои считалось все более бессмысленным, а единственным, что важно – обучение добродетели, не осуществимое без божественной помощи.

Еще Сократ утверждал, что избран богами, чтобы заботиться о нравственном развитии сограждан; пять веков спустя Эпиктет будет говорить о том, что в этом предназначение каждого киника, но что киником можно стать только по призванию Бога, а не по собственному желанию.

Мужество, готовность перенести пытки и встретить смерть ценились в античности, но стоявшее за этим презрение к смерти постепенно подменялось презрением к жизни. Сократ учил презирать смерть потому, что боги не забудут добродетельного человека и в Аиде. Для Ливия и Вергилия мужество и презрение к опасности – качества, необходимые для того, чтобы служить Риму. Сенека учил, что смерти бояться глупо, потому что она все равно так или иначе настигнет каждого. Но внутренние тенденции развития стоицизма

и здесь вели к тому, что пессимизм усиливался: для Марка Аврелия жизнь не имеет смысла, и именно поэтому не нужно бояться смерти.

Сократ призывал прощать врагов, которые делают зло исключительно потому, что заблуждаются; Ливий и Вергилий воспевали справедливость и даже милосердие к врагам. Учение Римской Стои от взглядов Сенеки, учившего, что все люди несовершенны, и поэтому надо, помня о своей слабости, великодушно относиться к порокам других, дошло до мизантропии Марка Аврелия, писавшего в дневнике, что люди порочны и ничтожны, и именно поэтому им не следует даже мстить.

Раннее христианство предложит свои ответы на те же самые вопросы, поставленные античной культурой, – о презрении к жизни или к смерти, о призвании Бога или собственном выборе, отношении к государству, которое требует послушаться Бога.

Глава 3. «Акты мучеников»: формирование идеала мученика в период гонений

Во II-III вв. н.э. Римская империя переживала острый культурный кризис, одним из аспектов которого была напряженная борьба различных религиозно-философских идей, претендовавших на то, чтобы заполнить образовавшийся в результате упадка классической культуры духовный вакуум. В этой борьбе у христианства было множество соперников: различные мистериальные культы восточного происхождения, в том числе митраизм, неоплатоническая философия, гностические учения и т.д.

Вопрос, по каким причинам именно христианство распространилось в Римской империи несмотря на жесткие преследования и в итоге стало государственной религией, вряд ли удастся когда-либо окончательно разрешить. Частичным приближением к ответу на него являются отдельные замечания о тех или иных составляющих сложного комплекса факторов. Так, например, А. Д. Пантелеев отмечает, что сочетавшиеся в христианстве универсализм и гибкость в отношении к окружающей реальности позволяли ему занять господствующее положение в античном мире³⁶⁶. С. Муир считает важной причиной распространения новой веры заботу христиан друг о друге, а в особо критические моменты – например, во время эпидемии чумы, поразившей Римскую империю в 251 г. – и об окружающих язычниках³⁶⁷.

Продолжая размышления о причинах победы христианства в напряженной борьбе различных религиозно-философских идей, можно заметить: эта победа означает, что оно смогло предложить наиболее убедительные ответы на вопрошания человека, остававшиеся без таковых в языческой античной культуре. Одним из таких ответов стал новый социально-

366 Пантелеев А. Д. Жертвы глобализма: эдикт Каракаллы и положение христиан в начале III века... С. 110.

367 Muir S. C. "Look How They Love One Another": Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity // *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* / Ed. by Leif E. Vaage. – s.l., 2006. P. 213-231.

этический идеал мученика, который закрепляется в христианской литературе начиная с середины II в. В это время появляется принципиально новый жанр «Актов мучеников», т.е. текстов, описывающих поведение перед лицом ареста, суда и казни мученика или группы мучеников, пострадавших вместе. В третьей главе настоящего исследования мы раскроем этот социально-этический идеал на материале произведений данного жанра и сравним его с господствовавшим в позднеантичной культуре языческим идеалом, выделив те аспекты, в которых имели место преемственность и развитие.

§1. Отношение к добровольному мученичеству.

Смерть за Христа с самого начала христианской истории воспринималась как переход к вечной жизни в раю, а, следовательно, как благо (подробнее об этом ниже). Основания для такой оценки находятся уже в Новом Завете³⁶⁸. Но вопрос о том, дозволено ли христианину самому стремиться к мученичеству, был в ранней Церкви предметом богословской полемики. Возникшее в середине II века движение монтанистов провозглашало, что бегство от гонения или другие попытки избежать казни – это грех и предательство Христа. Они также учили, что любой совершенный после крещения смертный грех не может быть смыт ничем, кроме мученической крови³⁶⁹. Видимо, именно этим объясняется стремление

368 «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали [и] пророков, бывших прежде вас» (Мф. 5:11-12); «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» (1Пет 4:12-16); «и, призвав Апостолов, били [их] и, запретив им говорить о имени Иисуса, отпустили их. Они же пошли из синагргиона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (Деян 5:40-41).

369 Hall S. G. *Institutions in the pre-Constantinian ecclesia* // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. Cambridge, 2006. P. 427-428.

отдельных монтанистов к добровольному мученичеству. Многие ортодоксальные церковные писатели, наоборот, осуждали стремление к мученичеству как самонадеянное, ставящее под угрозу общину и просто несовместимое с Евангелием, руководствуясь при этом таким принципом: не отречься от веры, если призовут на суд, но и не стремиться к этому самостоятельно³⁷⁰.

Во Фригии, где возникло их движение, монтанисты были отлучены от Церкви³⁷¹, и православные христиане старались даже во время гонений перед лицом суда и казни держаться отдельно от арестованных вместе с ними монтанистов³⁷². Однако в других частях христианского мира, и в частности в Африке, монтанисты долгое время существовали как *ecclesiola in ecclesia*. В отличие от большинства христиан, они принимали так называемое «новое пророчество», считали обязательной более строгую дисциплину (частые посты, запрет на вступление овдовевших христиан в повторный брак, обязательное покрытие головы девушками и маленькими девочками с установлением даже необходимой длины покрывала) и осуждали «вольные нравы» отвергавших «велеие Святого Духа» христиан, собирались на свои особые молитвы, но при этом признавали тех же епископов, участвовали в тех же богослужениях, не считали себя отдельной Церковью, а подавляющее большинство христиан не считали их находящимися в ереси или расколе³⁷³. Таким образом, в рамках единой Церкви существовала богословская полемика, в том числе и по вопросам стремления к мученичеству. «Акты мучеников» стали важным инструментом в этой полемике, причем обе стороны использовали свои «Акты». Фактически, христиане продолжали спор

370 Внушительный список мест, где высказывается такое осуждение, приводит Дж. де Сент-Круа: Ste. Croix G. E. M. de. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy... P. 157-163. См. также Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан 95-197... С. 271.

371 Eus. Hist. Eccl. (V. 16. 10).

372 Ibid. (V. 16. 22).

373 Powell D. Tertullianists and Cataphrygians // VC. 1975. Vol. 29. P. 33-38; Trevett Ch. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy... P. 55-76; Binder S. E. Tertullian, *On Idolatry* and Mishnah *Avodah Zarah*: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews. Leiden, Boston, 2012. P. 53-57.

о самоубийстве, как мы видели в предыдущей главе, актуальный для античной культуры: если позиция монтанистов коррелирует со взглядом Сенеки на самоубийство как путь к свободе, то ортодоксальная позиция напоминает учение Эпиктета о том, что отступление из битвы этого мира возможно только тогда, когда Бог-главнокомандующий подаст к нему сигнал.

Первым текстом, описывающим правильное отношение мученика к вопросу о самоносительстве, является, как уже говорилось в первой главе, вообще первый памятник этого жанра – «Мученичество св. Поликарпа Смирнского». В самом начале текста говорится, что благородны и блаженны те мученичества, которые произошли согласно воле Божьей, поскольку Ему принадлежит первенство над всем³⁷⁴. Затем рассказчик описывает арест многих христиан, которых подвергали пыткам, чтобы заставить их отречься от веры, а потом приводит два конкретных случая: один с одобрением, второй с осуждением. С похвалой он отзывается о Германике, который презрел уговоры наместника пожалеть свою юность и сам раздражил зверя, чтобы тот растерзал его, «желая скорее удалиться от несправедной и незаконной их жизни»³⁷⁵. Затем говорится о фригийце Квинте, который сам выдал себя властям и других уговорил поступить так же, а после долгих уговоров правителя испугался зверей. Откуда делается вывод: «Посему, братия, мы не одобряем тех, которые приходят самовольно, ибо Евангелие не так учит»³⁷⁶. Таким образом, автор намекает, что, хотя мученичество – это то, чего следует желать, но отречение – закономерный итог для человека, который сам попытался стать мучеником. «Его нетерпение и самовыдача связаны с его трусостью и отречением. Критика автора направлена не против апостасии, а против самовыдачи»³⁷⁷. Обоснованию тезиса о наличии внутренней связи

374 *Martyrium S. Polycarpi* (2. 1). Далее – *Mart. Pol.* Здесь и далее по изданию: *The Martyrdom of Polycarp // The Acts of the Christian Martyrs*. P. 2-20.

375 *Ibid* (3. 1). Здесь и далее русский перевод прот. П. Преображенского по изданию: *Мученичество святого Поликарпа, епископа смирнского // Писания мужей апостольских.* – Рига, 1994. С. 379-392.

376 *Ibid* (4).

377 Moss C. *On the dating of Polycarp...* P. 561.

между самодонительством и отречением посвящена дальнейшая история, в которой, собственно, и говорится о епископе Поликарпе. При этом ключевой является идея, озвученная в начале: подлинное мученичество означает подчинение Божьей воле.

Сначала, узнав о гонениях, Поликарп хочет остаться в Смирне, но паства уговаривает его незаметно удалиться в загородное имение. Потом, узнав о приближении стражников, он переходит в другое имение, но за ним приходят и туда. Имея возможность снова убежать, он отказывается со словами: «Да будет воля Господня!»³⁷⁸. Пришедшим арестовать его солдатам Поликарп оказывает гостеприимство, любезно с ними разговаривает, кормит и поит их³⁷⁹. Дважды Поликарп молится перед испытанием – перед арестом и казнью³⁸⁰. Причем во второй раз он благодарит Бога за то, что Тот счел его достойным «в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего».

На протяжении всего рассказа постоянно подчеркивается, что Поликарп не сам ищет мученичества – ему его посылает Бог. В тексте отсутствует ссылка или какой бы то ни было намек на цитату из Евангелия, ключевую для богословской оценки бегства во время гонений авторами III века – «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» (Мф. 10:23)³⁸¹, – зато текст насыщен параллелями и аллюзиями, уподобляющими арест и казнь Поликарпа страстям Христа³⁸², благодаря чему представленная Поликарпом модель поведения оказывается санкционирована высшим примером.

Вторым памятником нового жанра, близко связанным с «Мученичеством Поликарпа Смирнского», является «Мученичество Карпа, Папилия и Агафоники». Существует пять редакций этого памятника, однако

378 Mart. Pol. (5. 1; 7. 1).

379 Ibid (7. 2).

380 Ibid (7. 3; 14).

381 Nicholson O. Flight from Persecution as Imitation of Christ // Journal of Theological Studies. Vol. 40. 1989. P. 54.

382 Moss C. R. The Other Christs... P. 48.

лишь две из них вызывают интерес, поскольку три других очевидно являются более поздними, созданными в Византии текстами³⁸³. Евсевий говорит, что Карп, Папилий и Агафоника пострадали в то же «великое гонение», что и Поликарп, которое «потрясло Азию»³⁸⁴, то есть в правление Марка Аврелия (или, если принять более раннюю датировку «Мученичества Поликарпа», чем принимает Евсевий, – в правление Антонина Пия). Однако часть современных историков оспаривают свидетельство Евсевия и считают, что Карп и его спутники пострадали в гонение Деция (249-251 гг.)³⁸⁵. При этом выдвигаются два аргумента: прямое упоминание императора Деция (и проконсула Оптима) в латинской и некоторых более поздних версиях текста и слова проконсула: «тебе необходимо принести жертву – ведь так приказал император»³⁸⁶, что считается указанием на время гонений Деция, когда впервые был издан указ, требующий от всех жителей империи совершить жертвоприношение³⁸⁷. Сперва мы проанализируем предлагаемую двумя редакциями «Мученичества Карпа» модель поведения мученика в том, что касается стремления к мученичеству, а затем в свете сказанного вернемся к проблеме датировки³⁸⁸.

В греческой версии текста (редакция А) Карп, как и Поликарп до него, благодарит Христа, что Тот счел его достойным мученичества («удостоил этой доли с Тобой»³⁸⁹), как и Поликарп, он любезно разговаривает с тем, кто должен дать ему мученичество (правда, не с солдатами, а с палачом)³⁹⁰. Подобно тому, как Германик сам ускорил свою казнь, чтобы уйти из этого грешного мира,

383 Jones Ch. Notes on the *Acts of Carpus* and some related Martyr-acts // *Pignora Amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza / A cura di M. Cassia, C. Giuffrida, C. Molè, A. Pinzone.* – Acireale, 2012. Vol. 1. P. 259-262.

384 Eus. Hist. Eccl. (IV. 15. 1, 48).

385 Musurillo H. Introduction... P. xv.

386 The Acts of Saint Carpus, Papyrus, and Agathonice (A. 11). Далее – Acta Carpi. Здесь и далее по изданию: The Acts of Saint Carpus, Papyrus, and Agathonice // The Acts of the Christian Martyrs. P. 22-36. Русский перевод А. Д. Пантелеева по изданию: Акты Карпа, Папила и Агатоники // *Antiquitas Aeterna*. Вып. 3. Нижний Новгород, 2011. С. 295-307.

387 Обзор литературы см. Jones Ch. Notes on the *Acts of Carpus* and some related Martyr-acts...; Musurillo H. Introduction... P. xv.

388 Более подробно об этом см.: Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики...

389 Acta Carpi (A. 41).

390 Ibid (A. 40).

Карп и Папилий «спешили, спускаясь в амфитеатр, чтобы как можно скорее освободиться от мира»³⁹¹, а Карп, когда его спросили, почему он улыбается, пока его прибивают гвоздями к столбу для сожжения, отвечает, что он счастлив уйти от грешников к Богу³⁹².

Однако есть между поведением двух мучеников и существенные отличия. Поликарпа арестовывают, уже зная, что он – епископ Смирны, глава христиан. Но только после того, как ему трижды предложили принести жертвы, почтить идолов или похулить Христа, Поликарп заявил: «ежели ты <...> притворяешься неведающим, кто я, то слушай, я [говорю] открыто: я христианин!»³⁹³ В отличие от Поликарпа, Карп сразу же, в ответ на вопрос об имени, заявляет: «Первое и лучшее имя – христианин, а если ты спрашиваешь то имя, что в мире, – Карп»³⁹⁴. Это заявление имело ключевое значение, причем именно до царствования Деция, поскольку, в соответствии с известным рескриптом Траяна Плинию, христиан не следовало разыскивать, но избалованных христиан надлежало карать, т.е. преследовалось само имя христианское³⁹⁵. С того момента, как обвиняемый произносил: «я христианин», он был обречен на смерть. Таким образом, если происходящие события имели место в царствование Марка Аврелия, первой же своей фразой на суде Карп доносит на себя самого, делая свое мученичество неизбежным – единственной альтернативой остается вероотступничество. Здесь следует заметить, что описанный ниже в тексте поступок Агафоники является одним из самых ярких проявлений концепции добровольного мученичества во всей раннехристианской литературе. В редакции А она стоит среди зрителей, но затем получает видение, в котором ей открывается слава Божья и призыв с неба разделить мученичество с Карпом и Папилием – и тотчас сама бросается

391 Ibid (A. 36).

392 Ibid (A. 39).

393 Mart. Pol. (9. 2 – 10. 1).

394 Acta Carpi (A. 3).

395 Plinius Minor. Epistulae. X. 97. Далее – Plin. Ep. По изд.: C. Plini Caecili Secvndi epistvlarvm libri decem. – Oxonii, 1994; Barnes T. D. Legislation against the Christians // JRS. 1968. Vol. 58. P. 37.

в костер³⁹⁶. Добровольное стремление к мученичеству, как и большое значение, придаваемое видениям, являются, как известно, характерными чертами монтанистов. «Мученичество Карпа, Папилия и Агафоники», вероятно, является своеобразным «ответом» монтанистов на содержащуюся в «Мученичестве Поликарпа» полемику против них.

Совсем иное содержание в редакции В, т.е. латинской версии памятника. Первые два отличия видны в самом начале латинского текста: во-первых, Агафоника, согласно редакции В, арестована вместе с Карпом и Памфилом (Папилием в редакции А), то есть убран мотив добровольности ее мученичества. А во-вторых, Карп и Памфил обозначены как епископ и диакон³⁹⁷ – это еще одно антимонтанистское изменение, поскольку монтанисты придавали намного меньше значения церковной иерархии, чем представители Кафолической Церкви. Если в редакции А Карп сразу же исповедует христианскую веру, то в редакции В он сначала отказывается принести жертвоприношения, используя аргументы, общие для христиан и некоторых философских школ античности, и лишь под пыткой признается, что христианин³⁹⁸.

В редакции А все, что произносят мученики перед смертью, – это благодарение Христу за то, что удостоил их мученичества. В редакции В такое благодарение тоже присутствует³⁹⁹, но, кроме того, содержатся также предсмертные молитвы мучеников, призванные, во-первых, усилить библейские параллели, а во-вторых, подчеркнуть, что конечная судьба мучеников до последнего момента находится в воле Божьей. «Господь Иисус Христос, прими дух мой», – повторяет вслед за первомучеником Стефаном Памфил⁴⁰⁰. «Господи Иисус Христос, Ты знаешь, что ради Твоего имени мы это переносим», – молится перед смертью Карп⁴⁰¹. Но особенно ярко эта мысль

396 Acta Carpi (A. 42).

397 Ibid (B. 1).

398 Ibid (B. 2).

399 Ibid (B. 4. 1).

400 Ibid (B. 4. 6). Ср. Деян. 7:59.

401 Ibid (B. 5). Ср. Деян. 5:41.

– о том, что именно Христос удостоивает мученичества – выражена в словах Агафоники, сказанных уже после казни Карпа и Памфила: «Охотно, *если я достойна* [курсив мой – Е.Р.; в оригинале – *si mereor*], желаю последовать по стопам святых учителей моих»⁴⁰². При этом в латинской редакции остается такая черта поведения мучеников, присутствовавшая еще в «Мученичестве Поликарпа», как их радость от перехода в иной, лучший мир⁴⁰³, и даже нетерпение, с которым они спешат к казни⁴⁰⁴. Однако, в сравнении с редакцией А, этот мотив слегка смягчен: мученики торопятся в амфитеатр, потому что вот-вот должен пойти дождь, а тогда сожжение на костре будет отложено, и их будут ждать новые пытки и требования отречься.

Проведенный анализ содержания двух редакций «Мученичества Карпа, Папилия и Агафоники» показывает, что в латинской редакции последовательно пропущены или заменены на противоположные по смыслу все особенности сюжета, указывающие на монтанистское происхождение текста. Из этого можно сделать вывод, что более ранняя редакция подверглась при переводе сознательной антимонтанистской редактуре, что хорошо согласуется с гипотезой Бушмана о полемической природе жанра актов мучеников, по крайней мере на ранних этапах его существования. При этом на роль более ранней и достоверной редакции гораздо более подходит греческий текст, а не латинский: во-первых, сами мученики пострадали в грекоязычной провинции Азия, где монтанизм зародился в середине второго века; а во-вторых, потребность в латинском переводе, очищенном от монтанистских идей, могла возникнуть именно в третьем веке, когда монтанизм проник в латинские провинции – Италию и Африку. Таким образом, греческую редакцию «Мученичества Карпа, Папилия и Агафоники», на мой взгляд, следует считать современным описанным в нем событиям текстом и вслед за

402 Ibid (В. 6. 1).

403 Ibid (В. 4. 3).

404 Ibid (В. 4. 2).

Евсеем датировать временами Марка Аврелия, а латинскую – третьим веком.

В этом случае аргументы, приводимые К. Джонсом в пользу датировки мученичества временем Деция, оказываются не вполне убедительны. Слова проконсула о том, что «согласно указам императоров, вы должны принести жертвы», могут означать не эдикт Деция⁴⁰⁵, а рескрипты Траяна и Адриана, поскольку мученики уже успели объявить себя христианами. Легко объясняется и хорошее знание местных реалий Пергама, на которое указывает упоминание амфитеатра (Пергам был одним из немногих городов Азии, где присутствовала эта типично римская архитектурная форма)⁴⁰⁶, если предположить, что редакция А составлена во втором веке очевидцем гонения, а редакция В – поздний отредактированный перевод. Кроме того, при такой датировке не возникает проблем с объяснением странного имени проконсула Оптима, названного так только в редакции В, и проблемы с упоминанием императора то в единственном числе, то в множественном⁴⁰⁷: мучеников судили в правление Марка Аврелия с соправителем (либо до смерти Луция Вера, либо после провозглашения императором Коммода) на основании рескрипта Траяна.

Вне зависимости от того, считали ли они допустимым самостоятельно заявлять на себя властям, христиане, как уже говорилось выше, считали мученичество благом. Поэтому во многих «Актах мучеников» описано, как мученики радуются предстоящей казни, огорчаются ее отсрочке, благодарят Бога и судью за вынесенный им приговор.

Так, после вынесения им смертного приговора сцилитанские мученики трижды благодарят Бога, причем один из них приводит такую мотивацию: «Сегодня мы мученики на небе. Благодарение Богу»⁴⁰⁸. Точно так

405 Jones Ch. Notes on the *Acts of Carpus* and some related Martyr-acts... P. 264.

406 Ibid. P. 263-264.

407 Ibid. P. 264-267.

408 *Passio Sanctorum Scilitanorum* (15, 17). Далее – *Pass. Scil.* Здесь и далее по изданию: *Passio Sanctorum Scilitanorum // The Acts of the Christian Martyrs*. P. 86-88.

же епископ Киприан Карфагенский, прямо заявивший, что христианам запрещено выдавать себя самим⁴⁰⁹, благодарит Бога за вынесенный ему приговор⁴¹⁰ и просит друзей отблагодарить палача, дав ему денег⁴¹¹, пресвитер Пионий и его товарищи по заключению дружелюбны к тюремщикам⁴¹², тот же Пионий⁴¹³ и епископ Фруктуоз⁴¹⁴ радуются своей грядущей казни. Радуются за Фруктуоза и его братья⁴¹⁵.

В более поздних «Актах», относящихся ко времени Диоклетиана, присутствуют те же мотивы. Когда проконсул грозит Максимилиану: «я сейчас же отправлю тебя к твоему Христу», Максимилиан отвечает, что хотел бы этого⁴¹⁶. Желает пальмы мученичества и Марцелл⁴¹⁷, о ней молится Юлий⁴¹⁸, в надежде на ее получение он и другой солдат, Исихий, ободряют друг друга⁴¹⁹, ей рад Ириней Сирмийский⁴²⁰, охотно (*libenter*) претерпеть мучения ради веры готова Криспина⁴²¹, сорок мучеников севастиийских просят

409 Acta Proconsularia Sancti Cypriani (1. 5). Здесь и далее по изданию: Acta Proconsularia Sancti Cypriani // The Acts of the Christian Martyrs. P. 168-174.

410 Ibid (4. 3).

411 Ibid (5. 4).

412 The Martyrdom of Pionius (11. 5). Далее – Mart. Pion. Здесь и далее по изданию: The Martyrdom of Pionius // The Acts of the Christian Martyrs. P. 136-166.

413 Ibid. (21. 1-2).

414 Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum (1. 4; 4. 2). Далее – Pass. Fruct. Здесь и далее по изданию: Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum // The Acts of the Christian Martyrs. P. 176-184.

415 Ibid (3. 2).

416 Acta Maximiliani (2. 5). Далее – Acta Maxim. Здесь и далее по изданию: Acta Maximiliani // The Acts of the Christian Martyrs. P. 244-248.

417 Acta Marcelli (N; 5. 2). Далее – Acta Marc. Здесь и далее по изданию: Acta Marcelli // The Acts of the Christian Martyrs. P. 250-258.

418 Passio Iuli Veterani (3. 1). Далее – Pass. Iuli. Здесь и далее по изданию: Passio Iuli Veterani // The Acts of the Christian Martyrs. P. 260-264.

419 Ibid (4. 2-3).

420 Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensis (2. 3). Далее – Pass. Iren. Здесь и далее по изданию: Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensis // The Acts of the Christian Martyrs. P. 294-300.

421 Passio Sanctae Crispinae (1. 5). Далее – Pass. Crisp. Здесь и далее по изданию: Passio Sanctae Crispinae // The Acts of the Christian Martyrs. P. 302-308. Русский перевод по изданию: Страсти св. Криспины / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 77. С. 113-121. См. также Приложение 2 к настоящей работе.

не скорбеть по ним⁴²². Услышав смертный приговор, благодарит Бога Максимилиан, а после совершения казни – его отец⁴²³. Подобно Киприану, Максимилиан просит отца сделать палачу подарок⁴²⁴. Марцелл просит Бога воздать осудившему его на смерть офицеру добром⁴²⁵, а епископ Иринея Сирмийский говорит наместнику, что будет благодарен за приговор⁴²⁶; по дороге на казнь о благодарности «царям и наместнику» за то, что сделали его сонаследником Иисусу Христу, говорит епископ Филей⁴²⁷, во время допроса заявивший наместнику, что тот окажет ему благодеяние, вынеся смертный приговор⁴²⁸. После вынесения приговора епископы Иринея⁴²⁹ и Феликс⁴³⁰ благодарят Бога за мученичество и считают его жертвой Христу⁴³¹. Также и Криспина сначала говорит наместнику, что, если тот казнит ее, она будет благодарна Богу⁴³², а после оглашения приговора и в самом деле читает благодарственную молитву⁴³³.

Еще более ярко этот мотив радости выражен в «Страстях Перпетуи и Фелицитаты», а также в двух более поздних африканских памятниках, явно написанных под их литературным влиянием⁴³⁴ – «Страстях Мариана и Иакова» и «Страстях Монтана и Луция».

422 The Testament of the Forty Holy and Glorious Martyrs of Christ who died at Sebaste (1. 2). По изданию: The Testament of the Forty Holy and Glorious Martyrs of Christ who died at Sebaste // The Acts of the Christian Martyrs. P. 354-360.

423 Acta Maxim. (3. 2, 5).

424 Ibid (3. 3).

425 Acta Marc. (M; 5. 2).

426 Pass. Iren. (4. 10).

427 Acta Phileae (B; 8. 2). Далее – Acta Phil. Здесь и далее по изданию: Acta Phileae // The Acts of the Christian Martyrs. P. 328-352.

428 Ibid (A; XI. 5-9; B; 5. 1-2; B; 5. 4).

429 Pass. Iren. (5. 2).

430 Passio Sancti Felicis Episcopi (30). Далее – Pass. Fel. Здесь и далее по изданию: Passio Sancti Felicis Episcopi // The Acts of the Christian Martyrs. P. 266-270.

431 Ibid; Pass. Iren. (2. 4).

432 Pass. Crisp. (3. 2).

433 Ibid (4. 2).

434 Musurillo H. Introduction... P. xxxiii.

Перпетуя скорбит, что ее отец (единственный язычник в семье) «единственный во всем доме моем не будет радоваться о моих страданиях»⁴³⁵. После того, как мучеников приговаривают к травле зверями, они «радостные спустились в карцер»⁴³⁶. Накануне казни они говорят язычникам о «счастье своих страданий»⁴³⁷. В день казни они идут в амфитеатр, радуясь⁴³⁸, и особенно радуются, когда их решают перед казнью бичевать, потому что бичевание – это страдание Христа⁴³⁹. Особо подчеркивается, что среди прочих радуется предстоящему мученичеству родившая недавно ребенка Фелицитата. Ранее из-за беременности ее мученичество могли отложить, чему она сама и другие мученики огорчались⁴⁴⁰.

Так же и в «Страстях Мариана и Иакова», и в «Страстях Монтана и Луция» мученики желают мученичества, ждут знаков, указывающих, что Бог избрал их для этого, и радуются, получив эти знаки⁴⁴¹. Они радуются, когда в дом, где они остановились, врываются солдаты, радостные идут к месту казни⁴⁴². Из-за этой радости преследователям становится ясно, что они христиане, что Мариан и Иаков и подтверждают, будучи спрошены⁴⁴³. Впоследствии, ожидая суда в тюрьме, мученики огорчаются, что их страдание откладывается⁴⁴⁴.

Понимание мученичества как блага, которого следует желать, проявляется не только в том, что христиане сами хотят стать мучениками. Епископы Агапий и Секундин не только готовы сами принести свою жизнь в

435 *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (5. 6). Далее – *Pass. Perp.* Здесь и далее по изданию: *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // The Acts of the Christian Martyrs*. P. 106-130.

436 *Ibid* (6. 6).

437 *Ibid* (17. 1).

438 *Ibid* (18. 1-3).

439 *Ibid* (18. 9).

440 *Ibid* (15. 1-3).

441 *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* (2. 3). Далее – *Pass. Marian.* Здесь и далее по изданию: *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi // The Acts of the Christian Martyrs*. P. 194-212; *Passio Sanctorum Montani et Lucii* (5 – 6. 2). Далее – *Pass. Montan.* Здесь и далее по изданию: *Passio Sanctorum Montani et Lucii // The Acts of the Christian Martyrs*. P. 214-238.

442 *Pass. Marian* (4. 4); *Pass. Montan.* (13. 2-3).

443 *Pass. Marian.* (4. 9-10).

444 *Ibid* (10. 3). P. 208; *Pass. Montan.* (12. 4-5).

жертву Господу, но и других желают сделать мучениками⁴⁴⁵. Тот же Агапий перед казнью много молился за «двух девушек, Тертуллу и Антонию, которых любил как родных дочерей», чтобы и они стали мученицами, и по его молитве Господь избрал их для этого. Точно так же Монтан молился о товарище по заключению Флавиане, который остался в тюрьме, когда остальных приговорили к смерти, чтобы Господь не лишил его мученичества⁴⁴⁶. Когда Мариана казнят, его мать радуется за сына и за себя, а мать Флавиана желает, чтобы ее единственный сын стал мучеником⁴⁴⁷. Таким образом, мученичество предстает не просто как удовлетворение чьих-то, пусть даже считающихся благочестивыми, желаний, но как объективное благо.

Присутствовавший уже в «Мученичестве Поликарпа Смирнского» и «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» мотив сходства страданий мученика со страданиями Христа сохраняется в «Страстях Монтана и Луция». Но сохраняется и тенденция на усиление условности этого сходства. Если в случае с Поликарпом Смирнским вся последовательность событий, предшествующих его казни, выстраивается по евангельской модели, то для Перпетуи и ее товарищей, как говорилось выше, сходство состояло лишь в претерпевании бичевания – страданий Христа. В «Страстях Монтана и Луция» это сходство и вовсе надуманное: Флавиана казнят в дождь, так что его кровь смешивается с водой⁴⁴⁸. Вероятно, эта тенденция объясняется тем, что авторы «Страстей» стремились подчеркнуть сходство страданий мученика и страданий Христа, используя не всегда подходящий для этого фактический материал.

Мученичество в «Страстях Мариана и Иакова», и «Страстях Монтана и Луция» понимается как то, что дается Богом, как особое избрание Им. В случае с одним из христиан, не названным по имени, это избрание проявилось самым непосредственным образом: когда он стоял в толпе около тюрьмы,

445 Pass. Marian. (3. 5).

446 Ibid (11. 1-2); Pass. Montan. (15. 1-3).

447 Pass. Marian. (13. 1-2); Pass. Montan. (16. 3-5).

448 Pass. Montan. (22. 3). Ср.: Ин. 19:34.

откуда выводили арестованных христиан для отправки в другой город, «взгляды всех язычников обратились на него, ибо благодатью будущих страданий Христос просиял на лице его». Будучи спрошен, не христианин ли он, этот человек ответил утвердительно и был отправлен вместе с другими узниками⁴⁴⁹.

С другой стороны, один из описанных в «Страстях» поступков Иакова выглядит граничащим с самодоносительством: будучи арестован, он по собственной инициативе признается в том, что является не просто христианином, а диаконом, из-за чего его товарища, чтеца Мариана, жестоко пытаются, чтобы выяснить, не является ли священнослужителем и он⁴⁵⁰. Смысл поступка Иакова становится понятен в полной мере, если учесть, что речь идет о гонениях Валериана, когда было предписано «епископов, пресвитеров и диаконов немедля забирать под стражу, – у сенаторов же, почетных людей и римских всадников, сверх лишения достоинств, отбирать еще имущество, и если они и после того останутся непоколебимыми в христианстве, отсекают им головы, – благородных женщин, по лишении имущества, ссылают в ссылку, у придворных же, которые или прежде исповедовали, или теперь исповедуют Христа, описать имущество и по исключении из числа придворных ссылают их в оковах в кесаревы имения»⁴⁵¹. То есть до того, как Иаков признал себя диаконом, у него, даже арестованного, был шанс избежать казни, которого он себя лишил. Как замечает Уильям Табберни, ранние христиане считали мученичество благом, желали его и просили о нем Господа, но достоверным признаком призвания конкретного христианина к мученичеству считался

449 Pass. Marian. (9. 2-3).

450 «Iacobus <...> affectauit se non Christianum tantum sed et diaconum confiteri». Ibid (5. 2-3). А. В. Каргальцев считает, что Иаков не был диаконом, но сам себя оговорил, чтобы стать мучеником, и что ни Иаков, ни Мариан, ни другие пострадавшие с ними вместе христиане не были клириками (Каргальцев А. В. К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии... С. 381-382). Однако глагол *confiteor* не обязательно означает «выдать себя за», но имеет также значение «признаться». В целом предложенная А. В. Каргальцевым интерпретация представляется не вполне обоснованной, поскольку автор мученичества в других местах прямо говорит о «Мариане, Иакове и других клириках» (10. 1; 10. 3; 11. 8).

451 Указ Валериана цит. по: Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 133-134.

арест. Только после ареста христиане могли активно приближать свою казнь⁴⁵².

Хотя вопрос о самодоносительстве или, наоборот, бегстве христиан, ставший причиной появления жанра «Акт мучеников», со временем отходит на второй план, все же до конца он не исчезает. В позднем «Мученичестве Агапы, Ирины и Хионы» (казнь мучениц, если верить тексту, имела место весной 304 г., но само «Мученичество», судя по всему, написано позднее, уже после дарования Константином мира Церкви) сказано, что мученицы, исполняя евангельскую заповедь, из любви к Богу оставляют все и бегут от гонений в уединенное место⁴⁵³, где их и находят солдаты спустя длительное время.

Так же и епископ Феликс бежит из города, унося священные книги, которые приказано выдать властям для сожжения, но возвращается (впрочем, успев спрятать книги), потому что глава города арестовал троих его клириков, требуя, чтобы они указали местонахождение епископа⁴⁵⁴.

В противовес этому и в явном противоречии с уже устоявшейся к тому времени церковной традицией «Акты Евпла» (существующие в греческой и латинской редакциях, обозначенных Гербертом Мусурильо как редакции А и В) предлагают, возможно, самый яркий из известных примеров добровольного мученичества наряду с Агафоникой: в 304 году Евпл сам приходит к резиденции наместника, имея при себе Евангелия, владеть которыми запрещено, и громко заявляет: «Я христианин, я хочу умереть»⁴⁵⁵. Если греческая версия фактически не содержит ничего, кроме такого странного появления Евпла перед наместником, последующего предложения принести жертвы богам, исповедания веры и казни, то латинская, сохраняя столь явное

452 Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden; Boston, 2007. P. 202-205.

453 The Martyrdom of Saints Agape, Irene and Chione at Saloniki (1. 2). Далее – Mart. Agap. Здесь и далее по изданию: The Martyrdom of Saints Agape, Irene and Chione at Saloniki // Acts of Christian Martyrs. P. 280-292.

454 Pass. Fel. (1. 9).

455 Acta Eupli (A; 1. 1; B; 1. 1). Здесь и далее по изданию: Acta Eupli // Acts of Christian Martyrs. P. 310- 318.

противоречие с предшествующей традицией, оказывается все же более приближена к ней благодаря присутствию дополнительных деталей: Евпл благодарит Христа за пытку ради Его имени и молит укрепить его силы⁴⁵⁶, приносит свою жизнь в жертву Христу⁴⁵⁷, радуется смертному приговору и благодарит Христа за него⁴⁵⁸.

В том же ряду стоит и «Мученичество Конона», которое, хотя и описывает события, якобы произошедшие во времена Деция, исторически крайне недостоверно и, вероятно, было написано в пост-константиновскую эпоху⁴⁵⁹. В этом «Мученичестве» рассказывается, что Конон сразу же, в первой же реплике своего разговора с солдатами, а затем – наместником, объявил себя христианином⁴⁶⁰.

На грани между добровольным и «обычным» мученичеством стоит поступок Филорома. Этот христианин присутствовал на суде над епископом Филеем и, когда того окружили родственники-язычники, уговаривая отречься, обличил их в этом, за что сам был казнен⁴⁶¹.

В пост-константиновскую эпоху наблюдается «реабилитация» добровольного мученичества, отвергнутого Церковью во времена гонений, но уже как литературной традиции описания мученического подвига. Если раньше для лидеров христианской общины проблемой являлась чрезмерная экзальтированность отдельных христиан, способная навлечь гонения не только на них самих, но и на их собратьев по вере, а также, возможно, оттолкнуть язычников, оказав «антимиссионерский эффект», то после Константина ситуация изменилась. Церковь больше не жила в условиях

456 Acta Eupli (B; 2. 3, 6).

457 Ibid (B; 2. 6).

458 Ibid (B; 3. 3).

459 Musurillo H. Introduction... P. xxxiii.

460 The Martyrdom of Saint Conon (2. 6; 3. 3). Далее – Mart. Conon. Здесь и далее по изданию: The Martyrdom of Saint Conon // Acts of Christian Martyrs. P. 186-192.

461 Acta Phil. (B; 7).

внешней угрозы⁴⁶², но зато, как метко заметил св. Иероним, увеличившись в числе, проиграла в добродетелях⁴⁶³. Теперь мученики больше не были примером, которому в любой момент должен быть готов последовать каждый христианин, но они оставались образцами сильной веры, дающей человеку способность отречься от всего ради верности Христу. Истории о добровольном мученичестве христианина, не готового мириться с происходящим вокруг него нечестием, даже когда оно не затрагивает его напрямую, не будучи более угрозой для благополучия общины, стали работать на усиление этого воспитательного эффекта. Определенную роль здесь могла сыграть и личная позиция Евсевия Кесарийского, чей авторитет для последующей церковной традиции был крайне высок и чье наследие мы рассмотрим в следующей главе.

Итак, вопрос о самодоносительстве являлся для «Актов мучеников» одним из ключевых, поскольку полемика между христианами по этому вопросу стала одной из причин появления самого этого жанра. Из двух конкурирующих точек зрения, отраженных в различных «Актах», к концу эпохи гонений победила та, согласно которой мученику не следует самому приближать свой арест, и даже рекомендуется бежать от преследователей. При этом мученичество воспринималось как объективное благо, о котором можно молиться, прося его для себя и для других, за которое следовало благодарить Бога и ставших орудиями Его милости судью, солдат, палача. Будучи уже арестован, христианин может считать, что Бог избрал его для мученичества, а значит, приближать свою казнь смелым исповеданием. Мученичество – это участие в Страстях Христа, что подчеркивается в том числе и сходством самих страданий, иногда – совершенно надуманным.

462 Исключением до определенной степени были периоды правления императоров-еретиков, но и тогда перспектива мученичества сохранялась почти исключительно для самих клириков.

463 «Potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit» (Hieronim. Vita Malchi. 1)

В споре между монтанистами, призывавшими христиан самим доносить на себя властям, ища мученичества, и ортодоксальными христианами, считавшими, что мученичество оправдано только тогда, когда к нему призывает Бог, нашел свое продолжение существовавший в позднестоической философии спор между Сенекой, восхвалявшим самоубийство как путь к свободе, и Эпиктетом, говорившим, что оставлять битву этой жизни следует лишь тогда, когда Бог-главнокомандующий подаст сигнал к отступлению. Учение Платона о самоубийстве совпадало со взглядами Эпиктета. При этом в римской эпической традиции восхваляется героическая гибель не сама по себе и не ради славы, а ради блага родины или семьи. Таким образом, ортодоксальная позиция была в целом более характерна для античной культуры.

§2. Отношение к римскому государству и обществу, язычеству и античной культуре⁴⁶⁴.

Формулируемое в Новом Завете отношение к государственной власти можно охарактеризовать как уважительное и до определенных пределов лояльное. Призыв Иисуса Христа «отдавать кесарю кесарево»⁴⁶⁵ получил развитие в Посланиях апостолов Петра и Павла. Оба они учат христиан проявлять повиновение и уважение к властям как поставленным от Бога для наказания преступников⁴⁶⁶, хотя заповеди Божьи имеют более высокое значение: «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»⁴⁶⁷.

Вслед за апостолами лояльное и даже позитивное отношение к Римской империи демонстрируют раннехристианские авторы. Анализируя взгляды

464 В этом параграфе использованы материалы статьи автора: Розенблюм Е. М. Эволюция отношения раннехристианских мучеников к языческой власти // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. 2018. Т. 17. С. 58-69.

465 Матф. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25.

466 1Петр. 2:13-17; Рим. 13:1-8.

467 Деян. 5:29.

Тертуллиана, П. Ф. Преображенский считает, что первый латинский христианский автор рисует эсхатологическую картину, в которой Римской империи отводится место грешного мира, царства тьмы: «Римская империя принимает на себя черты апокалиптического зверя, а церковь – бегущей в пустыню жены»⁴⁶⁸. Но такая точка зрения представляется несколько однобокой. Хотя Тертуллиан и задает в трактате «О прескрипции [против] еретиков» свой знаменитый вопрос, «что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви?»⁴⁶⁹, но, тем не менее, сам же многократно положительно высказывается о стоиках⁴⁷⁰ и заимствует многие стоические положения, включая даже тезис о телесности Бога⁴⁷¹. Это показывает амбивалентность отношения Тертуллиана к античной языческой культуре. Что касается его отношения к самой Римской империи как государству, то и здесь все далеко не однозначно. П. Ф. Преображенский утверждает: «Рим – Вавилон, Рим – великая блудница делается у него [Тертуллиана – Е. Р.] седалищем демонов; жители Рима для него – жители этого города, «in qua daemoniorum conventus consedit»⁴⁷², а заседает это сборище демонов в самом Капитолии»⁴⁷³. Но уже в следующей фразе он признает: «Конечно, весь этот основной фон тертуллиановского мирозерцания разворачивается во всей своей полноте только перед общиной верных. В произведениях, предназначенных и для языческого общества, апокалиптика отходит на задний план, на ее место входит в свои права лояльная софистика, необходимость которой и предопределяется существованием этого фона. Но даже и там своеобразность эсхатологической позиции дает себя знать – почва, на которой Тертуллиан

468 Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим... С. 37–38.

469 Tertullianus. De praescriptione haereticorum (7). По изд.: Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques. – P., 1957. Пер. А. Столярова по изд.: Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. С. 106–129.

470 Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан... С. 23–24.

471 Ср.: Sen. Ep. (CVI. 4–5); Клеанф (SVF. I. 518) и Хрисипп (SVF. II. 790).

472 «в котором поселился целый сонм демонов» (Пер. Э. Юнца по изд.: Тертуллиан. О зрелищах // Избранные сочинения. – М., 1994. С. 277–293.). В монографии П. Ф. Преображенского цитаты из сочинений Тертуллиана даются на языке оригинала.

473 Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим... С. 40.

пытается построить свой *modus vivendi* с империей, оказывается чересчур зыбкой»⁴⁷⁴. Предположение, что Тертуллиан, считая языческую империю эсхатологическим царством тьмы, пытается найти способ сосуществования с ней и для этого заверяет язычников в своей лояльности, кажется очень странным. Сама натура карфагенского пресвитера, яростная, будто бы огненная, чуждая всякому компромиссу, крайне ригористичная, является опровержением такой точки зрения.

При обращении к источникам мы видим противоположную картину. В трактате «О воскресении плоти» Тертуллиан предрекает, что Римскую империю разрушит никто иной, как антихрист, хотя по книге Апокалипсиса антихристу следует заставить всех людей поклоняться зверю, а не убить его⁴⁷⁵; более того, африканский апологет даже относит к Римской империи загадочные слова апостола Павла: «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»⁴⁷⁶. Скорее, следует предположить, что подлинное отношение этой неординарной во всех смыслах личности к Римской империи было более сложным, чем считает П. Ф. Преображенский.

Но даже те встречающиеся в обращенных к христианам трактатах высказывания Тертуллиана, которые говорят о его негативном отношении к военной и гражданской службе Риму, не следует считать верой современной ему Церкви. Р. Ф. Эванс, справедливо отвергнув гипотезу о сознательном двуличии Тертуллиана, объяснил противоречия между этими трактатами и

474 Там же. С. 40–41.

475 Откр. 13.

476 2Фес. 2:6–7; Tertullianus. De resurrectione carnis (24) – по изд.: Q. Septimii Florentis Tertulliani De Resurrectione Carnis liber. – L., 1960; cf. Idem. Apologeticum (32. 1); Ad Scapulam (2. 6). Apologeticum (Далее – Tert. Apol.) по изд.: Tertullianus. Apologeticum. – München, 1992. Ad Scapulam по изд.: Tertullianus. Ad Scapulam // Qvinti Septimi Florentis Tertvlliani Opera. Ad martyras. Ad scapvlam. De fvga in Persecvtione. De monogamia. De virginibvs velandis. De pallio. De Paenitentia. – Vindobonae, 1957. По мнению А. Ю. Братухина, карфагенский пресвитер опирался при этом на уже существовавшую к его времени экзегетическую традицию (Братухин А. Ю. К Скапуле. Примечания // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле. – СПб., 2005. С. 219. Прим. 4).

«Апологетиком» следующим образом. Тертуллиан прекрасно осознавал различия между своими личными взглядами и общей практикой Церкви. Хотя в трактатах, обращенных к единоверцам, он убеждал их занять более ригористичную позицию, но, обращаясь к язычникам в апологетических целях от лица всех христиан, озвучивал ту самую существующую практику Церкви, ужесточение которой считал необходимым⁴⁷⁷. Не случайно, что позиция решительного запрета военной и гражданской службы, как мы увидим ниже, связана в раннем христианстве с такими авторами, как Тертуллиан, Ипполит и Ориген. Этим трех людей объединяет то, что, как бы ни было велико их влияние на последующее развитие христианской мысли, все же их взгляды во многих аспектах оказались чересчур радикальными и были отвергнуты Церковью.

Уже во времена Тертуллиана возникает теория, которая со временем будет расти и укрепляться. Согласно этой теории, благополучие империи и Церкви тесно связаны друг с другом, поэтому христиане должны положительно относиться к государству. Младший современник Тертуллиана Ориген – сын мученика и будущий мученик! – говорил о позитивной роли объединяющей все народы империи для проповеди христианства⁴⁷⁸. Появившееся у Тертуллиана представление, относящее к Римской империи слова апостола Павла об «удерживающем», было впоследствии развито в трудах Ипполита Римского и Лактанция⁴⁷⁹. Уже в начале V века, после взятия Рима Аларихом «Иероним прекращает свой комментарий на книгу Иезекииля: если гибнет Рим, то гибнет и мир»⁴⁸⁰. Многие раннехристианские авторы,

477 Evans R. F. On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum // *Studia Patristica*. 1976. Vol. 14. P. 21–31.

478 Прокопьев С. М. Мелитон и Ориген о позитивной роли Империи в становлении и развитии христианства // *Государство и власть: проблемы истории, экономики и культуры* / Отв. ред. А. З. Чернышева. – Иваново, 1997. С. 56–58.

479 Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох... С. 114–115.

480 Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. – Милан, 1991. С. 254.

отстаивая перед язычниками полезность христианства для империи, утверждали также и полезность империи для христианства⁴⁸¹.

В «Мученичестве Поликарпа», т.е. самом раннем памятнике жанра «Акт мучеников», это уважительное отношение к государственной власти находит свое отражение. «Если же ты хочешь узнать учение христианское», – говорит Поликарп наместнику, – «назначь день и послушай». Но на предложение убедить толпу мученик отвечает: «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»⁴⁸². В латинской версии «Мученичества Карпа» Памфил, обращаясь к стражникам, говорит, что лучше быть осужденным земным судьей и претерпеть краткий огонь, чем подпасть под осуждение Богом в огонь неугасимый⁴⁸³. И хотя основной акцент при этом делается на сравнение двух казней, но все же и само слушание земного судьи подается при этом как исполнение воли Высшего Судьи – Бога. Здесь мы видим, как изложенная христианским автором библейская концепция резонирует с античной традицией, идущей от Сократа и, как мы видели во второй главе, не чуждой и римским авторам – в первую очередь, Вергилию.

Точно так же, как и Поликарп, изложить свою веру проконсулу, если он захочет выделить время и выслушать, предлагает Сперат, один из сцилитанских мучеников (судя по тому, что его имя во всех перечислениях идет первым, и он отвечает от имени остальных, Сперат являлся лидером группы арестованных христиан)⁴⁸⁴. Однако в «Актах сцилитанских мучеников» отношение к государственной власти выглядит более двусмысленным. Ключевыми здесь являются несколько отрывков, которые мы рассмотрим последовательно.

481 Казаков М. М. Христианство и сепаратизм в Римской империи // Старая и новая Европа: государство, политика, идеология / Науч. ред. Ю. Е. Ивонин, Л. И. Ивоина. Вып. 2. М., 2006. С. 18.

482 Mart. Pol. (10. 1-2)

483 Acta Carpi (B. 4. 4-5).

484 Pass. Scil. (4).

Во второй главе латинской версии «Актов» Сперат заявляет от лица всей группы мучеников, что они никому не делали зла, никого не злословили, а, когда делали зло им, благодарили, добавляя: «мы чтим нашего императора»⁴⁸⁵. Ряд ученых, в частности А. Бастиансен, А. Росси, В. Хунинк⁴⁸⁶, полагают, что, говоря об императоре, Сперат имеет в виду не римского правителя, а Бога. Эта же трактовка подтверждается и выполненным, вероятно, в первой половине III в.⁴⁸⁷, греческим переводом «Актов»⁴⁸⁸.

Вторым значимым для нас отрывком являются слова Сперата: «Ego imperium huius saeculi non cognosco, sed magis illi Deo servio quem nemo hominem vidit»⁴⁸⁹. Г. Мусурильо переводит «imperium» как «empire» (империя), что, на мой взгляд, является ошибкой, а вся фраза у него звучит так: «Я не признаю империю этого мира. Но я служу Богу, которого ни один человек не видел»⁴⁹⁰. Более точно передает смысл этого места автор русского перевода А. Н. Крюкова: «Я не признаю власти века сего; но служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел»⁴⁹¹, однако и этот перевод мне кажется не вполне верным. Несколько ближе к оригиналу перевод А. В. Каргальцева, не упустившего наречие *magis*: «Я не признаю власти века сего, но *более* служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел»⁴⁹². Полное отрицание империи или власти века сего не согласуется с тем, что буквально в следующем

485 «imperatorem nostrum observamus» (Pass. Scil. (2)).

486 Bastiaensen A. A. R. Commento agli “Acta martyrum Scillitanorum” // Atti e passioni dei martiri / Ed. by A.A.R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 407; Rossi A. ‘Mysterium simplicitatis’: escatologia e liturgia battesimale negli Acta Scillitanorum // Annali di scienze religiose. 2004. Vol. 9. P. 237-239; Hunink V. Worlds drifting apart. Notes on the Acta Martyrum Scillitanorum // Commentaria Classica. 2016. Vol. 3. P. 102.

487 Ранние мученичества... С. 182-183.

488 Passio Scillitanorum. Versio Graeca (10) – по изд.: The Passion of S. Perpetua together with an Appendix containing original Latin Text of the Scillitan Martyrdom / Ed. by J. A. Robinson. – Cambridge, 1891.

489 Pass. Scil. (6).

490 «I do not recognize the empire of this world. Rather, I serve that God whom no man has seen» (The Acts of the Christian Martyrs. P. 87).

491 Акты Скилитанских мучеников / Пред., пер. с лат. и комм. А. Н. Крюковой // ВДИ. 2011. N. 3. С. 249.

492 Ранние мученичества... С. 175.

предложении Сперат говорит, что всегда платил налоги, а ниже одна из его спутниц произносит: «Уважение Кесарю, потому что он Кесарь; страх же – Богу»⁴⁹³. Лучше было бы ключевую для понимания отношения мучеников к власти фразу перевести так: «Я не признаю *высшей* власти за веком сим, но более служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел». Таким образом, протагонисты «Актос сцилитанских мучеников» фактически противопоставляют власть Бога власти императора, хотя одновременно с этим демонстрируют уважение к государственной власти.

В «Мученичестве Аполлония», которое, хотя и сохранилось в византийской обработке, но восходит к утраченным документам II века – судебным актам и защитной речи мученика⁴⁹⁴, Аполлоний заявляет, что христиане чтут императора и молятся за него⁴⁹⁵. Во второй половине III века, в гонение Валериана, заверения в молитве о благополучии императоров встречаются и в «Актах Киприана»⁴⁹⁶.

Датировка различных частей «Мученичества Пиония» представляет нерешенную в науке проблему, однако интересующие нас 15-я и 16-я главы в современной науке считаются аутентичным текстом середины III века⁴⁹⁷. В них Пионий, пострадавший в гонение Деция, дважды апеллирует к римским законам⁴⁹⁸, обвиняя преследователей в том, что они сами их нарушают, однако, из этого нельзя сделать никаких выводов о его собственном отношении к закону.

Особо стоят так называемые «солдатские мученичества» времен царствования Диоклетиана, т.е. мученичества рекрута Максимилиана, легионеров Марцелла и Дасия и ветерана Юлия. Прежде, чем перейти к их анализу, представляется уместным дать краткий обзор современного

493 Ibid (9). Пер. А. Н. Крюковой.

494 Ранние мученичества... С. 203.

495 The Martyrdom of Apollonius (6; 9). По изданию: The Martyrdom of Apollonius // The Acts of the Christian Martyrs. P. 90-104.

496 Acta Supr. (I. 2).

497 Ранние мученичества... С. 297сл.

498 Mart. Pion. (15. 3; 16. 6).

состояния исследований проблемы отношения ранних христиан к военной службе.

В Новом Завете не содержится однозначного запрета на воинскую службу, и Церковь с самого начала позволяла христианам служить в армии, а если надо – то и участвовать в военных действиях⁴⁹⁹. Проблемой для христианина служба в армии была не из-за возможного участия в кровопролитии, а из-за того, что военная жизнь была обставлена множеством ритуалов, по сути своей религиозных, т.е. языческих⁵⁰⁰. И хотя определить однозначно, где кончаются «гражданские» и начинаются религиозные ритуалы, не всегда было возможно, легионер-христианин оказывался в «зоне риска» даже в сравнении с другими жителями Римской империи.

И тем не менее, христиане в римской армии, несомненно, были, о чем свидетельствуют христианские авторы, в частности Лактанций, надгробия солдат и легенда о спасении армии Марка Аврелия в маркоманской войне по молитвам христиан, служивших в *Legio Fulminata* (даже если эта легенда не имеет исторических оснований, примечателен сам факт того, что многие христианские авторы с гордостью пересказывали ее)⁵⁰¹. На Арелатском соборе 314 г. присутствовали британские епископы – названия их кафедр совпадают с расположением стоянок легионов, т.е. мы можем утверждать, что именно армия была проводником христианства с континента в Британию⁵⁰². Представление о принципиальной недопустимости службы в армии для христианина впервые возникает у Тертуллиана в монтанистский период его жизни⁵⁰³. Впоследствии это представление получает определенное развитие,

499 Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана... С. 416-421.

500 См. подробнее: Махлаюк А. В. *Religio castrensis* и воинский этос в армии императорского Рима // *Studia historica*. Вып. 3. М., 2003. С. 109-133.

501 Helgeland J. Christians and the Roman Army A.D. 177-337 // *Church History*. 1974. Vol. 43. P. 151-157, 161. А. Д. Пантелеев считает, что в этой легенде было определенное историческое зерно: Пантелеев А. Д. «Молниеносный легион»: христианская легенда и реальность. Марк Аврелий и христиане // *Вестник СПбГУ. Серия 2: История*. 2007. Вып. 3. С. 143-149.

502 Helgeland J. Christians and the Roman Army... P. 161.

503 Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана... С. 423-428.

существует как одна из точек зрения в Церкви, но не становится господствующим⁵⁰⁴.

Опираясь на вышеизложенное, рассмотрим теперь четыре памятника – «Акты» Максимилиана, Марцелла, Дасия и Юлия. Два первых мученичества произошли в Африке⁵⁰⁵ в правление Диоклетиана, но до начала великого гонения, поводом для обоих стало то, что мученик считал воинскую службу несовместимой с христианской верой. Мученичество Юлия произошло во время гонения, вероятнее всего – в 304 г., и посвященный ему памятник составлен вскоре после описываемых событий⁵⁰⁶. «Мученичество Дасия» представляет собой, очевидно, поздний текст, содержащий множество вызывающих сомнения деталей. Если описанные в нем события в самом деле в той или иной форме имели место, то произошли они, скорее всего, в том же 304 г.⁵⁰⁷

Максимилиан был призван в армию по рекрутскому набору, однако сразу же отказался назвать свое имя, измерить свой рост и вес, заявив: «мне не дозволено служить, потому что я христианин»⁵⁰⁸. Позже он еще раз повторяет свой отказ, чуть по-разному формулируя причину: «Не могу служить, не могу делать дурного, я христианин»⁵⁰⁹, «Я не служу этому миру, я служу моему Богу»⁵¹⁰, «Я не приму воинских знаков, я уже имею знак Христа, моего Бога»⁵¹¹.

504 Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Вып. 11. СПб., 2012. С. 331-332, 337-340.

505 «Акты Марцелла» существуют в двух редакциях (М и N), одна из которых – N – называет местом ареста святого не Африку, а Испанию. Однако оттуда, если верить тексту, Марцелла направляют на суд в Мавретанию. Эта и другие исторические несообразности (например, упоминание в качестве четырех царствующих императоров «августов Диоклетиана и Максимиана, цезарей Константина и Лициния» (Acta Marc. (N; 2. 2))) дают историкам основания считать данную редакцию более поздней, чем М, и менее достоверной (Musurillo H. Introduction... P. xxxviii.).

506 Musurillo H. Introduction... P. xxxix.

507 Ibid. P. xl-xli.

508 Acta Maxim. (1. 2).

509 Ibid (1. 3).

510 Ibid (2. 1; 2. 8).

511 Ibid (2. 4).

Точно те же соображения приводит и Марцелл, центурион, бросивший свое оружие и знаки различия перед строем в то время, когда весь легион пировал по случаю дня рожденья императоров, потому что он – воин Христа и перестает служить императорам⁵¹². Далее Марцелл несколько раз повторил, что не может служить «под этой присягой», а может служить только Христу⁵¹³, и «не подобает служить в армии века сего тому, кто служит Христу Господу»⁵¹⁴. Также и ветеран Юлий говорит, что ошибался, неся 27 лет «пустую» службу⁵¹⁵, а Дасий говорит, что как христианин не может сражаться за земных царей, но только за Царя Небесного⁵¹⁶.

Как уже говорилось выше, вплоть до Тертуллиана никто из христианских авторов не видел проблемы в том, что некоторые христиане служат в армии, да и сам Тертуллиан считал службу в армии допустимой до обращения в монтанизм. В III веке о недопустимости военной службы писали также Ориген и Ипполит Римский⁵¹⁷. Причем если для Ипполита и Оригена препятствием к службе в армии была именно необходимость участвовать в кровопролитии, а для Ипполита в добавок к этому – еще и восприятие Римской империи как принципиального врага Церкви⁵¹⁸, то Тертуллиану, даже в монтанистский период его жизни, недопустимым казалось связанное со службой в армии идолопоклонство, а не возможное участие в военных действиях⁵¹⁹.

512 Acta Marc. (M; 1. 1).

513 Ibid (M; 2. 1; N; 2. 1).

514 Ibid (M; 4. 3; N; 4. 3).

515 Pass. Iuli (2. 1).

516 Martyrdom of Dasius (7. 2). Далее – Mart. Das. Здесь и далее по изданию: Martyrdom of Dasius // The Acts of the Christian Martyrs. P. 272-278.

517 Вероятно, появление в III веке представления о принципиальной невозможности для христианина служить в армии стало следствием совпадения во времени двух тенденций: христианская мысль проходила через этап ригоризма, а в римской армии набирали силу процессы варваризации и замыкания в отдельную корпорацию, воспринимавшуюся гражданскими как нечто чужеродное (Махлаюк А. В. Процесс «варваризации» римской армии в оценке античных авторов // АМА. Вып. 11. 2002. С. 129)

518 Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III века... С. 335-343.

519 Он же. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана... С. 423-428.

Максимилиан и Марцелл принципиально отказываются служить, указывая на несовместимость принадлежности к христианству и воинской службы, – один с самого начала, другой (вероятно обратившийся незадолго до этого) уже в ранге центуриона. При этом они указывают на те же причины, что и Тертуллиан: невозможность совместить присягу Христу и присягу цезарю, службу в войске Христовом и в мирской армии⁵²⁰, а вовсе не на те, которые представляются значимыми для более близких по времени Ипполита и Оригена. Все это заставляет предположить, что Максимилиан и Марцелл, а также авторы их «Актов», находились под влиянием монтанистских воззрений Тертуллиана, сохранявшего высокий авторитет среди африканских христиан.

На различие между этим категорическим подходом и позицией других христиан того времени указывают не только случившееся незадолго до кончины Максимилиана и Марцелла и описанное Евсевием Кесарийским мученичество солдата Марина, который должен был стать центурионом, но вместо этого был арестован по доносу другого претендента на эту должность⁵²¹, не только признание Юлия, что все время своей службы в армии он уже был христианином⁵²², но и прямое упоминание в «Актах Максимилиана». Тщетно пытаясь убедить Максимилиана согласиться на службу в армии, проконсул Дион говорит: «При священном дворе наших владык Диоклетиана и Максимиана, Констанция и Максима есть солдаты-христиане, и они несут службу»⁵²³. Кроме того, заслуживает внимания следующее: Фабий Виктор, отец мученика Максимилиана, хотя тоже христианин и поддерживает своего сына на суде, заранее приготовил ему воинскую одежду для службы⁵²⁴, т.е. принципиальный отказ Максимилиана служить не был для него заранее очевиден. Более того, Фабий Виктор и сам служит императору, причем его служба связана с армией, пусть и косвенно: он

520 Там же. С. 423, 427.

521 Eus. Hist. Eccl. (VII, 15).

522 Pass. Iuli (2. 3).

523 Acta Maxim. (2. 9).

524 Ibid. (3. 3).

темонарий, то есть чиновник, собирающий налог на содержание армии⁵²⁵. Очевидно, что деятельность такого рода не кажется ему несовместимой с его верой.

Таким образом, мы можем говорить, что принципиальное неприятие воинской службы как причина мученичества существовало в африканской Церкви и было связано, вероятно, с авторитетом Тертуллиана, но не было доминирующим в масштабах империи. Даже в рамках одной христианской семьи, вероятно, могли существовать разные подходы к этой проблеме.

В то же время для памятников, созданных в самом конце III и в IV веке, характерна политическая нелояльность, которой избегали мученики II века. Так, в считающейся аутентичной редакции M мученичества Марцелл дважды, говоря с язычниками, употребляет выражение «ваши императоры» – «*imperatorii vestri*»⁵²⁶. Точно так же Юлий, обращаясь к наместнику, а Дасий – к командиру легиона, говорят о «твоих царях»⁵²⁷. Более того, Дасий, когда его пытаются принудить к принесению жертвы, опрокидывает и топчет изображения императоров⁵²⁸. В более поздней, составленной (как и «Мученичество Дасия») уже после данного Константином «мира Церквям», редакции N Марцелл называет торжества, посвященные императорам, «*festum imperii vestri*»⁵²⁹. Здесь, как и в «Актах сцилитанских мучеников», Г. Мусурильо переводит латинское слово «*imperium*» как «*empire*» («империя»), хотя более точным переводом является «верховная власть»⁵³⁰. В другом позднем тексте – «Мученичестве Конона» – это отношение выражено прямым противопоставлением: Конон говорит, что он подчиняется великому царю Христу, а не тому, кого называет великим царем его преследователь⁵³¹. Более тонко это противопоставление выражено в «Страстях св. Криспины» –

525 Ibid. (1. 1); Musurillo H. The Acts of Christian Martyrs. P. 245. Note 2.

526 Acta Marc. (M; 1. 1; 2. 1).

527 Pass. Iuli (3. 1); Mart. Das. (10. 2).

528 Mart. Das. (11. 2).

529 Acta Marc. (N; 2. 1).

530 Oxford Latin Dictionary / Ed. by P. G. W. Glare et al. – Oxford, 1968. – P. 843-844.

531 Mart. Conon. (3. 2-3).

проконсул дважды говорит ей, что она должна исполнить предписание «господ наших» императоров Диоклетиана и Максимиана, а Криспина отвечает, что исполнит предписание, но «Господа моего Иисуса Христа»⁵³². Таким образом, отношение христиан к языческой императорской власти и ее носителям к концу III – началу IV века, а особенно после Константина, становится отчужденным: императоры-язычники не воспринимаются христианами как «свои» властители.

Отчасти это можно объяснить общим ростом отчужденности между государственной властью и простыми людьми в результате кризиса III века, но были, вероятно, и свои, специфически церковные, причины такого изменения в отношении к языческой власти: она больше не воспринималась как единственно возможная. К концу III века христианство было уже достаточно влиятельным: многие военные и гражданские чиновники высокого ранга были христианами, жена и дочь Диоклетиана имели христианские симпатии, и даже могли возникнуть надежды на обращение в христианство самого императора⁵³³.

Во время последовавшей за великим гонением гражданской войны отношение претендентов на престол к христианству сильно различалось, а с воцарением Константина надежды на христианского императора стали реальностью. В этих условиях практическая необходимость подчеркивать лояльность к языческой власти для обеспечения безопасности Церкви окончательно отпала, и даже наоборот: подчеркнутая враждебность к Диоклетиану, Максимиану и Галерию могла быть воспринята как знак лояльности Константину – как по причине его личной вражды с предшественниками, так и потому, что отрицательное отношение к языческой

532 Pass. Crisp. (1. 3, 6, 7).

533 Подобные надежды выражены в письме епископа Феоны к Лукиану, императорскому кубикулярию. Подробнее о письме см. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 142-145. Текст письма см.: *Epistola Theonae episcopi Alexandrini ad Lucianum* // PG. 10, 1569-1574.

власти более контрастно высвечивало принятие первого христианского императора⁵³⁴.

Конечно, отношение христиан к языческой государственной власти тесно связано с отношением к языческому миру вообще, к тем людям, которые вне Церкви, и к их культуре. В «Страстях святых Перпетуи и Фелицитаты» ярко показано отношение Перпетуи к своему отцу-язычнику: мученица любит его и тяжело переживает, что вынуждена быть причиной его страданий⁵³⁵. Кроме того, Перпетуя вымолила умершего брата⁵³⁶. Она рассказывает, как через несколько дней после вынесения приговора во время молитвы вдруг услышала голос, произносящий имя Динократа. Это был ее брат, умерший от рака в возрасте семи лет, которого она многие годы ни разу не вспоминала. Теперь она поняла, что должна молиться за него. В ту же ночь ей было видение: Динократ, грязный, оборванный, с раной на лице, страдает от жажды, стоя перед бассейном, но не может пить из него, потому что ограда выше его роста. Далее Перпетуя описывает, как со слезами день и ночь молилась за него, пока наконец не увидела второе видение: Динократ чистый, хорошо одетый, со шрамом на месте, где была рана, пьет вволю из бассейна, ограда которого теперь доходит ему лишь до пояса, а затем начинает детские игры. Перпетуя понимает, что страдания ее брата окончены. Хотя нигде не сказано напрямую, что Динократ умер язычником, однако, это достаточно явно подразумевается⁵³⁷.

Отсутствие вражды между христианами и язычниками видно и в других «Страстях» мучеников. Так, про епископа Фруктуоза говорится, что он

534 Этот контраст очень ярко подчеркивает в своей риторике Евсевий Кесарийский, сравнивая Константина с Моисеем, поскольку оба они выросли при дворе тирана (*Vita Constantini*. (I. 12). По изд.: Eusebius. *Über das Leben des Kaisers Konstantin* / Hsrg. v. F. Winkelmann. – B., 1975.)

535 *Pass. Perp.* (5. 6; 6. 5).

536 *Ibid* (7-8).

537 Правда, св. Августин пишет иное. Почему бы, говорит он, не предположить, что мальчик умер после крещения, принеся под влиянием отца-язычника идольскую жертву во время гонений? (*De anima et ejus origine* I. 12 – PL. 44, 481).

был любим не только христианами, но и язычниками⁵³⁸, а епископа Иринея Сирмийского со слезами уговаривают отречься его многочисленные родственники-язычники⁵³⁹. Но не только сохранение семейных связей с родственниками-язычниками видно в «Страстях» мучеников. Флавиана уговаривают отречься его друзья и соученики, в ответ на что он благодарит их за то, что они желают ему добра так, как они это понимают⁵⁴⁰. После этого Флавиан говорит им о Боге и пытается убедить стать христианами⁵⁴¹.

Вообще поддержание родственных и дружеских связей с язычниками, конечно же, прекрасно совмещалось с миссионерским настроением христиан. Распространенным мотивом в различных «Страстях» и «Актах» мучеников является обращение благодаря им язычников в христианство. Так, Перпетуя и ее товарищи по заключению обратили в христианство тюремщика и многих из пришедших посмотреть на них перед казнью зевак⁵⁴², а епископ Фруктуоз крестил в тюрьме сокамерника⁵⁴³. Даже в тех случаях, когда мученикам не удается обратить язычников, они выражают свое желание сделать это. Кроме уже упомянутого Флавиана, об этом говорят Пионий⁵⁴⁴ и Конон⁵⁴⁵.

Перпетуя и ее товарищи по заключению отказываются перед выходом на арену наряжаться в костюмы жрецов Сатурна и жриц Цереры⁵⁴⁶, демонстрируя тем самым свое пренебрежение к языческой религии. Однако, несмотря на враждебность к *язычеству* как таковому, отношение мучеников к языческой культуре и некоторым ее представителям могло быть вполне позитивным. Выше мы видели, что мученики могли поддерживать родственные и дружеские связи с живущими вокруг них язычниками. Но, что более существенно, епископ Филей приводит в пример поведения на суде

538 Pass. Fruct. (3. 1).

539 Pass. Iren. (3. 1-2).

540 Pass. Montan. (19. 2-4).

541 Ibid (19. 6).

542 Pass. Perp. (16. 3 – 17.3).

543 Pass. Fruct. (2. 1).

544 Mart. Pion. (7. 3).

545 Mart. Conon (5. 2-3).

546 Pass. Perp. (18. 4–6).

Сократа, показывая его как предшественника христианских мучеников⁵⁴⁷, что еще раз показывает амбивалентность отношения мучеников к античной языческой культуре⁵⁴⁸.

И напоследок следует кратко рассмотреть отношение мучеников к окружающему миру как таковому без акцента на конкретных аспектах его устройства. Взгляд этот предположительно формировался на основе как метафизических воззрений, так и социального опыта, осмысленного и преломленного через христианскую веру.

С одной стороны, в двух самых ранних памятниках мартирологической литературы мир описывается как несправедливый и грешный. В «Мученичестве Поликарпа» Германик – юноша, которого автор приводит в пример как настоящего христианского мученика – желает как можно скорее освободиться от «неправедной и незаконной жизни»⁵⁴⁹. В обеих редакциях «Мученичества Карпа, Памфила и Агафоники» мученик на пороге смерти говорит язычникам: я рад тому, что «избавился от вас и не буду сопричастным вашим злодеяниям»⁵⁵⁰.

В то же время, в обоих этих памятниках мученики объясняют свой отказ принести жертвы упованием на вечное блаженство и желанием ценой кратких мук избежать негасимого адского пламени⁵⁵¹. То есть их мотивация состоит не в желании смерти, а в желании вечной жизни. В эпоху, когда в философии господствовали два основных течения – поздний стоицизм и средний платонизм – это понималось как отграничение от обеих школ. Представление о теле как темнице души, а смерти – как освобождению, было свойственно как для гностиков, претендующих на то, что именно они – истинные христиане, так и для языческих философов-платоников. Для стоиков же, как мы видели, ни жизнь, ни смерть как таковые не имели смысла –

547 Acta Phil. (B; 4. 2).

548 Подробнее об этом см.: Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II-IV вв.)... С. 668-679.

549 Mart. Pol. (3. 1).

550 Acta Carpi (A; 39; B; 4. 3).

551 Mart. Pol (2. 3); Acta Carpi (A; 7; B; 4. 4-5).

важным было только следование добродетели. В латинской версии «Актос Карпа» Карп говорит, что, отказываясь принести жертву, он «предпочитает лучшее»⁵⁵². Использование сравнительной формы – «meliora» – предполагает, что и этот мир тоже хорош, хотя это не сказано напрямую. Упоминание о вечной жизни в раю как награде за краткие переносимые муки встречается, конечно, и в более поздних памятниках, например, в «Мученичестве Мариана и Иакова»⁵⁵³.

Намного более подробный разбор христианского отношения к этому миру и к раю, к жизни и смерти содержится в «Мученичестве Пиония». Отвечая язычникам, уговаривающим его принести жертву, поскольку «хорошо жить и видеть свет», Пионий говорит, что жизнь и свет хороши, но будущая жизнь и свет истинный лучше, и что христиане не ищут смерти и не презирают творение Божье, но предпочитают благому лучшее⁵⁵⁴. Ниже Пионий кратко выражает ту же мысль словами: «Я стремлюсь не к смерти, а к жизни»⁵⁵⁵.

Кратко резюмируя, можно сказать, что во II веке мученики проявляли подчеркнутую лояльность к государственным властям, но к концу III века и особенно – после установления при Константине христианской империи в мартирологической литературе стали доминировать мотивы неуважения к императорам-язычникам, отказа признавать за ними власть. Такое изменение связано, видимо, с тем, что в изменившихся обстоятельствах изменилась и цель политических деклараций в «Актах мучеников». Если раньше было важно продемонстрировать язычникам благонадежность христиан, а заодно удержать собственных радикально настроенных сторонников от провокаций, могущих навредить всей общине, то теперь, в правление императоров-христиан, на фоне продолжающегося и углубляющегося социально-политического кризиса Римской империи, актуальным стало

552 Acta Carpi (B; 2. 3).

553 Pass. Marian. (6. 1-2).

554 Mart. Pion. (5. 3-5).

555 Ibid (20. 5).

продемонстрировать значимость и благотворность произошедшего переворота.

При этом мученики – как в ранних, так и в более поздних текстах – изображаются не чуждыми ни родственным, ни дружеским связям с язычниками, признающими отдельные моменты античной культуры, но жестко отрицающими языческую религию. Они хотят обращения язычников ко Христу и во многих случаях достигают этого. Задача проповеди христианства в античности – как до, так и после Константина – решалась через демонстрацию совместимости новой веры с лучшим из того, что составляло античную культуру, возможности для новообращенного христианина оставаться в той системе социальных связей, которая окружала его до обращения. При этом в более поздних текстах мученикам начинают приписывать демонстративное презрение к языческим святыням и даже их разрушение, что демонстрировало бессилие языческих богов перед Христом.

Для II века характерно описание мира как несправедливого и исполненного греха, хотя в то же время подчеркивается, что мучениками движет желание избежать ада и жажда райского блаженства, а не желание покинуть сей мир. В III веке этот взгляд выражается более четко: эта жизнь и этот мир хороши, но будущая жизнь и ожидающее святых Царствие Божье лучше.

Итак, характерное для позднеантичных стоической и неоплатонической философских школ презрение к жизни отрицается в «Актах мучеников», происходит возврат к свойственному более ранней античной мысли презрению к смерти. При этом готовность умереть, но не принести требуемых жертв, сочетается с любовью мучеников к своим родным и с уважением к государству, его властям и законам. Такая иерархия авторитетов уже известна в античной культуре, но с появлением христианства обретает новую особенность: в отличие от Сократа, отказавшегося выполнить решение афинского суда, или от Энея, покинувшего горящую Троию, потому что они были уверены, что такое повеление им дали боги, христианские мученики

имели в своем распоряжении писанные заповеди Бога, и это делало конфликт между предписанием Бога и повелением императора качественно иным.

§3. Отражение в «Актах мучеников» представлений о повседневных добродетелях: благочестие, смирение, скромность⁵⁵⁶.

В различных «Актах» нередко показывается, что мученик как до ареста был образцовым христианином, так и в критических обстоятельствах, предшествующих казни, проявил свойственные христианину добродетели. В «Мученичестве Поликарпа» мало конкретного говорится о добродетелях Поликарпа, но упомянуто без раскрытия подробностей его «безукоризненное житие»⁵⁵⁷, а также сказано, что у епископа всегда был обычай молиться за Церковь, распространенную по миру⁵⁵⁸, и что он был превосходным наставником в вере⁵⁵⁹.

Обе эти черты получают дальнейшее развитие в мартирологической литературе. Так, епископ Фруктуоз на пороге сожжения отвечает на просьбу одного из христиан молиться о нем: «Мне следует помнить Католическую Церковь, распространенную от востока до запада»⁵⁶⁰.

Исполнение мучеником-клириком обязанности укрепления и назидания братьев становится общим местом мартирологической литературы. В «Мученичестве Пиония» говорится, что Пионий, прежде чем началось его мученичество, многих сохранил от ложного пути⁵⁶¹. В составленных в гонение Валериана «Страстях Фруктуоза» перед казнью епископ утешает христиан, говоря, чтобы, оставшись на время без пастыря, они уповали на помощь

556 В этом параграфе использованы материалы статьи автора: Розенблум Е.М. Представления о поведении мученика на материале "Мученичества св. Иустина Философа" // *Antiquitas Iuventae*. Вып. 3. Саратов, 2007. С. 271-279.

557 *Mart. Pol.* (17. 1).

558 *Ibid* (5. 1).

559 *Ibid* (19. 1).

560 *Pass. Fruct.* (3. 6).

561 *Mart. Pion.* (1. 2).

Божью⁵⁶². Увещевают народ перед казнью и африканские мученики, пострадавшие в то же гонение: Монтан, Луций, Юлиан и Викторик⁵⁶³. Хотя в тексте прямо не сказано, что они являются клириками, но, поскольку описанные события происходят в гонение Валериана, когда преследованию подлежали только диаконы, священники и епископы, а также учитывая историю о том, как Флавиан не был осужден вместе с остальными, потому что его ученики отрицали, что он дьякон⁵⁶⁴, следует предполагать, что все или почти все описанные в этом тексте мученики – клирики⁵⁶⁵.

В относящихся к тому же времени «Страстях Мариана и Иакова» описываются епископы-мученики Агапий и Секундин, которые «имели такую любовь и заботу о братьях, что, хотя могли бы молча, одним лишь примером своего упорства в исключительной добродетели, укреплять веру братии, вдобавок <...> излили в наши сердца росу увещания к спасению»⁵⁶⁶. Мученик является образцом, его пример ободряет других. Поэтому Мариан и Иаков сами просят составить письменный отчет об их мученичестве – не для того, чтобы снискать славу на земле, а потому, что заботятся об укреплении веры христиан⁵⁶⁷.

Эта ответственность мучеников за назидание окружающих проявляется также и в том, что они заботятся о том, как будет выглядеть их поведение в глазах других – христиан и язычников. Юлий протестует, когда наместник силой хочет заставить его принести жертвы, так чтобы он и не выглядел согласившимся добровольно; вместо этого мученик требует казнить себя⁵⁶⁸. Епископ Филей идет еще дальше: когда желающие спасти его язычники ложно утверждают, что он уже принес жертву ранее, он сам это отрицает⁵⁶⁹. Епископ Иринеи Сирмийский просит наместника заменить ему

562 Pass. Fruct. (4. 1).

563 Pass. Montan. (13. 4; 13. 6 – 14).

564 Ibid (12. 3).

565 Musurillo H. Introduction... P. xxxv.

566 Pass. Marian. (3. 6).

567 Ibid (1. 3).

568 Pass. Iuli (2. 5).

569 Acta Phil. (A; XII. 2-5; B; 5. 5).

утопление в реке на отрубание головы, чтобы тот видел, «как христиане ради веры в Бога привыкли презирать смерть»⁵⁷⁰.

Особенно интересные выводы о том, как мученики свидетельствуют о Христе своей смертью, позволяет сделать «Мученичество Иустина Философа», существующее в трех редакциях – II, IV и X века (известных соответственно как редакции А, В и С). В редакции А, представляющей собой слегка отредактированный протокол допроса, на вопрос префекта Рустика: «Какой образ жизни ты ведешь?» Иустин отвечает: «Безупречный и безукоризненный всем людям»⁵⁷¹. Уже в редакции В, в целом довольно близкой к редакции А, но все же прошедшей минимальную литературную обработку, это место выглядит иначе: «Безупречным и безукоризненным» Иустин теперь называет не свой образ жизни, а повиновение заповедям Христа⁵⁷². Такой ответ больше соответствует традиционному представлению о христианском смирении. Вторым отличием редакции В от редакции А является объяснение Иустина, почему он не готов говорить о божественности Христа. Если в редакции А Иустин просто говорит, что все, что он мог бы сказать, не будет иметь значения⁵⁷³, то в редакции В он добавляет к этому объяснению важное уточнение: «потому, что я всего лишь человек»⁵⁷⁴. Представляется, что странная для христианина хвала своим «безупречным и безукоризненным» образом жизни и столь же странное для известного философа и апологета признание в собственной неспособности говорить о Христе объясняются именно тем, что как для раннехристианских мучеников,

570 Pass. Iren. (4. 12). Русский перевод по изданию: Страсти св. Иринея, епископа Сирмийского / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 121-131. См. также Приложение 1 к настоящей работе.

571 The Martyrdom of Saints Justin, Chariton, Charito, Evelpistus, Hierax, Paeon, Liberian, and their community (A; 2. 1-2). Здесь и далее по изданию: The Martyrdom of Saints Justin, Chariton, Charito, Evelpistus, Hierax, Paeon, Liberian, and their community // The Acts of the Christian Martyrs. P. 42-60. Русский перевод А. Г. Дунаева по изданию: Мученичество святых Иустина, Харитона, Харито, Эвелписта, Иерака, Пеона и Ливериана // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 362–370.

572 Ibid (B; 2. 2).

573 Ibid (A; 2. 6).

574 Ibid (B; 2. 6).

так и для философов-стоиков II века (а судивший Иустина префект Рима Рустик был известным стоиком, учителем в философии Марка Аврелия) словесные объяснения значили меньше, чем свидетельство своим образом жизни. Отказываясь от устного свидетельства, Иустин демонстрировал готовность дать свидетельство кровью, что укладывалось в культуру эпохи и было понятно для его оппонента⁵⁷⁵.

Иное представление о смирении мучеников дают «Акты» III века. Впервые те черты, которые можно было бы определить как смирение, появляются в «Мученичестве Пиония». Там говорится, что мученики в тюрьме отказываются от передач от единоверцев, не желая быть ни для кого обузой⁵⁷⁶. Похожий момент присутствует в «Страстях св. Фруктуоза», когда епископ Фруктуоз отказывается от предложения своего чтеца помочь ему разуться перед сожжением и предпочитает разуться сам⁵⁷⁷. Однако напрямую смирение мученика (*martyris humilitas*) восхваляется в «Страстях Монтана и Луция», причем там под смирением понимается иное: «И сказали ему братья: «Помни нас [в молитве]». Он же отвечал: «Вы меня помните». Каково смирение мученика, даже в самих страданиях не уверенного в славе своей!»⁵⁷⁸ В более позднем «Мученичестве Конона» мученик «мягко и кротко» (*πραως και ελιεικως*) помогает гонителю привязать его к хвосту своей лошади⁵⁷⁹.

В «Страстях Монтана и Луция» содержится уникальный для этого жанра эпизод: Монтан и Юлиан были в ссоре, но, находясь в тюрьме, примирились после бывшего Монтану видения⁵⁸⁰.

Мученики являются примером для других христиан также и в посте. Фруктуоз по пути на казнь отказывается от предложенной ему чаши вина, говоря, что еще не настало время окончания поста, причем рассказчик

575 Подробнее об этом: Розенблюм Е. М. Представления о поведении мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа»... С. 275-276.

576 Mart. Pion. (11. 3).

577 Pass. Fruct. (3. 4-5).

578 Pass. Montan. (13. 5-6).

579 Mart. Conon (2. 7).

580 Pass. Montan. (11).

подчеркивает, что мученики соблюдали пост и в тюрьме⁵⁸¹. Казнь имела место в пятницу – постный день. А пост в испанской Церкви означал в то время полное воздержание от пищи и питья до захода солнца⁵⁸². О соблюдении мучениками поста в тюрьме, даже более обыкновенного, говорится также в «Страстях Мариана и Иакова»⁵⁸³.

Особо следует отметить такое качество как женская скромность. Перпетуя, когда во время травли на арене корова разорвала ей сбоку тунику, удерживала края так, чтобы прикрыть бедро, «помня о стыдливости больше, нежели о боли»⁵⁸⁴. Однако в «Мученичестве Пиония», когда Сабине угрожают отправить ее в бордель, если она не принесет жертву, та продолжает упорствовать, уповая на Бога⁵⁸⁵. Об отправке Сабинины в бордель ничего далее не говорится, в отличие от мученицы Ирины, которую и в «месте разврата» «благодать Духа Святого сохранила чистой для Бога»⁵⁸⁶. То есть, скромность и целомудрие для мученицы важны, но, конечно, не настолько, чтобы приносить языческие жертвы: оказавшись перед таким выбором, мученица остается тверда, уповает на Бога, и Он защищает ее.

Итак, мученики являют собой образец предписываемых всем христианам добродетелей: они кротки и смиренны, много молятся и постятся, женщины-мученицы скромны, а клирики-мученики ревностно наставляют паству. Здесь мы видим формирование в мартирологической традиции новых, непосредственно христианских ценностей. В то же время мученики являют другим – и христианам, и язычникам – образец христианской твердости в вере и поэтому отказываются не только принести языческие жертвы, но даже

581 Pass. Fruct. (3. 2).

582 Канон XXIII Эльвирского поместного собора, состоявшегося в начале IV века, ослабил практику поста, постановив, что ради слабых телом не следует воздерживаться до захода солнца от пищи и питья в июле и августе. Следовательно, подобная практика в испанской Церкви к тому времени была распространена (Hefele C. J. von. Conciliengeschichte nach dem Quellen bearbeitet... B. 1. S. 136.).

583 Pass. Marian. (8. 1).

584 Pass. Perp. (20. 4).

585 Mart. Pion. (7. 6).

586 Mart. Agap. (6. 2).

допустить видимость того, что они их принесли. Такое свидетельство своей жизнью и – главное – смертью полностью соответствует канонам позднеантичной культуры.

При этом мученики сохраняют дружеские и родственные связи с язычниками, желают их обращения ко Христу и часто добиваются этого, имеют уважение к определенным аспектам господствующей культуры (хотя, конечно, не к языческой религии). Таким образом, тексты «Акт мучеников» оказываются направлены одновременно на формирование положительного образа христианства у возможного языческого читателя (или читателя – христианского неопита) и поощрение среди христиан умеренного поведения, исключая провокации, способные навредить общине.

В текстах II-III веков подчеркивается, что мученики являются лояльными гражданами, но придающими, как это было и с Сократом, и с Энеем, более высокое значение послушанию Богу. Правда, уже в эпоху Диоклетиана начинает иногда проявляться отношение к императорам как к чуждым тиранам, а не законным властителям, по воле Божьей занимающим свое место. После Константина такое отношение к языческим императорам прошлого получает еще большую популярность.

Если во II веке обозначенная цель демонстрации приемлемости христианства для античного общества предполагала подчеркнутую политическую лояльность, то уже в III веке кризис Римского государства привел к тому, что большинство жителей империи стали воспринимать политическую власть как в значительной степени враждебную силу. В этой ситуации благоразумнее было ограничиться заверениями в молитвах за императора. После же совершенного Константином переворота в религиозной политике стало важным показать нелегитимность и бессилие перед Христом ложных богов язычества и выступающих на их стороне императоров-гонителей, что нашло отражение в демонстративно враждебном поведении мучеников, как оно описано в поздних «Актах».

Окружающий мир мученики воспринимают как благой и прекрасный, хотя и омраченный людской несправедливостью. Такое отношение шло в разрез с неоплатонической и, отчасти, стоической философией.

Мученичество воспринималось как соучастие в Страстях Христа, как благой дар от Бога, которого следует желать, о котором подобает молиться. При этом, поскольку мученичество должно исходить от Бога, христианину не следует самому заявлять на себя перед властями или иным способом приближать свой арест, хотя в отношении к этому всегда прослеживалась обратная точка зрения, к концу эпохи гонений утратившая значимость, но не исчезнувшая совсем. После данного Константином «мира Церквям» она получила второе рождение. Анализируя эти два подхода к мученичеству, можно увидеть, что каждый из них является развитием в русле христианской мысли существовавшего в языческой культуре отношения к самоубийству: сформулированного Сократом и Эпиктетом, в одном случае, и Сенекой – в другом.

Глава 4. «Церковная история» Евсевия Кесарийского: первая авторская концепция идеала мученика в царствование Константина

Как мы видели в предыдущей главе, уже в эпоху гонений появляются первые «Акты мучеников» – произведения, утверждающие и транслирующие определенный идеал поведения христианского мученика. Однако после возникновения при Константине христианской империи появляются крупные произведения, которые выводят мартирологическую традицию на новый этап, видоизменяя представления о мученическом идеале. На первом месте – как по хронологии, так и по значению – стоит «Церковная история» Евсевия Кесарийского.

§1. Отношение мучеников к язычникам и христианам-отступникам. Значение мученичества для проповеди христианства.

Значение стойкости христианских мучеников для проповеди новой веры – это общее место раннехристианской риторики, принятое большинством современных ученых⁵⁸⁷. Известна афористическая форма, в которой его отметил Тертуллиан: «Кровь христиан есть семя»⁵⁸⁸. Мы имеем и более авторитетное свидетельство: св. Иустин Философ говорит, что в его собственном обращении сыграло роль «свидетельство кровью»⁵⁸⁹.

Эта черта духовного портрета мучеников присутствует и в «Церковной истории» Евсевия. Кесарийский епископ не только приводит упомянутый

⁵⁸⁷ Критическая точка зрения представлена В. Ивановичем и А. Д. Пантелеевым: Ivanovici V. *Competing Paradoxes: Martyrs and the Spread of Christianity Revisited* // *Studia Patristica*. 2013. Vol. 62. P. 231–244; Пантелеев А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи // *Вестник СПбГУ. Сер. 2*. 2015. Вып. 3. С. 33–43.

⁵⁸⁸ Tert. *Apol.* (50. 13).

⁵⁸⁹ Justin. 2 *Apologia* (12). По изд.: Justin. 2 *Apologia* // *Iustinus Martyr. Apologie pour les chrétiens*. – P., 2006.

выше пассаж св. Иустина⁵⁹⁰, но и приводит два других примера миссионерского значения мученичества.

Рассказывая о казни Апостола Иакова Старшего, он говорит: «Климент в 7-й книге своих «Очерков» приводит об этом Иакове рассказ, достойный запоминания и переданный ему его предшественниками. Он повествует, что человек, приведший его на суд, видя, как он свидетельствует о своей вере, был потрясен и заявил, что он также христианин. «И вот, повели их обоих на казнь, и по дороге тот решил попросить прощения у Иакова. Последний, немного подумав, сказал: «Мир тебе», и поцеловал его. Обоих обезглавили одновременно»⁵⁹¹.

Если этот рассказ является цитатой из несохранившегося произведения III в., то повествование о смерти св. Потамиэны не является цитатой и основано, видимо, на предании, сохранившемся в христианской общине Александрии. Евсевий лично бывал в Египте⁵⁹² и мог узнать там историю св. Потамиэны, «которую до сих пор славят ее земляки»⁵⁹³. Согласно рассказу Евсевия, мученица после смерти явилась во сне воину, который вел ее на казнь, и еще многим людям, после чего все они стали христианами⁵⁹⁴.

Мы видим, что побуждение язычников обратиться в христианство является характерной для мучеников чертой не только у тех авторов, чьи труды стали источниками работы Евсевия, но и для самого отца церковной историографии. Но даже приводимые Евсевием цитаты отражают его собственные, а не только цитируемых им авторов идеологические установки. «В широком и дословном цитировании есть свой порядок и смысл. Хотя оно и нарушает стилистическую целостность исторического рассказа, оно тем не

590 Eus. Hist. Eccl. (IV. 8. 5).

591 Ibid. (II. 9. 1-3).

592 Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма... С. 13.

593 Eus. Hist. Eccl. (VI. 5. 1).

594 Ibid. (VI. 5. 6-7).

менее *способствует его идеологическому единству* [курсив мой – Е. Р.], последовательной разработке главной темы»⁵⁹⁵.

Обращение язычников под влиянием подвига мучеников связано с тем, что последние, в полном согласии с заповедью Христа⁵⁹⁶, любят своих гонителей. Апостол Иаков Младший молится за своих убийц: «Господи Боже, Отче! Молю Тебя, отпусти им, ибо не ведают, что творят»⁵⁹⁷, повторяя предсмертную молитву Христа⁵⁹⁸. Гонители, пришедшие арестовать ученика Апостола Иоанна св. Поликарпа Смирнского, настолько поражены его кротостью и спокойствием, величавой манерой держаться и пламенностью молитвы, щедростью – Поликарп велел своим слугам угостить пришедших за ним солдат, – что начинают раскаиваться и признают, что Поликарп – Божий человек⁵⁹⁹.

Если мученики любят своих гонителей-язычников, то, тем более, они жалеют и не отвергают своих падших братьев. Отсылая читателей к мученическим актам, Евсевий говорит, что пресвитер Пионий прославился «ласковым обращением с павшими в испытаниях гонения»⁶⁰⁰.

Ниже он приводит свидетельства из предшествующей христианской литературы о том, что милосердие к отступникам проявили жертвы лионского гонения 177 г. и александрийские мученики времен св. Дионисия Великого⁶⁰¹.

Цитируя в «Церковной истории» три источника, повествующих о милосердии мучеников к падшим христианам, Евсевий включается в полемику по вопросу о падших, которая возникла в середине III в. после гонения Деция. Этот вопрос занимает важное место в «Церковной истории» Евсевия, опубликованной сразу после еще более масштабного гонения Диоклетиана.

595 Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография... С. 14.

596 Мф. 5:44.

597 Eus. Hist. Eccl. (II. 23. 16).

598 Лк. 23:34.

599 Eus. Hist. Eccl. (IV. 15. 13-14).

600 Ibid. (IV. 15. 47).

601 Ibid. (V. 2. 6; VI. 42. 5-6).

К проблеме принятия падших христиан в общение с Церковью в III-IV вв. существовало три подхода.

Последователи римского пресвитера и самозванного епископа Новациана считали, что для тех, кто после крещения совершил смертный грех, например, принес жертвы идолам, закрыты двери спасения, и их не следует вновь принимать в церковное общение. Новациан был отлучен от Церкви вместе со своими сторонниками в 251 г., но основанная им секта просуществовала до VII в.⁶⁰² И через полвека после жизни Евсевия новациане были достаточно влиятельны, чтобы св. Амвросий Медиоланский посвятил их обличению «Две книги о покаянии»⁶⁰³. Еще одним ригористским направлением в раннем христианстве стал донатизм.

На противоположном полюсе находилась широко распространенная точка зрения, согласно которой исповедники и приговоренные к смерти будущие мученики, пострадав за Бога, имели возможность вымолить у Него прощение для любых грешников, поэтому имели право примирять отступников с Церковью и вновь допускать их к таинствам. Эта лаксистская практика приводила к подрыву церковной дисциплины и встретила отпор со стороны епископов, в том числе – св. Киприана Карфагенского.

В конце концов был принят отстаиваемый им средний вариант: прощение падших христиан возможно, но власть примирять их с Церковью принадлежит не исповедникам и будущим мученикам, а епископам⁶⁰⁴.

Читая «Церковную историю» Евсевия, невозможно понять, принял ли Пионий в соответствии с лаксистской практикой падших в церковное общение или лишь ободрил их. Только из сохранившегося «Мученичества» мы знаем, что Пионий указал отступникам на возможность прощения, но не взял на себя

602 Задворный В. Л. История Римских Пап: в 2 т. М., 1995-1997. Т. 1. С. 98-99.

603 Ambrosius Mediolanensis. De poenitentia. По изд.: Ambroise de Milan. La Pénitence / Texte latin, introduction, traduction et notes de Roger Gryson – P., 1971.

604 Ameling W. The Christian lapsi in Smyrna, 250 A.D. ("Martyrium Pionii" 12-14) // VC. 2008. Vol. 62. P. 153-154.

права отпустить им грех⁶⁰⁵. В этом случае Евсевий смягчает позицию источника по значимому для него вопросу.

К сожалению, ни послание галльской Церкви к Церквям Азии и Фригии, ни послание св. Дионисия Великого не сохранились иначе, чем в цитатах у Евсевия, и мы не можем знать, насколько точно передает интересующий нас сюжет кесарийский епископ в этих двух случаях. Так или иначе, в приведенных им фрагментах он отражает свою позицию. В обоих упомянутых местах «Церковной истории» принятие в церковное общение тех, кто во время гонений принес жертвы, но впоследствии раскаялся, описывается как проявление подлинной любви к ближнему, ставшему добычей дьявола, и исполнение воли милосердного Бога. Отказ принимать отпавших подается при этом как гордыня и превозношение над ближним.

Итак, мы видим, что из трех существовавших подходов (ригористского, лаксистского и промежуточного) Евсевий выбирает лаксистский и при пересказе «Мученичества св. Пиония» не упоминает, что Пионий ограничился промежуточным вариантом.

Мученики, изображенные Евсевием, любят падших христиан и своих гонителей, благодаря чему становится возможным как обращение язычников в христианство, так и раскаяние и примирение с Церковью тех христиан, которые принесли жертвы во время гонений.

Вопрос о возможности принятия обратно в общение падших христиан, появившись в середине III в. после гонения Деция в переписке св. Киприана Карфагенского и «Мученичестве Пиония», занимает важное место в «Церковной истории» Евсевия, опубликованной сразу после еще более масштабного гонения Диоклетиана. При этом позиция, отстаивающая любовь к обидчикам и жалость к делающим зло, так как они заблуждаются, уже присутствует в античной культуре – в философской мысли Платона и поздних стоиков

605 Mart. Pion. (12-14).

§2. Представление о верности мучеников Христу в «Церковной истории»

Евсевия Кесарийского.

Мученики, как мы видели, прощают отступников и помогают им примириться с Церковью, но сами верны Христу до конца. Евсевий описывает невообразимые страдания, которым подвергали мучеников язычники. Их били, волокли по острым камням мостовой, кололи лицо и глаза острым тростником, бичевали, укладывали на колючие морские раковины, а епископа Симеона, старца ста двадцати лет, после пыток, продолжавшихся несколько дней, распяли. Все это мученики претерпевают, лишь бы не отречься от Христа⁶⁰⁶.

Их верность Христу настолько велика, что они отказываются не только принести жертвы языческим богам, но даже молча слышать, что якобы сделали это. «Состязания иного рода ожидали других: одного толкали к языческому алтарю и, силой подведя к гнусным, нечистым жертвам, отпускали как принесшего жертву, хотя он ее и не приносил; другой и вовсе не подходил к жертвеннику и даже не прикасался ни к чему нечистому, но люди утверждали, что он принес жертву, и человек молча уходил оклеветанным; полумертвого выбрасывали как мертвеца; лежавшего на земле долго волочили за ноги и причисляли к принесшим жертву. Кто-то громко выкрикивал свое отречение от жертвоприношения; кто-то во всеуслышание провозглашал, что он – христианин, и хвалился исповеданием имени Спасителя; кто-то настаивал, что он не приносил жертвы и никогда ее не принесет»⁶⁰⁷. Таким образом, герои Евсевия дают свидетельство о своей вере в Иисуса Христа. Само слово *μάρτυς* – мученик – означает «свидетель». Как говорилось в предыдущей главе, высокое значение, придаваемое свидетельству, и, как следствие, отказ мучеников не только приносить жертвы, но и делать вид, что они их принесли, встречается уже в «Актах мучеников»,

606 Eus. Hist. Eccl. (III. 32. 1-6; IV. 13. 3; IV. 15. 4-5; VI. 41. 3-8).

607 Ibid. (VIII. 3. 2-3).

написанных во время гонения Диоклетиана. А вот детальное, крайне натуралистическое, описание изощренных пыток не встречается в «Актах мучеников» эпохи гонений. Эта новая черта, введенная Евсевием, связана, вероятно, с изменившейся целью описания мученического подвига. Такое описание после Константина теряет функцию подготовки читателя к возможной необходимости самому претерпеть мученичество. Теперь основной задачей становится показать величие мучеников прошлого, обосновать этим превосходство христианской веры и воздаваемое святым почитание. Здесь такое чрезвычайно (и даже, можно было бы сказать, чрезмерно) яркое описание становится полезным, а риск испугать читателя вместо того, чтобы вдохновить на подвиг, теряет актуальность.

Ради верности Христу мученики жертвуют тем, что «в мире сем» высоко ценится: общественным положением, богатством, славой. Военный по имени Марин был «родовит и богат», но променял должность центуриона, после которой, как намекает Евсевий, мог бы расти по служебной лестнице и дальше, на венец мученика⁶⁰⁸. Другие мученики, пострадавшие при Диоклетиане, большую часть которых Евсевий не называет по имени, до осуждения занимали высокие посты, были любимы императором, жили в роскоши, славились своим образованием⁶⁰⁹.

Верность Христу оказывается важнее не только мирских почестей, но даже семьи. Такое требование содержится уже в Евангелии: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня»⁶¹⁰. Евсевий повествует о том, как мученики выполняют эту заповедь Христа. Юный Ориген уговаривает своего арестованного отца: «Держись, не передумай ради нас!»⁶¹¹ Многодетная мать

608 Ibid. (VII. 15).

609 Ibid. (VIII. 5 – 6. 1; VIII. 9. 6-7). Среди немногих, названных по имени, «императорский придворный юноша» Дорофей и Филором, управляющий императорской казной в Александрии. О большинстве знатных и образованных мучеников Евсевий пишет, восхваляя их за отречение от земного богатства и славы, но не приводя ни имен, ни должностей, ни других конкретных сведений.

610 Мф. 10:37. Ср. Лк. 14:26.

611 Eus. Hist. Eccl. (VI. 2. 6).

Дионисия «возлюбила Христа больше детей»⁶¹² и была обезглавлена. Так же и многие не названные по имени жертвы Великого гонения не поддались на «уговоры многочисленных родственников и друзей, включая занимавших важные должности, и самого судьи, увещавшего их пощадить себя и пожалеть жен и детей»⁶¹³. Хотя эта черта раннехристианского идеала занимает у Евсевия не очень важное место, впоследствии она будет развита Виктором Витенским, автором «Истории гонений в африканской провинции». В своем небольшом по объему произведении епископ Виты рассказывает о трех мучениках – мужчине и двух женщинах, которые не отреклись от веры, несмотря на уговоры супруга и плач детей; о супружеской паре, которая отказалась принять арианство, хотя у них отняли детей; и о двух мучениках, которые, сами страдая, призывали к твердости один брата, другая – сына⁶¹⁴. Мать, уговаривающая своего маленького сына-мученика остаться твердым в вере, встретится нам и в поэме Пруденция, которой посвящена последняя глава настоящего исследования.

Верность мучеников Христу проявляется также и в том, что они – как образованные, так и нет – словами защищают христианскую веру перед гонителями⁶¹⁵. Ради этой веры мученики преодолевают свою слабость: среди жертв Лионского гонения 177 г. Евсевий называет двух женщин – Бландину и Библиаду – и подчеркивает их телесную слабость и хрупкость⁶¹⁶. Мотив телесной слабости и духовной силы мучеников И. В. Кривушин называет «красной нитью», проходящей через «Церковную историю»⁶¹⁷. Хотя такая оценка, возможно, несколько преувеличена, этот мотив, несомненно, присутствует в труде Евсевия.

612 Ibid. (VI. 41. 18).

613 Ibid. (VIII. 9. 8).

614 Victor Vitensis (I. 16; V. 1; V. 3; V. 5; V. 8; V. 14). По изд.: Victor Vitensis. *Historia persecutionis Africanae provinciae / Recensuit Michael Petschenig.* – Vindobonae, 1881.

615 Eus. Hist. Eccl. (V. 1. 9-10, 19).

616 Ibid. (V. 1. 18, 25-26, 42).

617 Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография... С. 94.

В «Церковной истории» повляется также и мотив угрозы целомудрию христианской мученицы, присутствующий, как мы видели, уже в двух написанных на рубеже III-IV веков «Актах мучеников». Но если в обоих «Актах» эта угроза разрешается одним и тем же образом – мученица проявляет твердость, и ей удается избежать изнасилования, после чего ее казнят, – то у Евсевия описаны также и случаи самоубийства христианок. Случай св. Потамиэны укладывается в предшествующую традицию. «Говорят, что судья (он звался Акилой), по приказу которого ее тело было тяжело изранено, пригрозил, издеваясь, отдать ее на поругание гладиаторам. Она немного подумала, и на вопрос, что же она выбрала, дала ответ, который сочли нечестивым»⁶¹⁸. Впрочем, гладиаторам ее не отдали, а сразу повели на казнь⁶¹⁹.

Вместе с тем Евсевий описывает и другие случаи. В восьмой книге «Церковной истории» он рассказывает, как две девушки по наущению матери, чтобы избежать публичного дома, покончили с собой, когда стало ясно, что арест неизбежен⁶²⁰. Чуть ниже рассказывается о жене префекта Рима, которая была христианкой. Ее возжелал тиран Максенций, а муж, опасаясь императора, согласился выдать ему жену. Тогда она заперлась в своей комнате, якобы чтобы принарядиться, и покончила с собой⁶²¹. Это показывает, что целомудрие считалось более важным, чем жизнь, но отказ от идолослужения – более важным, чем сохранение физического целомудрия. При этом выбор смерти, чтобы избежать изнасилования, впервые появляется именно у Евсевия, в мартирологической традиции эпохи гонений таких эпизодов нет.

Через сто лет после Евсевия св. Августин писал, что целомудрие составляет душевную добродетель, а потому физическое надругательство не может лишить человека целомудрия, если только тот сам не направил

618 Eus. Hist. Eccl. (VI. 5. 2).

619 О том, что наказание публичным домом действительно применялось к христианским девушкам, а не было только психологической мерой воздействия, свидетельствует Тертуллиан (Tert. Apol. 50. 6).

620 Eus. Hist. Eccl. (VIII. 12. 3-4); Cf. Ibid. (VIII. 14. 14).

621 Ibid. (VIII. 14. 17).

движение своей души к разврату и не в его власти было предотвратить изнасилование⁶²². Поэтому он осуждает самоубийство из опасения за свое целомудрие, но сам же свидетельствует, что во время гонений такая практика существовала и получала косвенное одобрение Церкви. Епископ Гиппона рвет с подобной традицией, но говорит об этом осторожно и почтительно: «Но, говорят, многие святые женщины, избегая во время гонений преследователей своего целомудрия, бросались в реку с тем, чтобы она унесла их и утопила; и хотя они умирали таким образом, их мученичество, однако, весьма почитается Католической Церковью. Не осмеливаюсь судить об этом необдуманно. Веление ли то божественного авторитета: чтобы Церковь чтит подобным образом их память, не знаю; может быть — и так. Что если женщины эти поступили таким образом не по ошибке, а во имя исполнения божественного повеления, не заблуждаясь, а повинуюсь, подобно тому, как должны мы думать о Самсоне? А когда велит Бог и не оставляет никаких сомнений относительно того, что Он велит, кто сочтет послушание преступлением? Кто обвинит благочестивую покорность?» Далее св. Августин рассуждает об Аврааме, который получил от Бога прямое повеление принести сына в жертву, что, однако, не означает допустимости подобного поступка для остальных людей⁶²³. Этот прием позволяет ему утверждать новое учение, не вступая в явный конфликт с предшествующей традицией. Итак, св. Августин совершает поворот в сторону большего осуждения самоубийства, чем Евсевий.

Евсевий упоминает также и других христиан, которые кончали с собой во время Великого гонения: «Некоторые, избегая испытания [курсив мой — Е. Р.] и не дожидаясь, пока их схватят враги, бросались вниз с высоты дома: в сравнении с жестокостью безбожников такая смерть казалась счастливым жребием»⁶²⁴. Хотя Евсевий не называет этих людей мучениками, но он и не осуждает их как грешников. Никакой моральной оценки такому поступку в

622 Aug. De civ. Dei. (I. 18).

623 Ibid. (I. 26).

624 Eus. Hist. Eccl. (VIII. 12. 2).

«Церковной истории» не содержится. Все это позволяет нам говорить, что для Евсевия моральный запрет на самоубийство был не таким категоричным, как мы могли бы ожидать, и был ближе к взглядам Эпиктета, чем к привычной нам христианской практике.

В одном месте «Церковной истории» верность мученика Христу проявляется необычным образом: он, раньше не употреблявший в пищу ничего, кроме хлеба и воды, подчиняется откровению, данному его товарищу, и начинает есть все, ничем не гнушаясь и благодаря Бога⁶²⁵.

Эта верность дает мученикам право и обязанность укреплять в вере и других христиан. Лионские мученики, терпя страшные страдания, укрепляют друг друга и побуждают продолжать борьбу; даже отступников они своим примером убеждают вновь исповедать веру⁶²⁶. Также и в Александрии несколько христиан, присутствовавших при допросе исповедников, знаками уговаривали их не отречься, а когда их заметили, «сами взбежали на помост и объявили себя христианами. <...> подсудимые еще более укрепились в своей вере»⁶²⁷. В обычной ситуации обязанность укреплять христиан в вере лежит на епископе. И в «Церковной истории» рассказывается не только о том, что св. Игнатий, епископ Антиохийский, которого под стражей везли в Рим, чтобы там казнить, по пути укреплял в вере различные общины⁶²⁸, но и епископ Феотекн, сам не находящийся под угрозой суда, укрепляет в вере солдата по имени Марин, который должен выбрать между венцом мученика и жезлом центуриона⁶²⁹. Таким образом, мученик как бы приравнивается к епископу, получая от Бога те обязанности, которые тот нес в обычное время. Возможно, именно этим объясняется практика принятия отступников обратно в общение с Церковью не епископом, а исповедниками. О недопустимости этой практики напоминал св. Киприан Карфагенский⁶³⁰.

625 Ibid. (V. 3. 2-3).

626 Ibid. (V. 1. 28, 41-42, 45-46, 49-50, 54).

627 Ibid. (VI. 41. 22-23).

628 Ibid. (III. 36. 3-5, 10).

629 Ibid. (VII. 15. 4).

630 Фокин А. Р. Латинская патрология... С. 162-163.

Благодаря верности мучеников Христу через них могут быть явлены Его чудеса. Так, например, св. Поликарп Смирнский не сгорает в огне, и язычники вынуждены умертвить его мечом, после чего пролившаяся кровь мученика гасит костер⁶³¹. Св. Потамиэна после смерти являлась во сне язычникам и обращала их ко Христу⁶³². Во время Великого гонения в Тире Финикийском звери отказывались нападать на мучеников, отгоняемые Божественным провидением⁶³³. Хотя чудесный элемент в рассказах о мучениках представлен у Евсевия немного шире, чем в относящейся к эпохе гонений части корпуса «Актов» (чудеса присутствуют лишь в нескольких написанных до Миланского эдикта текстах этого жанра), все же он еще встречается весьма редко, особенно если сравнить «Церковную историю» с более поздними произведениями, например, поэмой Пруденция «О венцах».

Итак, описывая верность мучеников Христу, Евсевий вводит несколько новых черт, отсутствующих в написанных до правления Константина «Актах мучеников» или лишь слегка представленных в них. Появление детальных описаний самых изощренных пыток, как и намного более частое описание разнообразных чудес, связано, вероятно, с изменившейся в новых условиях целью описания мученичества. После Миланского эдикта задача вдохновить читателя на повторение, при необходимости, описанного мученичества теряет свою актуальность. Теперь можно не бояться, что чрезмерно подробное описание страданий мучеников скорее испугает кого-то из христиан, чем воодушевит. Зато появление в тексте кровавых подробностей, равно как и чудес, нужно для решения новой задачи: показать исключительность мучеников, а через это – превосходство христианской веры. Той же цели служит и частое подчеркивание Евсевием того, что мученики поставили свою веру выше, чем славу, богатство, почести и даже семью или женское целомудрие. Хотя отдельные случаи такого противопоставления встречаются

631 Eus. Hist. Eccl. (IV. 15. 36-39).

632 Ibid. (VI. 5. 6-7).

633 Ibid. (VIII. 7. 2-5).

в «Актах мучеников», Евсевий впервые ставит на них смысловый акцент. Исключительная значимость христианской веры особо подчеркивается Евсевием благодаря следующему приему: хотя, выбирая между принесением языческих жертв и изнасилованием, мученицы выбирают изнасилование (от которого их во всех описанных в «Церковной истории» случаях избавляет Бог), однако при выборе между изнасилованием и смертью, они кончают с собой. Таким образом получается, что целомудрие важнее жизни, а вера важнее целомудрия. Истинность христианской веры при этом доказывается не только тем, что Бог дает мученикам силу вынести чрезвычайно жестокие пытки, но и тем, что Он оказывается в силах сохранить целомудрие христианских дев.

§3 Отношение к добровольному мученичеству

Мы видели верность мучеников, которые претерпевали все возможные пытки и казни, оставшись верными Христу. Но на страницах «Церковной истории» Евсевия присутствует и самодоносительство, когда христиане искали мученичества, хотя могли бы избежать его, не совершив никакого греха. Первый христианский историк цитирует св. Иустина Философа, который рассказывает о своем обращении. Иустин, видя христианских мучеников, убедился, что христиане ведут добродетельный образ жизни, поскольку порочный человек постарается «продлить земную жизнь и скрываться от властей, а не *доносить на себя, чтобы его казнили* [курсив мой – Е. Р.]»⁶³⁴ В другом месте Евсевий приводит обширную цитату из «Второй апологии» того же автора, в которой рассказывается, как во время суда над христианином два его единоверца один за другим заявили судье о несправедливости происходящего, назвали себя христианами и тоже были

634 Ibid. (IV. 8. 5).

казнены⁶³⁵. В сохранинном Евсевием «Послании Церквей Лиона и Вьенны Церквям Фригии и Асии» о гонении 177 г. сообщается, что престарелый епископ Пофин «сам повлекся к судье» и стал мучеником. Также и некий Веттий Эпагаф, присутствовавший при допросе, обвинил судью в несправедливости, произнес речь в защиту христианской веры и сам был казнен⁶³⁶. Далее Евсевий приводит рассказ о юном Оригене, который стремился к мученичеству и остался дома только потому, что мать спрятала всю его одежду⁶³⁷. Говоря о св. Дионисии Александрийском, кесарийский епископ приводит его собственный рассказ о попытке сочувствующих язычников-крестьян отбить его у солдат: «И тогда, поняв, зачем они пришли, я стал криком просить и молить их уйти и нас оставить. Если же хотят они мне добра, то пусть упредят взявших меня и сами отрубят мне голову»⁶³⁸. Во время гонения императора Валериана пострадали три христианина по имени Приск, Малх и Александр, о которых Евсевий говорит, что они жили в деревне, но сами пошли в город, где «раздаются награды тем, кто пламенеет небесной любовью», донесли на себя судье и были казнены⁶³⁹. Во время Великого гонения тоже, как сообщается в «Церковной истории», находились люди, которые сами объявляли себя христианами⁶⁴⁰, а многие мужья кидались в костер вместе с женами⁶⁴¹. Евсевий хвалит христианина, который сорвал указ Диоклетиана о начале гонения и был казнен за это⁶⁴².

Мы видим в некоторых из приведенных выше описаний, что мученичество воспринимается как благо. Поэтому Евсевий описывает, как христиане радуются этому благу за себя и за других. Старый епископ Игнатий

635 Ibid. (IV. 17. 12-13).

636 Ibid. (V. 1. 9-10, 29-30).

637 Ibid. (VI. 2. 3-5).

638 Ibid. (VI. 40. 8).

639 Ibid. (VII. 12).

640 Ibid. (VIII. 9. 5).

641 Ibid. (VIII. 6. 6).

642 Ibid. (VIII. 5).

Антиохийский⁶⁴³ и юный Германик⁶⁴⁴ радуются близкой смерти за Христа, а ап. Петр «видя, как ведут его жену на смерть, обрадовался, что ее призвали и она возвращается домой»⁶⁴⁵. Подобным образом и галльские мученики 177 г. «спешили ко Христу»⁶⁴⁶.

Но в «Церковной истории» представлена и другая модель поведения: бегство от гонения. В приведенном Евсевием «Мученичестве Поликарпа Смирнского» сказано, что св. Поликарп сперва скрывался от преследователей в деревне и даже менял место укрытия, но впоследствии, поняв, что это бесполезно, решил дожидаться солдат⁶⁴⁷. Сравнивая «Мученичество Поликарпа Смирнского» в виде отдельного памятника и его текст, как он передан в составе «Церковной истории», А. П. Лебедев показывает, что Евсевий убрал из памятника полемическое содержание, направленное против монтанистов, предписывавших самодоносительство. Все восхваления св. Поликарпа и утверждения, что его мученичество сообразно с Евангелием, которыми богат оригинальный текст, отсутствуют в «Церковной истории»⁶⁴⁸. Другой епископ, св. Дионисий Александрийский, говорит в «Церковной истории», что четыре дня сидел дома, ожидая ареста, и только после этого, по Божьему указанию, покинул город, чего не стал бы делать по своей воле⁶⁴⁹. А вот александрийские христиане, как пишет Евсевий, цитируя того же Дионисия, уклонялись от преследующих их язычников, но радовались, когда те расхищали их имущество⁶⁵⁰. Здесь мы видим осуществленным тот подход, которому учили многие Отцы Церкви и о котором говорилось в предыдущей главе: не искать преследований самим и даже избегать их, но, если все же придется пострадать за Христа, радоваться этому, как предписано в Евангелии и как делали

643 Ibid. (III. 36. 6-9).

644 Ibid. (IV. 15. 5).

645 Ibid. (III. 30. 2).

646 Ibid. (V. 1. 6).

647 Ibid. (IV. 9. 12).

648 Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан... С. 98-99.

649 Eus. Hist. Eccl. (VI. 40. 1-3).

650 Ibid. (VI. 41. 6).

апостолы⁶⁵¹. Ниже Евсевий, продолжая цитировать Дионисия, говорит «об избранничестве и победе» тех, кто бежал от гонений в пустыню и там погиб⁶⁵².

Мы видим, что в «Церковной истории» Евсевия присутствуют как одобрение самодоносительства или вызывающего поведения христиан, так и высказывания, которые оправдывают бегство от гонений. Первая тенденция представлена гораздо сильнее и содержится в собственном тексте Евсевия, а вторая ограничена несколькими цитатами из св. Дионисия Александрийского и рассказом о мученичестве св. Поликарпа, но и в нем сглажена в сравнении с оригинальным памятником. К сожалению, до нас не дошли цитируемые Евсевием послания св. Дионисия, поэтому мы не можем сравнить эти места «Церковной истории» с оригиналом. В предыдущей главе говорилось о борьбе этих двух тенденций в ранней Церкви. Теперь рассмотрим роль Евсевия в их развитии.

Кроме монтанистов, воззрения о необходимости стремиться к мученичеству разделял и Ориген в ранний период своего творчества. В это время им написано «Увещание к мученичеству», где он призывает доказать свою верность Христу и желание небесной жизни, умерев за веру⁶⁵³. Хотя впоследствии Ориген изменил свою точку зрения⁶⁵⁴, но все же Евсевий, бывший большим почитателем александрийского мыслителя, оставался в идейной зависимости от «Увещания к мученичеству» своего кумира. Эта склонность первого церковного историка к одобрению добровольного мученичества проявлялась, как пишет немецкая исследовательница Кристель Буттервек⁶⁵⁵, в том, как он рассказывал о тех мучениках, о которых до него

651 Мф. 5:11-12; Лк. 6:22-23; Деян. 5:41.

652 Eus. Hist. Eccl. (VI. 42. 2).

653 Origenes. Exhortatio ad martyrium. По изд.: Origenes. Exhortatio ad martyrium // PG. 11, 563-637. См. в особенности гл. 12, где содержатся, например, такие слова: «Если желаем мы свою душу спасти, дабы ее снова получить не в виде души, а в лучшем виде, то должны мы потерять ее в мученичестве» (пер. Н. Корсунского по изд.: Ориген. Увещание к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III в.: в 2 т. – М., 1996.).

654 Ste. Croix G. E. M. de. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy... P. 158, 168-169.

655 Butterweck Ch. 'Martyriumssucht' in der Alten Kirche?.. S. 204.

существовала лишь устная традиция. В этих случаях Евсевий мог интерпретировать несомненный факт мученичества в соответствии со своими богословскими взглядами⁶⁵⁶. В тех случаях, когда он имел дело с источником, уже повествующим о добровольном мученичестве, он, как отмечает та же исследовательница, в своих комментариях к этому тексту усиливал впечатление благочестивого поступка⁶⁵⁷. Такие источники ходили в христианской среде, потому что, как уже отмечалось выше, между ортодоксальными христианами и монтанистами не было непроницаемого культурного барьера, и отдельные сочинения, написанные или отредактированные последователями «фригийской ереси», читались, а отдельные вероучительные положения, свойственные монтанизму, – разделялись в том числе и многими представителями Кафолической Церкви⁶⁵⁸. В свою очередь, влияние Евсевия на более позднюю традицию было огромным, что привело к закреплению подобного топоса в мартирологической литературе⁶⁵⁹.

* * *

656 Этим он несколько не выделялся из предшествующей традиции: жанр «Деяний мучеников», как подробно разбирается в предыдущей главе, с самого начала был полемическим и назидательным.

657 Butterweck Ch. Op. cit. S. 204.

658 Мнение о монтанистском элементе в «Послании Церкви Лиона и Вьенны Церквям Фригии и Асии» отстаивается в статье: Kraft H. Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus // Pietas / Hrsg. von E. Dassmann, K. S. Frank. Münster, 1980. S. 250-266. Вопрос о принадлежности «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты» к монтанизму не получил разрешения в современной науке. На монтанистском характере памятника настаивают Тимоти Барнс (Barnes T. D. Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford, 1971. P. 77), Анджей Выпустэк (Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // VC. 1997. Vol. 51. P. 276-297) и Рекс Батлер (Butler R. D. The New Prophecy & “New Visions”: Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas. – 2th ed. – Washington, 2011), Кицлер и Маркшиес отрицают его (Kitzler P. Montanismus a *Passio Perpetuae*. Staré otázky, nové odpovídi? Poznámky ke knize Rexe D. Butlera // Listy filologicke. 2007. Vol. 130. P. 360-372; Marksches Ch. The Passio Sanctarum Perpetuae and Felicitatis and Montanism? // Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis / Ed. by J. N. Bremmer and M. Formisano. – Oxford, 2012. P. 277-290.)

659 Butterweck Ch. ‘Martyriumssucht’ in der Alten Kirche?.. S. 201.

Проанализировав «Церковную историю» Евсевия Кесарийского, мы увидели, что мученики в его изображении любят гонителей и падших братьев, а мученичество имеет значение для обращения язычников. Эти черты соответствуют не только Евангелию, но и значимой для античной культуры позднестоической философии. Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий, как говорилось выше, учили о необходимости любить обидчиков и заблуждающихся и стараться их исправить. При этом мотив любви к гонителям и мотив прощения падших христиан значительно усилены в сравнении с предшествующей Евсевию мартирологической традицией. «Церковная история» писалась вскоре после конца гонений, проводившихся Диоклетианом и его преемниками, и прихода к власти Константина. Вопрос об отношении к падшим христианам, впервые ставший актуальным после масштабного гонения Деция, теперь снова неизбежно должен был вернуться в центр внимания. Но и вопрос о любви к гонителям, о прощении их в эпоху Константина впервые за триста лет христианской истории помимо абстрактно этического приобрел сугубо практическое значение. Многие представители гражданской и военной администрации, участвовавшие в гонениях при Диоклетиане, сохранили свои должности. Некоторые из них, стремясь принадлежать к «вере цезаря» (а кто-то, может быть, и искренне), теперь принимали христианство. Соединение в одной общине уцелевших узников и их бывших гонителей требовало реакции от христианских пастырей и интеллектуалов, одним из которых был Евсевий.

Мотив любви к Римской империи, патриотизма христиан во время правления язычников практически полностью отсутствует в «Церковной истории». Мы видели в предыдущей главе, что именно во время великого гонения и царствования Константина патриотический мотив в «Актах мучеников» сменился тираноборческой риторикой. «Церковная история», составленная в это же время, вполне укладывается в указанную тенденцию. В следующей главе мы увидим, как на рубеже IV и V веков патриотизм возвращается в мартирологическую литературу.

Евсевий использует множество литературных приемов, чтобы в условиях установившейся религиозной свободы, возможности невозбранно принять любую веру, подчеркнуть исключительность и значимость христианства, всемогущество Бога христиан. Одним из таких приемов является гипертрофированно подробное описание пыток, которым подверглись мученики. В отличие от предшествующей традиции, создававшейся в эпоху гонений, перед Евсевием более не стояла задача вдохновить читателя на возможное мученичество, и не было риска испугать его чрезмерным описанием мучений. Наоборот, чем подробнее Евсевий говорит об изощренных пытках, тем яснее становится, какую могучую поддержку оказывает христианским мученикам Бог. Этот эффект дополнительно усиливается благодаря тому, что большая часть описанных Евсевием мучеников – это женщины, старики, подростки. Той же цели служат и описания чудес, которые встречаются у Евсевия чаще, чем в предшествующих по времени создания «Актах мучеников».

Исключительность и значимость христианства, в свою очередь, подчеркиваются тем, что мученики верны Христу до конца, отрекаются ради Него от мирских благ и даже семьи (последнее обстоятельство встречалось и в предшествующих «Актах мучеников», но Евсевий гораздо сильнее акцентирует на нем внимание читателя; впоследствии в мартирологической литературе этот акцент еще более усилится). Те, кого ложно объявили принесшими жертвы, громко это отрицают. Это является необходимым для влияния мученичества на обращение язычников и в то же время представляет собой шаг в сторону от стоицизма, в котором идеальный человек поступал этично только ради следования собственной природе, не обращая внимания на окружающих его людей.

Евсевий впервые в истории мартирологической литературы описывает случаи, когда мученицы, которым приходится выбирать не между принесением жертв и смертью, а между принесением жертв и изнасилованием, заранее убивают себя, чтобы не попасть в руки насильников. При этом в

«Церковной истории» также присутствует и аналогичный встречающимся в «Актах мучеников» второй половины III – начала IV века эпизод, когда мученица отказывается от принесения жертвы под угрозой изнасилования, но вместо поругания ее ведут на казнь. Все эти эпизоды вместе указывают на то, что для христиан целомудрие важнее жизни, но вера важнее физического целомудрия, и таким образом вновь указывают на значимость христианской веры, во-первых, и всемогущество Бога, заботящегося о мучениках, во-вторых. Использование такого приема требует от Евсевия оправдать в исключительных случаях самоубийство, что роднит его со стоиками. Впоследствии с такой оценкой будет спорить св. Августин, и именно позиция гиппонского епископа по отношению к суициду закрепится в церковной традиции.

Мученики защищают веру и укрепляют в ней других, что ставит их в один ряд с епископами. Эта тенденция встретила сопротивление церковной иерархии и не получила развития в истории Церкви.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о добровольном стремлении к мученичеству. Хотя, как разбиралось в третьей главе, Церковь осуждала самодонительство и любые подобные провокации, на практике они продолжались, под влиянием монтанизма или как результат существующих среди христиан радикальных настроений, бывших для монтанизма питательной средой. Евсевий, вслед за ранним Оригеном также одобрительно относившийся к поиску мученичества самим христианином, укрепил этот топос в мартирологической традиции. Вслед за ним рассказы о мучениках, которые сами являются на суд или иным образом добиваются собственной казни, стали часто встречаться у более поздних авторов в ущерб исторической достоверности. В предыдущей главе мы видели, что подобные рассказы встречаются в «Актах мучеников», написанных после «переворота Константина». Как уже говорилось выше, в новых условиях стало более важным показать языческим или недавно обратившимся в новую веру читателям исключительность христианской веры и всемогущество

христианского Бога, а риск подать неправильный пример поведения перед лицом гонений утратил актуальность, хотя, возможно, влияние и личный авторитет «отца церковной историографии» также сыграли определенную роль.

Глава 5. «О венцах» Пруденция: итоги развития идеала мученика на рубеже античности и средних веков⁶⁶⁰

«Церковная история» Евсевия Кесарийского получила широкое распространение в христианском мире. Около 402 г. она была переведена Руфином Аквилейским на латинский язык. Руфин взялся за перевод по приказанию своего епископа Хромация, чтобы укрепить души верных перед лицом ужасов готского вторжения⁶⁶¹. Это показывает, что и до того «Церковная история» была известна по-гречески образованным христианам Запада и воспринималась как труд, вдохновляющий в трудные времена. Мученики прошлого служили примером, а последние книги как бы обещали счастливый исход и нынешних бедствий.

В IV веке начали формироваться новые черты христианского латинского благочестия. Существенное место в нем теперь занимали глубоко переживаемые личные отношения христианина со святым покровителем⁶⁶². Это новое восприятие мучеников требовало создания нового жанра мартирологической литературы. Ни отдельные «Акты мучеников», ни единственное существовавшее на тот момент большое историческое произведение, содержащее описание их страданий, не были в состоянии выразить личные эмоциональные переживания христианина наступившей эпохи. Поэтому во второй половине IV в. мартирологическая традиция вступает в новый этап своего развития – этап христианской поэзии.

Христианская поэзия вообще и мартирологическая в частности существовала в двух формах, взаимное влияние которых несомненно – это

660 В этой главе использованы материалы статьи автора: Розенблюм Е.М. Идеал поведения мученика в поэме Пруденция "О венцах" // *Antiquitas Iuventae*. Вып. 4. Саратов, 2008. С. 150-175.

661 Лебедев А. П. Церковная историография... С. 110.

662 Браун П. Культ святых... С. 63-82.

церковные гимны, писавшиеся образованными епископами для литургического употребления, и высокая поэзия, ориентированная на классические образцы и создававшаяся в расчете на образованное общество.

В практику латинской Церкви гимны были введены во второй половине IV в. св. Иларием Пиктавийским, а затем св. Амвросием Медиоланским⁶⁶³. Что касается «высокой» христианской поэзии, то первым по хронологии автором следует назвать Ювенка⁶⁶⁴, но именно Пруденций создал посвященную мученикам поэму, которая по своему объему и значению для истории христианской культуры может встать в один ряд с «Церковной историей» Евсевия Кесарийского. Отраженным в ней представлениям о мученическом идеале и посвящена пятая, заключительная глава данной работы.

§1. Представление о повседневных добродетелях: скромность, благородство, ученость, благочестие.

Прежде, чем герои Пруденция оказываются на суде, где им предстоит мужественно встретить пытки и смерть, они уже являются образцом исполнения христианских обязанностей. Так герой десятого гимна диакон Роман, узнав о грядущем гонении, ободряет братьев по вере, «увещевает робких, дабы они были готовы и не уступали буре»⁶⁶⁵. Подобным образом укрепляет свою паству перед гонениями и св. Киприан Карфагенский⁶⁶⁶, которому посвящен тринадцатый гимн поэмы «О венцах». Киприан обещает быть для верных «вождем в пролитии крови» и укрепить их собственным примером. Здесь уместно вспомнить, что в «Постановлениях апостольских» –

663 Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии... С. 65-66.

664 Там же. С. 63.

665 Prudentius. Peri stephanon (X. 51–55). Далее – Prud. Peri steph. По изд.: Prudence. Le livre des couronnes (Peristephanon liber). – P., 2003. Пер. П. Цветкова по изд.: Пруденций. Мученические гимны // Вера и разум. 1887. N. 17. С. 274–280; 1888. N. 9. С. 625–641; 1888. N. 11. С. 762–768; 1888. N. 12. С. 818–826; 1888. N. 15. С. 189–204; 1888. N. 16. С. 269–275; 1888. N. 17. С. 346–352; 1888. N. 18. С. 398–414; 1888. N. 19. С. 469–476; 1888. N. 20. С. 537–552; 1888. N. 21. С. 624–634; 1888. N. 23. С. 787–790; 1888. N. 24. С. 869–876.

666 Ibid. (XIII. 38–48).

памятнике, представляющем собой сделанную около 380 г. компиляцию из нескольких литургико–канонических текстов I–III вв. (интересующая нас книга V – это почти дословное изложение составленных в первой половине III в. «Дидакалий»)⁶⁶⁷ – сказано, что мученик своим примером укрепляет оглашенных и новокрещенных⁶⁶⁸, т.е. тех, за чье возрастание в вере несет ответственность вся община. Понятно, что епископ отвечает подобным образом не только за них, но и за всех христиан своей Церкви, что мы и видим на примере св. Киприана. Квирин, епископ сисцийский, уже находясь на пороге смерти, тоже укрепляет в вере свою паству и умоляет ее не бояться мученичества и не считать смерть наказанием⁶⁶⁹. Здесь Пруденций полностью идет в русле идей Евсевия и предшествующей традиции «Актов мучеников».

Но не только укрепление других верующих составляет обязанность мучеников. Пруденций при поэтическом пересказе полностью сохраняет рассказ из «Страстей Фруктуоза», как епископ Фруктуоз, когда ему, ведомому на казнь, кто–то предложил пить, отказывается, потому что даже на пороге смерти продолжает соблюдать пост⁶⁷⁰. Кроме того, он смиренно отвергает заботу о себе: когда один из христиан попытался снять сандалии с ног Фруктуоза⁶⁷¹, епископ воспрещает ему и разувается сам⁶⁷².

Анализ того, как ведут себя в обычной жизни, т.е. до гонений, ареста и суда, будущие мученики, может частично раскрыть нам тот процесс пересмотра ценностей, который проходил в стремительно христианизирующемся античном мире во времена Пруденция. Поскольку эти черты поведения не являются для Пруденция главными, а встречаются в его поэме мимоходом, как само собой разумеющиеся, мы рассмотрим и другие

667 Желтов М. С. Апостольские постановления // Православная энциклопедия / Под ред. Алексия II. – М., 2001. Т. 3. С. 113.

668 *Constitutiones Apostolorum* (V. 6). Далее – *Const. Ap.* По изд.: *Constitutiones Apostolorum // Didascalia et Constitutiones apostolorum.* – Velbert, 2000.

669 *Prud. Peri steph.* (VII. 41–45).

670 *Ibid.* (VI. 52–57).

671 По словам А.-М. Палмер (*Palmer A.-M. Prudentius on the martyrs... P. 218. N. 28.*), это обычная подготовка к сожжению. Ср.: *Mart. Pol.* (13. 2).

672 *Prud. Peri steph.* (VI. 73–81).

источники, современные или немного более ранние, где утверждаются эти новые ценности.

В десятом гимне мученик Роман под пыткой говорит: «не кровь родителей и не декрет сената сделали меня *благородным*; *облагораживает* мужей достославное учение Христа. Если ты проследишь в порядке родословия, от кого мы исходим первоначально, то (найдешь, что) мы исходим от Отца (нашего) Бога. Кто служит Ему, тот истинно *благороден*; кто противится Отцу (своему), тот – выродок. <...> Язвы члены мои, дабы я сделался *благороден*: если я украшусь сими отличиями, то я ни во что вменяю род отца и матери»⁶⁷³. В этом не очень длинном отрывке Роман трижды произносит слово *nobilis* и один раз однокоренной глагол.

Мы видим, что в этом месте Пруденций переосмысляет такую традиционную для римского общества категорию как *nobilitas* и вкладывает в нее новый – христианский – смысл. Теперь знатность – это христианское благочестие. В одиннадцатом гимне поэт резюмирует этот переворот такими словами: «К патрициям, исполненным в равной степени религиозной ревности, присоединяется фаланга плебеев, имеющих одинаковое вооружение; ибо вера уничтожает различие по происхождению»⁶⁷⁴.

Новое отношение к знатности присутствует и у Иеронима Стридонского, когда он говорит о знатной и благочестивой римлянке Павле. Хотя Иероним и не говорит о том, что подлинная знатность – это благочестие, но подходит к этому вплотную, обесценивая знатность – *nobilitas* – в

673 «absit, ut me *nobilem*
sanguis parentum praestet aut lex curiae;
generosa Christi secta *nobilitat* uiros.
Si, prima nostris quae sit incunabulis
origo, textu stemmatis recenseas,
dei parentis esse ab ore coepimus.
cui quisque seruit, ille uere est *nobilis*,
patri rebellis inuenitur degener.

incumbe membris, tortor, ut sim *nobilis*!
his ampliatus si fruar successibus,
genus patris matrisque flocci fecero». Ibid. (X. 123–130, 138–140).

674 Ibid. (XI. 200–202).

традиционном понимании этого слова. «Знаменитая своим родом, она еще знаменитее стала своим благочестием. Славная некогда своими богатствами, ныне еще славнее сделалась она нищетою Христовою. Отрасль Гракхов и Сципионов, наследница Павла Емилия, имя которого и сама носила, истинная и достойная ветвь Марции Папирии, матери Африканского, она предпочла Вифлеем Риму и блиставшие золотом палаты променяла на убогую хижину. <...> Пусть другие начинают речь свою издалека, от самого младенчества Павлы и, так сказать, от первых ее игрушек; пусть выставляют мать ее Блезиллу и отца Рогата, из которых первая есть отрасль Сципионов и Гракхов, а последний ведет род свой, как еще и доселе помнят во всех почти Грециях, от знатной и богатой фамилии Агамемнона, сокрушившего десятилетнею осадой Троию. Мы будем хвалить в Павле только то, что собственно ей принадлежит и истекает из чистого источника святой души ее»⁶⁷⁵.

Старший современник Пруденция, чьи труды не могли не быть знакомы поэту, св. Амвросий Медиоланский переосмысляет старинное римское понятие *dignitas* тем же образом, каким Пруденций переосмысляет понятие *nobilitas*. В своем трактате «Увещание к девству» епископ Медиолана говорит: «Не знатность (*dignitas*) рода, а вера дарует заслуженную награду. <...> И нет большего достоинства (*nulla major est dignitas*), чем служение Христу»⁶⁷⁶.

Другая древнеримская добродетель – ученость – теперь воспринимается как дар Божий и служение Богу. Пруденций восхваляет ученость св. Киприана

675 «*Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate: potens quondam divitiis, sed nunc Christi paupertate insignior; Graecorum stirps, soboles Scipionum, Pauli haeres, cujus vocabulum trahit, Martiae Papyriae matris Africani vera et germana progenies, Romae praetulit Bethleem, et auro tecta fulgentia, informis luti vilitate mutavit. <...> Alii altius repetant, et a cunabulis ejus, ipsisque (ut ita dicam) crepundiis matrem Blaesillam, et Rogatum proferant patrem: quorum altera Scipionum, Graccorumque progenies est: alter per omnes fere Graecias usque hodie stemmatibus et divitiis, ac nobilitate Agamemnonis fertur sanguinem trahere, qui decennali Trojam obsidione delevit. Nos nihil laudabimus, nisi quod proprium est, et de purissimo sanctae mentis fonte profertur».* Hieronymus. Epistulae (CVIII. 1. 3). Перевод по изданию: Св. Иероним Стридонский. Сказание о добродетелях блаженной Павлы // Подвижники. Кн. 2. – Самара, 1999.

676 Ambrosius Mediolanensis. Exhortatio virginitatis (1. 3). Текст и перевод по изд.: Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках. Т. 2. М., 2012.

Карфагенского, но утверждает, что красноречие епископа исходит от Святого Духа («Тот (Самый) Дух, Который вдохновлял пророков, облагодатствовал и тебя свыше потоками красноречия») и помогает людям глубже познать Бога⁶⁷⁷. Здесь Пруденций проявляет и сходство, и различие с предшествующей ему христианской традицией.

Евсевий Памфил «большое внимание <...> уделяет образованности своего героя»⁶⁷⁸, но образованность для кесарийского епископа – это знание философии и риторики, причем в одном месте первый церковный историк говорит о Мелетии, епископе понтийском: «Невозможно по достоинству оценить силу его риторики. Кто–нибудь, может, и скажет, что это даровано ему от природы, – но кто превзошел его богатством опыта и обширностью познаний?»⁶⁷⁹ Хотя, строго говоря, с богословской точки зрения, между благодатью Святого Духа, о которой говорит Пруденций, и опытом и познаниями, которые упоминает Евсевий, нет противоречия, а может и должно быть содействие (συνεργία), но все же стоит заметить, что Евсевий склонен подчеркивать в учении своих героев светский аспект и человеческие заслуги, а Пруденций – знание Писания и Божью благодать.

Говоря о деве Евлалии, Пруденций повествует, что она еще в детстве так стремилась к престолу Бога, что отвергала игрушки, игры, украшения, цветы, и отличалась строгим лицом, скромной поступью и необыкновенно чистым нравом⁶⁸⁰. Эта характеристика отсылает нас к весьма распространенному в раннехристианской назидательной литературе требованию, чтобы женщины – а особенно, посвященные девы – украшали себя не украшениями, а добродетелями. Св. Амвросий свои долгие рассуждения о косметике и украшениях заканчивает так: «Вы же, блаженные девы, не ведающие подобных мучений, а тем более украшений, вы, у которых по стыдливим

677 Prud. Peri steph. (XIII. 6–14).

678 Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма... С. 156.

679 Eus. Hist. Eccl. (VII. 32. 27).

680 Prud. Peri steph. (III. 16–25).

лицам разлито святое целомудрие и благая непорочность служит украшением, вы, которые предназначены не для человеческих взоров, вместо чуждого вам заблуждения, возвышаете свои достоинства. Конечно, и вы имеете оплот своей красоты, у которой воинствует облик, но только не тела, а добродетели: этот облик никакой возраст не может уничтожить, никакая смерть – истребить, никакая болезнь – сокрушить. В качестве Судии этого облика один лишь Бог составляет предмет стремлений, Тот Бог, Который даже в некрасивом теле любит души, обладающие красотой»⁶⁸¹. То, о чем говорит св. Амвросий, не ново для христианства. Еще в новозаветном корпусе посланий апостолы Петр и Павел требовали от женщин украшать себя не драгоценностями, не нарядами, не особыми прическами, а добродетелями⁶⁸².

Из этого параграфа видно, что в поэме Пруденция источником и целью добродетелей считается Бог. Он, как Творец людей, – источник знатности, сохранить которую можно, служа Ему. Он дает людям ученость, нужную, чтобы познавать Его. И дева – невеста Христова – украшает себя добродетелями, чтобы быть угодной Ему.

Наиболее ярко этот тезис – о том, что добродетели по Пруденцию исходят от Бога – подкрепляется рассказом об обращении св. Киприана Карфагенского. Пруденций говорит про него, что в юности он был колдуном–некромантом и развратником, но «Христос обуздывает таковое развращение, удаляет от сердца мрак и неистовство, наполняет любовью к Нему, поселяет веру, научает стыдиться содеянного (зла)»⁶⁸³. В поэме не сказано ни слова о том, как произошло обращение Киприана. Перерождение происходит внезапной силою Божией.

681 Ambrosius Mediolanensis. De virginibus (I, 30). Текст и перевод по изд.: Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках. Т. 2. М., 2012.

682 1 Пет 3:3–4; 1 Тим. 2:9–10.

683 Prud. Peri steph. (XIII. 25–27). Здесь Пруденций путает Киприана Карфагенского и Киприана Антиохийского, который, согласно легенде, до обращения в христианство был колдуном. Впрочем, Пруденций – не первый христианский автор, спутавший двух одноименных святых (Palmer A.-M. Prudentius on the martyrs... P. 235-236.).

Итак, мы видим, что будущие мученики и до страдания являют собой образец христианской жизни: укрепляют в вере других людей, соблюдают пост, девушки предпочитают добродетели украшениям. Знатностью теперь является служба Христу. При этом самые разные добродетели – от учености до целомудрия – описываются как напрямую дарованные Богом. Этим Пруденций в стремительно христианизирующемся позднеантичном обществе показывает, что язычники порочны не сами по себе, а в результате своей подчиненности демонам, но от этой подчиненности можно освободиться. Тем самым конфликт между христианами и язычниками переводится на «космический» уровень, превращается в борьбу Бога и дьявола, а души людей оказываются полем битвы, которое остается в итоге за Богом.

§2. Отношение к Римскому государству и языческой религии.

Мученики в поэме Пруденция ведут себя по отношению к язычеству весьма вызывающе. Так, когда деве Евлалии претор предлагает принести богам жертву или хотя бы коснуться пальцами жертвенной соли и ладана, «воспламеняется гневом мученица при этих словах и, вместо ответа, плюет в лицо тирана; потом повергает ниц изображения (богов) и попирает ногами (жертвенный) хлебец, положенный у кадила»⁶⁸⁴. Диакон Винценций произносит перед судьей речь о том, что языческие боги – мертвые идолы, не имеющие чувств, а религия язычников глупа⁶⁸⁵. Еще более резко высмеивает язычество диакон Роман, повторяя в оскорбительной форме стандартный набор аргументов раннехристианских апологетов: боги должны быть наказаны по законам о разврате; язычники сами оскорбляют своих богов, рассказывая в поэмах и театральных постановках об их преступлениях и несчастьях; боги порождены греческим искусством, причем на их статуи часто переплавляются самые презренные предметы; смешно почитать животных и

684 Prud. Peri steph. (III. 121–130).

685 Ibid. (V. 29–92).

растения, как это делают египтяне, и считать, что боги живут в лесах и прудах, как это делают сельские жители⁶⁸⁶.

Но, несмотря на вызывающее и резкое отношение к языческой религии, мученики не испытывают ненависти к самим язычникам. Тот же самый Роман, который столь яростно обличает язычество, желает обращения своих мучителей. Он говорит префекту: «Разве только ты, сделавшись нашим, заслужишь быть принятым в наше общество, что да устроит Отец (наш) Бог!»⁶⁸⁷ Ниже он заявляет, что молится за императора и его войско, но молится о том, чтобы они отвергли язычество и, приняв крещение, стали детьми Отца Небесного⁶⁸⁸. Под пыткой он даже утверждает, что боль ему причиняет не терзание, а то, что его палачи и толпа, пришедшая смотреть на казнь, увлечены на путь гибели⁶⁸⁹.

Это желание обратить язычников в некоторых случаях оказывается осуществленным. В конце второго гимна Пруденций описывает, как пораженные мужеством Лаврентия язычники, среди которых сенаторы, жрецы и весталки, обращаются ко Христу в таком множестве, что «С того дня как бы замерло чествование скверных богов. <...> Смерть святого мученика стала истинною смертью храмов (языческих)»⁶⁹⁰. Хотя такие сильные выражения и являются, несомненно, преувеличением, но, видимо, не таким сильным, как это может показаться, впрочем, вряд ли тут дело в одном только мужестве Лаврентия. Лаврентий был казнен в августе 258 г., т.е. сразу после выхода второго, более жестокого, чем первый, эдикта императора Валериана против христиан⁶⁹¹. Но уже в 259 г. Валериан попал в плен к персам⁶⁹², а его преемник Галлиен был терпим к христианам и даже издал эдикт, отменяющий антихристианские указы своего отца⁶⁹³. О том, сколь сильно популярность

686 Ibid. (X. 151–390).

687 Ibid. (X. 106–107).

688 Ibid. (X. 426–445).

689 Ibid. (X. 461–465).

690 Ibid. (II. 489–528).

691 Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви... Т. 2. С. 128.

692 Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. – М., 2001. Т. 3. С. 459.

693 Болотов В. В. Указ. соч. Т. 2. С. 133.

языческих культов могла меняться с началом и концом гонений, свидетельствует еще за век до описываемых событий Плиний Младший: «Достоверно установлено, что храмы, почти покинутые, опять начали посещать; обычные службы, давно прекращенные, восстановлены, и всюду продается мясо жертвенных животных, на которое до сих пор едва-едва находился покупатель»⁶⁹⁴. За прошедший век эта ситуация могла только усилиться.

Не только Лаврентий, но и другие мученики обращают, по словам Пруденция, своей смертью язычников ко Христу: в четвертом гимне поэт говорит, что города Тингий⁶⁹⁵ и Сарагоса⁶⁹⁶ обращены ко Христу кровью своих мучеников. Тюремщик, охранявший Винценция, тоже становится христианином⁶⁹⁷, что напоминает аналогичный эпизод из жизни апостола Павла⁶⁹⁸ и из «Страстей Перпетуи и Фелицитаты»⁶⁹⁹.

Любовь мучеников к язычникам проявляется не только в том, что они желают им вечного спасения. Так, дева Агния молитвой исцеляет юношу, который ослеп, посмеив взглянуть с похотью на ее наготу⁷⁰⁰.

Любовь мучеников к своим гонителям присутствует уже у Евсевия и в более ранних «Актах мучеников», а вот вызывающее и даже оскорбительное их поведение по отношению к язычеству лишь схематически обозначено в «Церковной истории» кесарийского епископа и немногих «Актах», причем как раз написанных в начале IV века. Пруденций развивает это качество и придает ему гораздо большее значение.

В эпоху, когда один за другим издавались (и по большей части игнорировались) императорские эдикты о запрете языческих

694 Plin. Ep. (X. 96. 10). Пер. М. Е. Сергеенко по изд.: Письма Плиния Младшего. – М., 1983.

695 Prud. Peri steph. (IV. 45–48).

696 Ibid. (IV. 65–76).

697 Ibid. (V. 345–352).

698 Деян. 16:25–34.

699 Pass. Perp. (16. 4).

700 Prud. Peri steph. (XIV. 57–60).

жертвоприношений⁷⁰¹, для христианского поэта было важно показать, что язычество – это орудие дьявола, избавление от которого является благом. Язычники, как уже говорилось выше, предстают не столько самостоятельными участниками драмы, сколько жертвами дьявола – подлинного антагониста мучеников. Приобщение язычников к христианству, их «переход» из стана дьявола в стан Бога позволяет Пруденцию говорить о том, что сами демоны побеждены мучениками в той битве, где последние пролили свою кровь⁷⁰². При этом подчеркнутое, демонстративное оскорбление будущими победителями языческих идолов и алтарей призвано показать бессилие демонов, притворявшихся богами, перед силой Христа.

Особенного внимания заслуживает отношение воспетых Пруденцием мучеников к Римской империи. Римский патриотизм не чужд поэме «О венцах». Лаврентий в своей молитве об обращении Вечного Города не только «сожалеет о городе Ромула», но и высказывает убеждение в провиденциальном значении объединения всех народов под единой властью Рима, утверждая, что по воле Христа все народы служат Риму и подчиняются его оружию; при этом Пруденций употребляет классические римские выражения вроде «отцы» и «сонм Катонов» в значении «сенаторы» и «поколение Юла» в значении «римляне». Молитва Лаврентия дышит характерным древнеримским патриотизмом в сочетании с христианским благочестием⁷⁰³. Чуть ниже Пруденций называет сонм святых «вечным сенатом», Лаврентия – «вечным консулом», а сам рай – «небесным Римом»⁷⁰⁴. В раю Лаврентий увенчан гражданским венком. «Гражданский венец (*corona civica*) – из дубовых листьев – давался в древнем Риме гражданину, спасшему от смерти другого гражданина. Лаврентию усвоится поэтом гражданский

701 Постановления, направленные против язычества, сведены в десятом титуле шестнадцатой книги Кодекса Феодосия. Русский перевод см.: Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / Пер. с лат. и комм. М. А. Ведешкина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2013. Вып. 27. С. 38-47

702 Prud. Peri steph. (II. 1–16).

703 Ibid. (II. 409–484).

704 Ibid. (II. 553–560).

венец, потому что он спас сограждан от идолослужения и духовной смерти»⁷⁰⁵. Мы видим, что небесный Иерусалим Иоанна Богослова⁷⁰⁶ уступает у Пруденция место небесному Риму, что потом получит развитие в богословской мысли св. Льва Великого: «Петр и Павел основали новый, Небесный Рим и совершили это более счастливо, чем братья–враги Ромул и Рем сделали это на земле. <...> И вот теперь уже империя св. Петра, объединяющая всех истинных христиан, превзошла империю Августа. Благодаря апостолам Рим стал истинно Вечным Городом, а история древнеримской империи стала как бы предтечей, и, следовательно, составной частью истории христианства, духовного Рима»⁷⁰⁷.

С другой стороны, в десятом гимне Роман высмеивает римские знаки отличия⁷⁰⁸ и заявляет, что Рим прейдет подобно прежним царствам⁷⁰⁹. Возможно, это противоречие объясняется тем, что в одном из двух случаев Пруденций продолжил линию своего источника вопреки собственным взглядам. В этом случае более вероятно, что взглядам самого Пруденция соответствует «патриотический» вариант, поскольку в четвертом гимне, который он писал сам, без источников⁷¹⁰, он называет мучеников Сарагосы «мужами в белых тогах» и городским «сенатом»⁷¹¹. К сожалению, «*Passio sancti Romani*», которые А.–М. Палмер считает наиболее вероятным источником десятого гимна⁷¹², остаются недоступными для нас, поэтому мы не можем проверить эту гипотезу.

Итак, позитивное отношение Церкви к Риму, возникшее еще в доконстантиновский период, в поэме Пруденция вплотную подошло к той кульминационной точке, которую оно достигнет в богословии св. Льва Великого. Выше говорилось, что патриотизм христиан, подчеркивавшийся в

705 Цветков П. Комментарии // Вера и разум. 1888. N. 9. С. 640. Прим. 68.

706 Откр. 21:10 сл.

707 Задворный В. Л. История Римских Пап... Т. 1. С. 243.

708 Prud. Peri steph. (X. 141–150).

709 Ibid. (X. 616–620).

710 Palmer A.–M. Prudentius on the martyrs... P. 241.

711 Prud. Peri steph. (IV. 145–148).

712 Palmer A.–M. Op. cit. P. 247.

«Актах мучеников» второго века, почти сошел на нет к третьему и сменился демонстративным пренебрежением к языческой власти во времена правления Константина. Теперь мы видим, что к концу IV – началу V века римский патриотизм вновь занимает свое место в мартирологической литературе.

Одновременно с этим мученики не просто отрицательно оценивают языческую религию, но демонстративно презирают ее вплоть до попирания ногами языческих святынь. Такая демонстративность в предшествующей мартирологической литературе практически не встречается. Третий важный сюжет – мученики горячо желают обращения язычников, в том числе своих гонителей, в христианство, и во многих случаях это происходит. Хотя описание таких обращений появляется в «Актах мучеников» довольно рано, в первые годы III века, а затем присутствует у Евсевия Кесарийского, в поэме Пруденция оно приобретает дотоле невиданный в мартирологической литературе размах. Поэт красочно описывает, как по молитвам мучеников оставляют язычество целые города.

Принятие Римской империей христианства происходило на фоне нарастающего хаоса и упадка, который в конце концов приведет к гибели ее западной половины. Мнение, согласно которому христианство стало причиной происходящих негативных событий, возникло в среде языческой сенатской аристократии уже в конце IV века, свидетельством чему является спор об алтаре богини Виктории, восстановить который в здании сената безуспешно требовал от императора Валентиниана Младшего Квинт Аврелий Симмах. Оправданию отказа восстановить алтарь Пруденций посвятил поэму «Против Симмаха». Указанные три мотива в поэме «О венцах» – любовь христианских мучеников к Риму, их демонстративное презрение к языческой религии, демонстрирующее бессилие богов, и оставление по их молитвам язычества целыми городами – в совокупности призваны показать место христианства в судьбе Римской империи, представить ее христианизацию закономерной и благотворной: Римская империя, по мысли Пруденция, от века имела свою роль в Божьем замысле, но из-за языческой лжи впала в множество

пороков, однако, в итоге стала такой, какой и должна была быть. Христианизация Римской империи оказывается таким образом восстановлением космического порядка в соответствии с изначальным замыслом Создателя.

§3. Космическая драма пытки по Пруденцию: роли Христа, мученика, дьявола и мучителя.

В поэме Пруденция очень важное место занимает мужественное перенесение тяжелейших пыток. Во втором гимне диакон Лаврентий, которого жарят на раскаленном железном листе, не только не отрекается от Христа, но и смеется над мучителем: «После того, как (один) бок обгорел от продолжительного огня, (мученик) с железного одра понуждает судью краткими словами: «переверни часть тела, достаточно уже обгоревшую от непрестанно действовавшего огня, и наблюдай, что производит твой гневный Вулкан». Префект повелевает перевернуть; тогда (тот) говорит: «испеклось; съешь и испытай: приятнее сырое или печеное?»⁷¹³

Мученик Винценций тоже презирает пытки. Судья говорит: «Связав ему руки, растягивайте члены (его), доколе не захрустят кости, выходя из суставов. А после сего терзайте его когтями до тех пор, пока не обнажатся (его) ребра и не будет чрез отверстия ран видна содрогающаяся печень». Улыбается (при исполнении определенной казни) воин Божий, порицая свирепых мучителей (своих) за то, что не слишком глубоко вонзают когти в члены (его). Вся сила крепких (палачей) уже истощилась, нанося муки; едва они переводят дыхание; не действуют уже (их) руки. А тот, еще более радостный [*tanto laetior*], чем был прежде, не имея на лице ни облачка, сияет, видя Тебя, Христе, предстоящего»⁷¹⁴.

713 Prud. Peri steph. (II. 397–408).

714 Ibid. (V. 109–128).

Утверждение, что мученик утомил своих палачей, является распространенным в мартирологической литературе. Так «Послание Церквей Лиона и Вьенны Церквям Фригии и Асии» – сохраненный Евсевием Кесарийским один из самых ранних повествующих о подвигах мучеников памятников – рассказывает, что «Она же [мученица Бландина – Е. Р.] исполнилась такой силы, что палачи, которые, сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее»⁷¹⁵.

Слова же Пруденция, что Винценций видел предстоящего Христа, являются, очевидно, отсылкой к описанной в библейской книге Деяний смерти первомученика Стефана: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святаго, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»⁷¹⁶.

Герой самого длинного из входящих в поэму гимна диакон Роман, как и Винценций, утомляет палачей, мужественно перенося тяжелые пытки: «И вот свирепейшие воины с обеих сторон начинают острым железом терзать повешенного мужа, проводят широкие раны на членах, пересекают косвенные язвы прямыми, прямые косвенными: обнажены уже кости, виднеется сердце. *От усилия едва переводят дух (воины)* [курсив мой – Е. Р.], а сей герой, на которого устремлена их свирепость, остается спокойным и обращается (к префекту со следующими словами): «хочешь ли узнать истину, префект?.. все это терзание не причиняет мне боли»⁷¹⁷. Затем Роман произносит под пыткой длинную речь о том, что люди терпят не меньшую боль от болезни и при ее лечении⁷¹⁸, а смерть за Христа открывает ему врата рая⁷¹⁹. Еще ниже мы читаем

715 Eus. Hist. Eccl. (V. 1. 18).

716 Деян. 7:55–56

717 Prud. Peri steph. (X. 451–460).

718 Чрезвычайную болезненность хирургических операций в поздней античности прекрасно иллюстрирует Августин, рассказывая о том ужасе, в который пришел больной язвой человек в преддверии операции. Особенно красноречиво следующее место этого рассказа: «И вот настал день, *которого так боялись*: <...> пришли врачи, приготовили все, чего требовал момент, выложили *к ужасу всех роковые инструменты* [курсив мой – Е. Р.]» (Aug. De civ. Dei. (XXII. 8)).

719 Prud. Peri steph. (X. 481–545).

другие примеры мужественного перенесения Романом тяжких мучений⁷²⁰. И, наконец, как и Винценций, Роман рад пыткам: «Обагрено было славной кровью его лицо, украшена той же кровью грудь, стала багряна его, как бы царская уже, одежда: он смотрит и (внутренно) *наслаждается* [курсив мой; *spectat decus fruiturque* – Е. Р.]»⁷²¹.

Перенесение мучениками пыток, от которых утомились сами палачи, встречается и в одиннадцатом гимне: «И вот здесь звенят цепи, там шумят бичи, там раздается треск розог. Когтями проводятся глубокие раны между ребер и терзается печень. *Уже утомились палачи* [курсив мой – Е. Р.]; неистовствует судья, негодуя на недейственность пытки; ибо ни один из рабов Христа, несмотря на столь великие мучения, не решился осквернить свою душу»⁷²².

На примере Винценция и Романа мы видим, что мученик не только терпит пытки, но и рад им, что является продолжением и развитием идущей еще из Евангелия традиции. Хотя радоваться от того, что довелось пострадать за Христа, как уже говорилось выше, прямо предписано в Новом Завете, и в написанных до Миланского эдикта «Актах мучеников», и в «Церковной истории» Евсевия мученики радуются или грядущей встрече с Христом, или самому факту своего мученичества как знаку избранности. Описание пыток как причины для радости и наслаждения мучеников – это новая черта, привнесенная Пруденцием.

Более того, в десятом гимне мы видим, как палачи пытаются на глазах матери мальчика, который лишь недавно был отнят от груди⁷²³. Палачи–варвары и все присутствующие плачут над ним, и лишь мать «остается чужда этому плачу, у нее одной лишь чело сияет светлой радостью [*soli sereno frons renidet gaudio*]»⁷²⁴. Примерами вифлеемских младенцев и отроков Маккавеев

720 Ibid. (X. 556–570, 901–910).

721 Ibid. (X. 906–910).

722 Ibid. (XI. 55–62).

723 Ibid. (X. 663).

724 Ibid. (X. 706–712).

она укрепляет сына⁷²⁵, после чего «отрок (ее), радостный, смеялся (уже) над розгами и болью от ударов [laetus puer virgas strepentes et dolorem verberum ridebat]»⁷²⁶. Когда же мальчика вели на казнь, «мать отдала не медля, без рыданий; запечатлела только один поцелуй. «Прощай, сладчайший, – произнесла, – и когда войдешь в блаженное царство Христово, помни о матери, сделавшись покровителем вместо сына»⁷²⁷. Итак, мы видим, что источник радости мучеников – и даже матери мальчика–мученика! – это грядущее блаженство в раю, ради которого они терпят муки. Эта традиция, появившаяся в мартирологической литературе, как мы помним, уже во II веке и восходящая напрямую к Евангелию, находит у Пруденция продолжение и закрепление, превращая сами пытки в источник радости.

Пруденций многократно показывает, что мученики сильнее своих гонителей. Так, в нескольких местах язычники, неспособные испугать мучеников, сами испытывают страх. Когда после смерти Евлалии людям чудесным образом было видно, как ее душа отлетает к Богу, «видел и сам мучитель, что с уст девы видимо слетела птица; изумленный и недоумевающий он вскакивает и бежит от своих деяний; убегают в страхе и ликторы»⁷²⁸. Мученик Винценций отвечает претору так, что «уязвленный сими словами мучитель бледнеет, багровеет, волнуется, в безумии косит глаза, скрежещет зубами, извергает пену»⁷²⁹, а когда с отведенным в темницу Винценцием происходит чудо, «он плачет и, произнося жалобные вопли, волнуется, то гневом, то скорбию, то стыдом»⁷³⁰. Пруденций даже вкладывает в уста претору прямую речь с признанием собственной слабости: «О какое у него [Винценция – Е. Р.] лицо!.. стыд, стыд!..», – говорит в неистовстве Дациан, – «он радуется, сияет, вызывает на бой, он – мучимый сильнее

725 Ibid. (X. 721–790).

726 Ibid. (X. 791–793).

727 Ibid. (X. 831–835).

728 Ibid. (III. 171–175).

729 Ibid. (V. 201–204).

730 Ibid. (V. 327–328).

мучающего»⁷³¹. Затем, рассказывает Пруденций, Дациан приказывает бросить мертвое тело мученика в болото на растерзание зверям и хищным птицам, но они не осмеливаются прикоснуться к останкам, а ворон отгоняет от трупа даже волка и крупных птиц⁷³².

Обратим внимание на инверсию: именно та птица, которая питается мертвечиной, охраняет тело Винценция. Вероятно, Пруденций хочет сказать этим, что мученик не мертв, что сами зло и смерть побеждены им. П. Браун говорит об этом так: «Мученики одержали над смертью триумф»⁷³³, а ниже, рассуждая об общем характере позднеантичного и раннесредневекового культа святых, указывает на похожую инверсию, имевшую место в ходе экзорцизмов у могил мучеников: «Исходное действие «нечистой» власти, которая пыталась и осуждала мученика, обращается в свою противоположность. Теперь судьей становится мученик, а языческие боги и демоны, которые стояли за спиной его преследователей, становятся обвиняемыми под дознанием»⁷³⁴. У Пруденция мы видим намек на то, что убитый Винценций уже вошел в ту эсхатологическую реальность, когда «последний же враг истребится – смерть»⁷³⁵.

Перед этой победой мученика над своими гонителями – за которой скрывается победа Христа над демонами – язычники бессильны. «Что чувствовал ты, Дациан, слыша это? Какие тайные скорби испытывал ты, какие вопли издавал, когда увидел, что ты побежден бездыханным телом, ты – слабейший самих останков, меньший безжизненных членов?»⁷³⁶ В десятом гимне Пруденций резюмирует бессилие палачей довольно категорично: «О унижающая мужей сила, о изнеженные руки! Столь долго не можете вы сокрушить даже одно (уже) разрушающееся тело! Едва оно держится, но не падает внутренне, побеждая бессильные десницы! Собаки быстрее разрывают

731 Ibid. (V. 129–132).

732 Ibid. (V. 389–420).

733 Браун П. Культ святых... С. 89.

734 Там же. С. 124.

735 1Кор. 15:26

736 Prud. Peri steph. (V. 421–428).

зубами труп; далеко быстрее коршуны пожирают куски падали; вы же, в бессильном голоде, изнемогаете и утомляетесь; пасть (у вас) звериная, но прожорливость ничего не стоящая»⁷³⁷.

Это превосходство мучеников над гонителями сам Винценций объясняет тем, что внутренний человек не подвержен мукам и не во власти других людей⁷³⁸.

Победа мучеников над своими убийцами и самой смертью возможна именно потому, что они смерти не боятся: «[ни в чем не отказывает Христос – Е. Р.] ...тем свидетелям, которых ни узы, ни лютая смерть не устрашили исповедать Единого Бога (даже) до пролития крови, за что воздается им непреходящая жизнь. Похвально и достойно доблестных мужей принять такой род смерти, – сокрушаемые болезнями и хрупкие члены (телесные) отдать вражескому мечу и (таким образом) победить смерть и врага»⁷³⁹. Тот же мотив виден и во втором гимне: «Вооруженная вера вступила (тогда) в бой и не пощадила собственной крови; ибо (она) своей смертью сокрушила смерть и себе принесла в жертву саму себя»⁷⁴⁰.

Мученики в поэме Пруденция не только не боятся мук и телесной смерти, но даже желают их. Пруденций говорит, что вера «сама мужественно требует бичей, секир и двузубчатых когтей»⁷⁴¹. Мученик Роман, «желая венца, почти предупреждает свирепых исполнителей велений префекта и добровольно подставляет голые ребра для терзания двузубыми когтями; потом он входит на высокий трибунал и сам тащит мучителя (к месту мучения) среди изумленных глашатаев»⁷⁴². Как Роман желает мук за Христа, так Винценций желает за Него умереть: «Между тем мученик, успокоившись на ложе, восскорбел о медленности (мук) и воспламенился жаждою смерти, если смертью должна быть названа та смерть, которая освобождает ум из темницы

737 Ibid. (X. 801–810).

738 Ibid. (V. 153–172).

739 Ibid. (I. 22–27).

740 Ibid. (II. 17–20).

741 Ibid. (I. 44–45).

742 Ibid. (X. 66–75).

тела и возвращает Создателю Богу»⁷⁴³. Подобным образом и епископ Фруктуоз с диаконами Авгурием и Евлогием радуются грядущей смерти: «Не умеряет и не удерживает нечестивец (своего) гнева: приговаривает (исповедников Христа) к сожжению мучительным огнем, те же радуются и воспевают народу плакать»⁷⁴⁴. Сравнение посвященного Фруктуозу гимна Пруденция и «Страстей св. Фруктуоза» показывает, как Пруденций последовательно усиливает мотив радости мучеников и убирает малейшие намеки на их попытку избежать казни⁷⁴⁵. Епископ Квирин, брошенный с камнем на шее в реку, но чудесным образом не тонущий, а плывущий вниз по течению, молится о том, чтобы Христос не отнимал у него пальму мученичества⁷⁴⁶. Есть и другие, менее значительные, примеры в поэме Пруденция, когда мученики радуются пыткам и смерти.

Как говорилось выше, во времена гонений Церковь сурово осуждала любые провокации, но предписывала радоваться, если доведется стать мучеником. Однако после Константина в мартирологической литературе стало часто прославляться добровольное мученичество. Отчасти это можно объяснить влиянием неортодоксальных взглядов Оригена на Евсевия Кесарийского и высоким авторитетом последнего среди христиан IV века. Но главной причиной стало изменение ситуации, в которой находилась Церковь, а вместе с этим – изменение целей написания мартирологических текстов.

Приведенные выше цитаты из поэмы Пруденция формально укладываются в то, что считалось правильным в эпоху гонений, но при этом хорошо заметно ее стилистическое отличие от «Актов мучеников» II-III вв. и даже от «Церковной истории». Радость мучеников от претерпеваемых или только предстоящих пыток и смерти за Христа описана в гипертрофированных выражениях. Пруденций показывает, что мученикам чужды боль, любовь к

743 Ibid. (V. 353–360).

744 Ibid. (VI. 49–51).

745 Розенблюм Е. М. Развитие образа мученика в христианской литературе III-V вв. на примере св. Фруктуоза Тарраконского // Вестник РХГА. 2012. Вып. 4. С. 23.

746 Prud. Peri steph. (VII. 51–85).

родным, страх за них – простые человеческие черты, присутствующие в предшествующей мартирологической традиции. Даже в гимнах, посвященных святым Агнии и Евлалии – двум юным девам, едва достигшим брачного возраста – поразительным образом отсутствуют их отношения с родителями или дочерние чувства к ним. При этом Евлалия сбегает из родительского дома, сама приходит на суд и исповедует себя христианкой⁷⁴⁷, пройдя для этого долгий и нелегкий путь⁷⁴⁸. В этом гимне Пруденций, следуя за изменившейся к его времени мартирологической традицией, прямо прославляет добровольное мученичество.

Представление о том, что мученики подобны Христу, столь же старо, сколь и само христианство. Еще в Новом Завете приводится такой диалог между Христом и апостолами Иаковом и Иоанном: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят Ему: можем. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься»⁷⁴⁹. «Послание Церквей Лиона и Вьенны Церквям Фригии и Асии», составленное вскоре после гонения 177 г. и сохраненное для нас Евсевием, утверждает, что арестованные христиане, когда братья по вере называли их мучениками, «охотно отдавали звание мученика Христу – верному, истинному Мученику»⁷⁵⁰. В пятой книге «Апостольских постановлений» также говорится, что мученичество – это подражание Христу⁷⁵¹.

В третьей главе мы видели, как с течением времени подчеркивание подобия мучеников Христу становится все более и более формальным и, наконец, практически сходит на нет. У Пруденция эта черта тоже почти не подчеркивается, хотя поэт все же описывает, как Фруктуоз отказался от предложенного ему перед казнью питья со словами: «страдал от жажды и

747 Ibid. (III. 61–95).

748 Ibid. (III. 46–47).

749 Мф. 20:22–23; Мк. 10:38–39.

750 Eus. Hist. Eccl. (V. 2. 3).

751 Const. Ap. (V. 5).

Христос, когда, вися на кресте, отвергнул поднесенное Ему питье и не восхотел оное отвесть»⁷⁵², при том что этого сравнения нет в «Страстях Фруктуоза»⁷⁵³.

Так же редко – один раз – упоминается Пруденцием и упование на Христа, да и то Агния уповает на Него не в том, что Он даст ей выдержать пытки, а в том, что Он не попустит язычникам обесчестить ее⁷⁵⁴.

Проанализировав то, как Пруденций описывает перенесение мучениками пыток, мы видим, что мученики не только *терпят* пытки настолько, что палачи первыми устают пытаться их, но и рады мукам и даже гибели, иногда сами стремятся к мученичеству, поскольку этой ценой рассчитывают получить вечное блаженство. Можно видеть, что мученики нравственно сильнее палачей, а потому побеждают своих убийц и саму смерть, хотя среди них встречаются девушки, молодые юноши, старики. Духовная сила мучеников достигает у Пруденция малореалистичного масштаба. Герои его поэмы выносят страдания, которые вряд ли по силам обычному человеку, не проявив ни одной человеческой черты. Хотя они различаются полом, возрастом, социальным положением, среди них есть клирики и миряне, им всем совершенно чужды боль, страх, любовь к родным или что-либо еще, что они могли бы преодолеть ради любви ко Христу. В предыдущей главе цитировались слова И. В. Кривушина, что мотив телесной слабости и духовной силы мучеников проходит красной нитью через всю «Церковную историю» Евсевия Кесарийского. При этом было отмечено, что, хотя данный мотив и присутствует, называть его красной нитью представляется некоторым преувеличением. Наличие такой нити в поэме «О венцах» намного очевиднее. Только учитывая рисуемый Пруденцием «сверхчеловеческий» облик мучеников, можно понять отмеченный выше парадоксальный факт: упование на то, что Христос даст силы выдержать пытки и казнь, – часто встречающаяся

752 Prud. Peri steph. (VI. 58–60).

753 Розенблюм Е. М. Развитие образа мученика... С. 24.

754 Prud. Peri steph. (XIV. 31–37).

в различных «Актах мучеников» и у Евсевия черта, – практически полностью отсутствует у Пруденция. Герои поэмы «О венцах» уже к началу действия просто не имеют тех слабостей, для преодоления которых им мог бы помочь Христос.

§4. Значение чудес в поэме Пруденция «О венцах».

Но это не значит, что Христос не присутствует рядом с мучениками во время их страданий. Напротив, Он часто совершает над ними чудеса. В поэме Пруденция «О венцах» с мучениками связывается гораздо больше чудес, чем в «Церковной истории» Евсевия или предшествующих ей текстах из корпуса «Актов мучеников». Пруденций пишет, что Христос обратил острые черепки, на которые был положен Винценций, в лепестки цветов⁷⁵⁵. Лицо пытаемого огнем Лаврентия сияло невиданным светом, который, как и благоухание вместо естественного смрада от горящей плоти, ощущали лишь христиане, что также приписывается Божьей силе⁷⁵⁶. Посланный с неба огонь ослепляет юношу, который дерзнул смотреть на обнаженную деву Агнию⁷⁵⁷, а небесный свет освещал Евлалии путь к префекту, когда она решила сама явиться на суд⁷⁵⁸. Внезапный дождь тушит костер, на котором должен был быть сожжен Роман, что было открыто мученику заранее⁷⁵⁹; позже Роман, у которого отрезали язык, несмотря на это, говорит, ибо ему помогает Бог⁷⁶⁰.

Чудеса случаются не только во время истязания мучеников, но и при их смерти. Чудом удостоверяется взятие на небо душ Еметерия и Хелидония⁷⁶¹, девы Евлалии⁷⁶² и епископа Фруктуоза с его диаконами⁷⁶³; во всех трех случаях

755 Prud. Peri steph. (V. 257–280).

756 Ibid. (II. 361–396).

757 Ibid. (XIV. 43–49).

758 Ibid. (III. 46–60).

759 Ibid. (X. 851–865).

760 Ibid. (X. 926–935).

761 Ibid. (I. 82–93).

762 Ibid. (III. 161–170).

763 Ibid. (VI. 121–129).

людям (иногда только христианам, иногда и язычникам тоже) было видно, как души мучеников восходят на небо.

Во время сожжения епископа Фруктуоза и его диаконов Авгурия и Евлогия с неба раздаётся голос, обещающий им вечную жизнь⁷⁶⁴. А.-М. Палмер справедливо видит в этом отсылку к «Мученичеству Поликарпа», которого тоже укреплял голос с неба⁷⁶⁵. Но есть и еще две параллели между описанием мученичества Фруктуоза и Поликарпа, которые ускользнули от внимания британской исследовательницы. Во-первых, обратим внимание на сами слова, которые обращены с неба к Фруктуозу: «Верьте: не есть казнь то, что вы видите; эта казнь через малое время окончится; она не отнимает жизнь, но восстанавливает. Блаженны души, через огонь вознесшиеся в горние обители Вседержителя; некогда их минует вечный огонь»⁷⁶⁶. Здесь нельзя не вспомнить то, что отвечал св. Поликарп Смирнский допрашивавшему его судье: «Ты грозишь огнем, который час горит и вскоре гаснет, потому что тебе не известен огонь будущего суда и вечной казни, который уготован нечестивым»⁷⁶⁷. Вторая параллель состоит в том, что в обоих текстах мученикам пламя не причиняло вреда⁷⁶⁸. Разница между двумя текстами состоит в том, что Поликарпа язычники, видя, что он не сгорает, закололи кинжалом⁷⁶⁹, а Фруктуоз и его диаконы сами вымолили себе смерть в огне⁷⁷⁰. Подобным образом и епископ Квирина плыл с камнем на шее⁷⁷¹, пока не умолил Бога дать ему мученическую смерть. Здесь уместно заметить, что, если эпизод со св. Квирином присутствует и в «Страстях Квирина Сиссийского», и в «Хронике» св. Иеронима, с которой, вероятно, работал

764 Ibid. (VI. 91–99).

765 Mart. Pol. (9. 1); Palmer A.–M. Prudentius on the martyrs... P. 219. N. 30.

766 Prud. Peri steph. (VI. 94–99).

767 Mart. Pol. (11. 2).

768 Prud. Peri steph. (VI. 103–108); Mart. Polyc. (15).

769 Mart. Pol. (16. 1).

770 Prud. Peri steph. (VI. 115–120).

771 Ibid. (VII. 21–30).

Пруденций⁷⁷², то в «Страстях Фруктуоза, Авгурия и Евлогия» все три описанных выше чуда отсутствуют – их поэт добавил самостоятельно.

Чудеса случаются даже после смерти мучеников. Евлалия, которую язычники оставили без погребения, оказывается похоронена под внезапно выпавшим снегом⁷⁷³; ворон, как уже упоминалось выше, отгоняет хищных зверей и птиц от брошенного в болото тела мученика Винценция⁷⁷⁴, а когда это тело было решено утопить в море, корзина, в которой оно лежало, плыла по волнам, несмотря на привязанный к ней камень⁷⁷⁵. Фруктуоз, Авгурий и Евлогий после смерти являются христианам, которые разобрали их кости себе в качестве реликвии, и просят собрать все останки в одном месте⁷⁷⁶.

Даже много позже своей земной смерти мученики помогают христианам. Пруденций упоминает об исцелениях больных и одержимых, которые происходят при гробнице Еметерия и Хелидония⁷⁷⁷, но основная, если можно так выразиться, функция мучеников – это ходатайство перед Христом. Пруденций утверждает, что всегда будет услышана правая молитва того, кто просит мучеников о заступничестве⁷⁷⁸; мученики хранят свой народ⁷⁷⁹ и защитят свои города в день страшного суда⁷⁸⁰.

Я завершу этот параграф словами, которые прекрасно иллюстрируют то, как Пруденций представлял себе это заступничество: «Я знаю и не в неизвестности нахожусь, что я недостоин (того), чтобы выслушал меня Сам Христос; но мне может быть преподано врачество через покровителей –

772 Анализ источников посвященного св. Квирина гимна поэмы «О венцах» см.: Страсти св. Квирина, епископа и мученика / Вступ. ст., пер. с лат., комм. Е. М. Розенблюма // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 211-217.

773 Prud. Peri steph. (III. 176–185).

774 Ibid. (V. 393–420).

775 Ibid. (V. 489–492).

776 Ibid. (VI. 130–141). Заметим кстати, что такое почтение верных к телесным останкам мучеников начинается еще при жизни последних: так, христиане сохраняют при себе пролитую во время пытки кровь Винценция (Ibid. (V, 333–344)).

777 Prud. Peri steph. (I. 97–114).

778 Ibid. (I. 10–21; II. 561–572; IX. 95–106; XI. 179–182).

779 Ibid. (III. 211–215).

780 Ibid. (IV. 5–60; VI. 157–159).

мучеников»⁷⁸¹. Это представление Пруденция соответствует учению его старшего современника св. Амвросия Медиоланского, который пишет в трактате «О вдовах»: «Если тогда они [апостолы Петр и Андрей – Е. Р.] могли умолить за родственницу, то тем более теперь могут помолиться и за нас, и за всех. <...> В самом деле, больные не могут просить за себя, если к ним не будет приглашен врач по просьбе других. <...> Мы должны молить за себя ангелов, которые даны нам для защиты; мы должны молить мучеников, от которых, *благодаря некоему телесному залого* [курсив мой; вероятно, Амвросий имеет в виду мощи – Е.Р.], имеем право на покровительство. Они, собственной кровью омывшие те грехи, какие имели, могут просить и за наши грехи; ведь они – свидетели Божьи, наши ходатаи, стражи нашей жизни и наших деяний»⁷⁸².

В этом параграфе было показано, что поэма Пруденция «О венцах» насыщена чудесами, которые случаются во время истязаний и смерти мучеников и даже после нее. Эти чудеса по замыслу поэта должны показать заботу Христа о Своих свидетелях, силу и славу Бога. Оказавшись перед престолом Господним, мученики ходатайствуют за тех, кто молится им, и за свои города. Эти две особенности – обилие чудес и помощь мучеников христианам – являются новым этапом в развитии мартирологической литературы, так как в «Церковной истории» Евсевия и ранних текстах из корпуса «Акт мучеников» почти не присутствуют.

* * *

Теперь подведем итоги сделанному в пятой главе настоящего исследования. Проанализировав поэму Пруденция «О венцах» с точки зрения тех черт, которыми поэт наделяет своих героев, мы увидели, что мученики в этом произведении мужественно и даже охотно переносят пытки и казнь,

781 Ibid. (II. 577–580).

782 Ambrosius Mediolanensis. De viduis. (55). Текст и перевод по изданию: Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках. Т. 2. М., 2012.

иногда сами являются на суд, побеждают своих палачей благодаря нравственному превосходству. При этом уже до суда они являли образец христианских добродетелей, им совершенно чужды даже самые естественные человеческие черты, которые могли бы стать препятствием в исповедании веры: они не боятся пыток и смерти, им не приходится преодолевать любовь к родным и т.д. В описании Пруденцием мучеников впервые в истории мартирологической литературы отсутствуют слабости, которые они могли бы преодолеть. При этом пытки, которым их подвергают палачи, кажутся превосходящими человеческие силы. Источником невероятной силы мучеников является Христос – Он в одночасье наделяет их всеми необходимыми добродетелями и превращает в Своих образцовых служителей. Сила Христа и слабость демонов, которых язычники считают своими богами, видна также во множестве чудес и в том, что мученики попирают языческие святыни, демонстративно хулят богов, а язычники во множестве обращаются в новую веру. Все это вместе с вернувшимся в мартирологическую традицию римским патриотизмом призвано показать: язычество было источником зла и всевозможных пороков, а обращение в христианство принесло расцвет добродетели и позволило исполнить изначальный Божий замысел, отводящий Римской империи важную роль. Именно приняв христианство, держава римлян стала тем, чем должна была быть.

Суть произошедшего изменения состоит в том, что мученики теперь не «одни из братии», которым дано было прославить Христа, как может быть дано и автору, и его читателям, а особые люди, стоящие между Христом и простым христианином. С окончанием гонений вокруг них появляется, можно сказать, «ореол инаковости», становящийся еще ярче благодаря исцелениям и другим чудесам, происходящим по молитвам мучеников и возле их могил.

Заключение

Подводя итоги исследования, мы можем сказать, что возникший во второй половине II века жанр «Акт мучеников» обязан своим существованием полемике, прежде всего по социально-этическим, но также и богословским вопросам, между ортодоксальными христианами и монтанистами. Расхождения по вопросу о том, как именно следует вести себя настоящему мученику, что есть «мученичество согласно Евангелию», привели к появлению двух конкурирующих тенденций в мартирологической традиции. Прежде всего, споры касались вопроса о том, допустимо ли христианину самому стремиться к мученичеству, донося на себя перед властями. Подобная практика приветствовалась монтанистами и, вероятно, имела определенную популярность среди радикально настроенных христиан, но при этом осуждалась ортодоксальными церковными писателями. Осуждению добровольного мученичества посвящен первый памятник в жанре «Акт мучеников» – «Мученичество Поликарпа Смирнского». Появившиеся вскоре греческие «Акты Карпа, Папилия и Агафоники», наоборот, восхваляют добровольное мученичество и представляют собой, таким образом, альтернативную традицию, вдохновленную идеями монтанизма. В III веке появляется их латинский перевод, очищенный от монтанистских идей и выдержанный в ортодоксальном духе. На протяжении III века ветвь мартирологической традиции, прославляющая добровольное мученичество, почти сходит на нет, но после конца гонений возрождается вновь и становится доминирующей благодаря Евсевию Кесарийскому и Пруденцию.

Составленные во II – начале IV века «Акты» изображают мучеников кроткими и смиренными, добрыми к своим гонителям и не желающими быть в тягость для христиан, много молящимися и постящимися. Женщины-мученицы скромны, клирики-мученики назидают паству. Мученики поддерживают хорошие отношения с родственниками и друзьями – язычниками, желают их обращения ко Христу, что нередко и происходит.

Авторы «Акт» во многих случаях стараются подчеркнуть подобие казни мучеников страстям Христа, но используют для этого все более и более условные параллели. Со временем это подобие переходит в область чистого богословия, сравнение конкретных обстоятельств казни с евангельскими событиями исчезает из мартирологической традиции.

В «Актах», созданных во II в., подчеркивается, что мученики не презирают этот мир и эту жизнь, считают ее благой и ценной, но выше ставят жизнь вечную. Мученики любят Римскую империю, уважают ее власти и подчиняются их законам, но выше ставят власть и закон Бога. В «Актах мучеников» демонстрируется определенное уважение к античной культуре, но, конечно, не к языческой религии. Эта подчеркнутая лояльность призвана опровергнуть обвинения христиан в том, что они являются врагами Римского государства.

К середине III в. подчеркивание политической лояльности почти полностью исчезает из «Акт» мучеников», сводясь к заверениям в молитвах за императора. Такова наиболее выигрышная стратегия для христиан в условиях острого политического и социального кризиса, потрясшего Римскую империю и вызвавшего нарастающее отчуждение между широкими слоями населения и императорской властью.

При этом вопросы, поставленные в мартирологической традиции – о допустимости добровольного ухода из жизни, о презрении к жизни или смерти, об отношении к государственным властям, требующим отречься от Бога или выносящим несправедливый приговор, – не являются новыми для античной культуры.

Уже в сократических сочинениях Платона и Ксенофонта восхваляется уважение к законам, послушание государственным властям, но одновременно с этим – и необходимость ослушаться тех решений власти, которые вступают в противоречие с волей божества. Еще одним героем античной культуры, для которого повиновение богам оказалось важнее, чем долг перед родиной, стал Эней. Понятным для античной культуры был и спор между монтанистами,

восхвалявшими самодоносительство и добровольное мученичество, и ортодоксальными авторами, настаивавшими, что мучеником может быть только тот, кого призовет к этому Бог, а потому христианам не следует ни искать мученичества самим, ни избегать его. Обе этих позиции представляли собой христианское переосмысление существовавшего в античной языческой философии отношения к самоубийству: монтанистская позиция – отношения Сенеки, восхвалявшего самоубийство как путь к свободе, а ортодоксальная – отношения Сократа и Эпиктета, учивших, что смерти не следует бояться, но не следует покидать жизнь раньше, чем к этому призовут боги. Подчеркнутое во многих «Актах мучеников» позитивное восприятие этого мира и земной жизни, которые мученик ценит, но готов пожертвовать ими ради большего блага, возвращает к истокам античной этики, противореча позднестоическому презрению к жизни, которое господствовало в культуре II века.

В том или ином виде эта проблематика была понятна широкому слою населения Римской империи благодаря доступности образования, предполагавшего знакомство – хотя бы в пересказах и цитатах – с сократическими трудами Платона и Ксенофонта, «Историей» Тита Ливия, «Энеидой» Вергилия и позднестоической философской традицией. Утверждаемые и отрицаемые мартирологической традицией модели социального поведения занимали важное место в позднеантичной языческой социально-этической мысли. Таким образом, можно сказать, что христианство предложило свой вариант разрешения кризиса античной культуры в III веке, оказавшийся в конечном счете наиболее перспективным.

«Акты», составленные в правление Диоклетиана и вскоре после него, а также написанная в царствование Константина «Церковная история» Евсевия Кесарийского, в отличие от предшествующей мартирологической традиции, показывают мучеников не признающими языческих императоров-гонителей, воспринимающими их как безбожных тиранов. В «Актах» этого времени появляется осуждение военной службы в языческой войске, но не из-за запрета проливать кровь, а по причине невозможности совмещения «присяги

Христу» и «присяги цезарю». Такая позиция призвана подчеркнуть лояльность христианским императорам и в то же время показать благотворность и значимость принятия христианства империей. Демонстративное презрение мучеников к языческой религии, к ее обрядам и святыням, показывает бессилие богов и служащих им императоров-гонителей перед лицом Христа, тем самым оправдывая произошедшую смену религии. Той же цели – засвидетельствовать победу Христа – служит отказ мучеников не только принести жертву, но даже сделать вид, что они принесли ее.

Демонстративное презрение к языческой религии, отсутствие римского патриотизма и отношение к императорам-гонителям как к тиранам, демонстрация победы Христа над языческими богами и императорами, бессилия тех и других, характерные для «Актов мучеников», написанных вскоре после гонения Диоклетиана, одинаково присутствуют и в относящейся к тому же времени правления Константина «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

Однако в других аспектах описание поведения мучеников Евсевием отличается от созданных на рубеже III-IV веков «Актов». Кесарийский епископ значительно усиливает мотив обращения язычников благодаря проявленному мучениками мужеству и терпению при перенесении пыток и мотив заботы мучеников о принесших языческие жертвы христианах, которых мученики приводят к покаянию и возвращению ко Христу. Евсевий упоминает о подобных случаях в трех цитируемых им текстах II-III века, но в том единственном из них, который сохранился отдельно от «Церковной истории», усиливает нужное ему впечатление, опуская при пересказе то, что противоречит его концепции. Это заставляет еще раз задуматься о том, насколько приводимые Евсевием обширные цитаты близки к своему оригинальному виду.

Усиление значимости мотива милосердия мучеников к христианам-отступникам и мотива прощения гонителей и любви к ним, связанные с «Церковной историей» Евсевия Кесарийского, имели особый смысл в

условиях, когда вскоре после самого масштабного гонения за всю предшествующую историю установилась власть сочувствующего христианам императора. В это время в Церковь устремились не только те, кто принес жертвы, а теперь просил о прощении и повторном принятии в общину, но и часть представителей военной и гражданской администрации, еще недавно осуществлявших гонения. Существование в одной общине переживших пытки исповедников, принесших жертвы отступников и вчерашних гонителей требовало от пастырей и церковных интеллектуалов определенной реакции. Ответом на сложившуюся ситуацию и стало развитие мартирологической традиции.

Изменением условий жизни Церкви после конца гонений и начала христианизации империи объясняется также и увеличение количества описываемых чудес, и появление не встречавшегося ранее в мартирологической традиции детального описания изоощренных пыток. Если раньше авторы «Актов мучеников» имели целью вдохновить читателя на возможное мученичество и учитывали возможность вместо этого чрезмерно испугать его, то начиная с Евсевия эта цель теряет актуальность, зато становится важным продемонстрировать силу помогающего христианам Бога, превосходство христианской религии над язычеством. Описание того, как мученики переносили пытки, кажущиеся превосходящими человеческие возможности, и как Бог совершал в связи с этим различные чудеса, становится средством решения возникшей задачи.

Схожей цели – продемонстрировать значимость христианства и помощь, которую Бог оказывает христианам – служат еще два сюжета, присутствующие в «Актах мучеников» рубежа III-IV веков, но по-настоящему развитые лишь Евсевием. Автор «Церковной истории» многократно подчеркивает, что мученики ради исповедания своей веры презрели власть, богатство, уважение в обществе, отказались от радостей семейной жизни. А во многих случаях Евсевий описывает, как христианки отказывались приносить жертвы под угрозой изнасилования, но всякий раз им удавалось его избежать.

В некоторых случаях их сразу же отправляли на казнь, а в некоторых – и это является нововведением Евсевия, полностью отсутствующим в предшествующих «Актах мучеников» – христианки, опасаясь за свое целомудрие, кончали с собой. Фактически, Евсевий оправдывает самоубийство в таких условиях. Впоследствии с этим подходом будет спорить св. Августин.

К началу V века задача показать превосходство христианства над язычеством, силу Христа и бессилие римских богов, становится еще более актуальной. Распространение христианства в Римской империи, принятие направленных против язычества законов, закрытие языческих храмов шли одновременно с ослаблением государства, усугублением кризиса и постоянным увеличением военного давления со стороны варварских племен. Языческая оппозиция, к которой принадлежала значительная часть сенатской аристократии, объявляла бедствия империи карой богов за то, что римляне отказались от своей прежней религии.

Именно в этих условиях Пруденций пишет поэму «О венцах». В ней поэт развивает мартирологическую традицию, отчасти следуя еще дальше в указанном Евсеем направлении. пытки описываются даже более гипертрофированно чрезмерными, чем в «Церковной истории». При этом мученики радуются им, наслаждаются, а устают от них палачи. Выше мы отмечали, что Евсевий вернул в мартирологическую традицию одобрительное отношение к так называемому добровольному мученичеству. Пруденций и в этом вопросе пошел дальше Евсевия.

Если в «Церковной истории» мученики преодолевают свою слабость и привязанность к благам этого мира, то в описании Пруденция они вовсе лишены каких бы то ни было черт, препятствующих им с радостью претерпеть смерть за Христа. Удивительным образом в поэме отсутствуют упоминания о том, что мученики уповают на помощь Божью в перенесении пыток. При этом, если в «Церковной истории» чудеса описываются чаще, чем в предшествующих «Актах мучеников», то у Пруденция подобных случаев

значительно больше, чем у Евсевия. Появляется ранее не встречавшийся в мартирологической традиции мотив: теперь мученики описываются как заступники за живущих на земле, защитники отдельных христиан и целых городов.

Возвращается патриотизм мучеников, их любовь к Риму и уважение к властям, даже языческим – как мы отметили выше, эта черта, характерная для II века, отсутствовала в мартирологической традиции с середины III века. Одновременно с этим более частыми и яркими становятся описания демонстративного презрения к языческому культу и языческим богам.

Мученики у Пруденция, как и у Евсевия, укрепляют в вере общину. Как и во многих «Актах мучеников», они исполняют и другие обязанности: например, соблюдают положенный пост даже в тюрьме и накануне казни. Пруденций по-новому определяет такое традиционное понятие, как знатность (*nobilitas*). Теперь это служение Богу как Отцу всех людей. Мученицы презирают украшения, заботясь о добродетелях. Здесь поэт находится в русле христианской мысли своего времени, повторяя суждения свв. Иеронима и Амвросия.

Для Пруденция важна ученость его героев, но он подчеркивает, что она является даром Божиим, данным для служения Ему. В этом отличие испанского поэта от кесарийского епископа, в «Церковной истории» которого восхваляется светская ученость, полученная собственными усилиями.

Если Евсевий описывал добродетели святых как результат их собственных трудов, то Пруденций показывает единомоментное изменение прежде грешного человека благодатью Христа. Будучи сами исцелены от пороков Богом, мученики достигают того, что в результате их страдания и казни множество язычников обращается в христианство, отвергая прежние нравы. Все это вместе демонстрирует космическую победу христианства над язычеством и благотворность такой победы для Рима. Земные события являются лишь отражением этой космической битвы между Богом и дьяволом. Мученики при этом изображаются особыми людьми, не такими как простые

христиане, уже при земной жизни принципиально более близкими ко Христу и праведными, а потому теперь, когда они пребывают в небесной славе, способными совершать чудеса и вымаливать у Бога прощение для грешных христиан. Такое отношение к святым, кардинально отличающееся от представленного в ранних «Актах мучеников», стало итогом развития мартирологической традиции в поздней античности и сыграло свою роль в формировании раннесредневековой христианской культуры.

Список сокращений, использованных в библиографии

1. АМА – Античный мир и археология.
2. ВДИ – Вестник древней истории.
3. Вестник ПСТГУ – Вестник Православно Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
4. Вестник РГГУ – Вестник Российского государственного гуманитарного университета
5. Вестник РХГА – Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
6. Вестник СПбГУ – Вестник Санкт-Петербургского Государственного Университета.
7. Acta Carpi - The Martyrdom of Saint Carpus, Papylus, and Agathonice.
8. Acta Marc. - Acta Marcelli.
9. Acta Maxim. - Acta Maximiliani.
10. Acta Phil. - Acta Phileae.
11. Aug. De civ. Dei. - Augustinus. De civitate Dei.
12. Aug. Enarr. in Ps. – Augustinus. Enarrationes in Psalmos.
13. Aug. Ep. – Augustinus. Epistulae.
14. BJRL – Bulletin of the John Rylands Library.
15. Const. Ap. - Constitutiones Apostolicae.
16. Cypr. Ad. Fort. – Cyprianus Carthagiensis. Ad Fortunatum.
17. Eus. Hist. Eccl. - Eusebios. Historia Ecclesiastica.
18. JECS – Journal of Early Christian Studies
19. JRS – Journal of Roman Studies.
20. Hier. Ep. – Hieronymus. Epistulae.
21. Mart. Agap. - The Martyrdom of Saints Agape, Irene and Chione at Saloniki.
22. Mart. Conon. - The Martyrdom of Saint Conon.
23. Mart. Das. - Martyrdom of Dasius

24. Mart. Pion. - The Martyrdom of Pionius.
25. Mart. Pol. - Martyrium S. Polycarpi.
26. Pass. Crisp. - Passio Sanctae Crispinae.
27. Pass. Fel. - Passio Sancti Felicis Episcopi.
28. Pass. Fruct. - Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum.
29. Pass. Iren. - Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensis.
30. Pass. Iuli - Passio Iuli Veterani.
31. Pass. Marian. - Passio Sanctorum Mariani et Iacobi.
32. Pass. Montan. - Passio Sanctorum Montani et Lucii.
33. Pass. Perp. - Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis.
34. Pass. Scil. - Passio Sanctorum Scilitanorum.
35. PG. - Patrologia Graeca. Patrologiae cursus completus: Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866. 167 t.
36. PL. - Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus: Series Latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1841–1864. 217 t.
37. Plin. Ep. – Plinius Minor. Epistulae.
38. Prud. Peri steph. - Prudentius. Peri stephanon.
39. REL - Revue des études Latines.
40. SVF - Stoicorum Veterum Fragmenta.
41. Tert. Apol. - Tertullianus. Apologeticum.
42. VC – Vigiliae Christianae

Список источников и литературы

I. Источники.

1. Августин Блаженный. О граде Божиим. — Минск; М., 2000. — 1296 с.
2. Акты Карпа, Папила и Агатоники / Вступ. ст., пер. с древнегреч. и лат., комм. А. Д. Пантелеева // *Antiquitas Aeterna*. Вып. 3. Нижний Новгород, 2011. С. 295-307.
3. Акты Максимилиана / Вступ. ст., пер. и коммент. А. Д. Пантелеева // *Религия. Церковь. Общество*. 2013. № 2. С. 240-262.
4. Акты Скилитанских мучеников / Пред., пер. с лат. и комм. А. Н. Крюковой // *ВДИ*. 2011. N. 3. С. 246-251.
5. Амвросий Медиоланский. О вдовах // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. — М., 2012-2014. Т. 2. С. 183-265.
6. Амвросий Медиоланский. О девственницах // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. — М., 2012-2014. Т. 2. С. 51-181.
7. Амвросий Медиоланский. Увещание к девству // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. — М., 2012-2014. Т. 2. С. 469-551.
8. Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. — М., 1997. — 310 с.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., 2004. — 1296, xxxii с.
10. [Публий] Вергилий [Марон]. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского // *Буколики. Георгики. Энеида / Публий Вергилий Марон. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии / Квинт Гораций Флакк*. — М., 2005. С. 155-419.

11. Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. – СПб., 2013. – 544 с.
12. Св. Иероним Стридонский. Сказание о добродетелях блаженной Павлы // Подвижники. Кн. 2. – Самара, 1999. С. 146–225.
13. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / Пер. с лат. и комм. М. А. Ведешкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2013. Вып. 27. С. 38-47.
14. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. С. Соболевского. – М., 2007. С. 21-171.
15. [Тит] Ливий. История Рима от основания Города. / Пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе – М., 2002. – 3 т.
16. Марк Аврелий. Размышления / Пер. с древнегреч. А. К. Гаврилова. – Л., 1985. – 243 с.
17. Мученичество святых Иустина, Харитона, Харито, Эвелписта, Иерака, Пеона и Ливериана / Пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1999. С. 362–370.
18. Мученичество святого Поликарпа, епископа смирнского / Пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. – Рига, 1994. С. 379-392.
19. Ориген. Увещание к мученичеству / Пер. с древнегреч. Н. Корсунского // Отцы и учителя Церкви III в.: в 2 т. – М., 1996. Т. 2. С. 36-67.
20. Письма Плиния Младшего / Издание подготовили М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. – М., 1983. – 407 с.
21. Платон. Апология Сократа / Пер. с древнегреч. М. С. Соловьева // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 70-96.
22. Платон. Горгий / Пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 477-574.
23. Платон. Критон / Пер. с древнегреч. М. С. Соловьева // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 97-111.

24. Платон. Лахет / Пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 268-294.
25. Платон. Теэтет / Пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 2. С. 192-274.
26. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – СПб., 2001. – 3 т.
27. Пруденций. Мученические гимны / Пер. с лат. П. Цветкова // Вера и разум. 1887. N. 17. С. 274–280; 1888. N. 9. С. 625–641; 1888. N. 11. С. 762–768; 1888. N. 12. С. 818–826; 1888. N. 15. С. 189–204; 1888. N. 16. С. 269–275; 1888. N. 17. С. 346–352; 1888. N. 18. С. 398–414; 1888. N. 19. С. 469–476; 1888. N. 20. С. 537–552; 1888. N. 21. С. 624–634; 1888. N. 23. С. 787–790; 1888. N. 24. С. 869–876.
28. Аврелий Пруденций Клемент. Перистефанон // Сочинения / Пер. с лат. Р. Л. Шмаракова. – М., 2012. С. 57-162.
29. Аврелий Пруденций Клемент. О венцах мучеников // Поэты имперского Рима: сборник / Пер. с лат. Т. Л. Александровой. – М., 2013. С. 106-252.
30. Пруденций. Мучение Агнии / Пер. с лат. Ф. А. Петровского // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек и М. Л. Гаспаров. – М., 1970. С. 72-75.
31. Ранние мученичества: переводы, комментарии, исследования / Вступ. ст., пер., комм., прилож. А. Д. Пантелеева; [раздел «Акты скилитанских мучеников»] / пер. и комм. А. В. Каргальцева. – СПб., 2017. – 383 с.
32. Римская сатира. – М., 1989. – 543 с.
33. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей / Пер. с лат. М. Л. Гаспарова // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. Властелины Рима. – М., 2000. С. 12-281.
34. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. с лат. С. Ошерова. – Кемерово, 1986. – 463 с.
35. Луций Анней Сенека. О благодеяниях / Пер. с лат. П. Краснова // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. С. 14-166.

36. Луций Анней Сенека. О блаженной жизни // *Философские трактаты* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. – СПб., 2001. С. 12-39.
37. Луций Анней Сенека. О гневе // *Философские трактаты* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. – СПб., 2001. С. 103-179.
38. Луций Анней Сенека. О природе // *Философские трактаты* / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. – СПб., 2001. С. 180-367.
39. Страсти св. Иринаея, епископа Сирмийского / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2018. Вып. 84. С. 121-131.
40. Страсти св. Квирина, епископа и мученика / Вступ. ст., пер. с лат., комм. Е. М. Розенблюма // *Вестник РХГА*. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 211-217.
41. Страсти св. Криспины / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2017. Вып. 77. С. 113-121.
42. Тертуллиан. О зрелищах / Пер. с лат. Э. Юнца // *Избранные сочинения*. – М., 1994. С. 277–293.
43. Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков / Пер. с лат. А. Столярова // *Избранные сочинения*. – М., 1994. С. 106–129.
44. Марк Туллий Цицерон. Об обязанностях / Пер. с лат. В. Горенштейна // *Об обязанностях*. – М., 2003. С. 105-301.
45. Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла / Пер. с лат. Н. А. Федорова // *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. – М., 2000. С. 41-242.
46. Марк Туллий Цицерон. Тускуланские беседы / Пер. с лат. М. Л. Гаспарова // *Избранные сочинения*. – М., 1975. С. 207-357.
47. Эпиктет. Афоризмы // *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. – М., 1995. С. 252-270.
48. *Acta martyrum selecta — Ausgewählte Märtyreracten* / Hrsg. von Oscar von Gebhardt. – В., 1902. – х, 259 s.

49. *Acta primorum martyrum sincera et selecta* / Ed. By Th. Ruinart. 2nd edition. – Ratisbonae, 1859. – 676 p.
50. *Actas de los mártires / Introducciones, notas y versión Española* por D. Ruiz Bueno. – Madrid, 1962. – 1185 p.
51. *The Acts of Christian Martyrs / Introduction, texts and translations* by Herbert Musurillo. 2nd Edition. – Oxford, 2000. – lxxiii, 378 p.
52. *Ambroise de Milan [Ambrosius episcopus Mediolanensis] La Pénitence / Texte latin, introduction, traduction et notes* de Roger Gryson – P., 1971. – 278 p. (Sources Chrétiennes).
53. *Ambrosius Mediolanensis. De viduis* // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. – М., 2012-2014. Т. 2. С. 182-264.
54. *Ambrosius Mediolanensis. De virginibus* // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. – М., 2012-2014. Т. 2. С. 50-180.
55. *Ambrosius Mediolanensis. Exhortatio virginitatis* // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках: в 4 т. – М., 2012-2014. Т. 2. С. 468-550.
56. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi. De anima et ejus origine* // PL. 44, 475-548.
57. *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei / Recogn.* Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb. – Stutgardiae, 1993. – 2 v.
58. *Sancti Aurelii Augustini episcopi Enarrationes in Psalmos* // PL. 36-37.
59. *Sancti Aurelii Augustini episcopi Epistulae* // PL. 33.
60. *Sancti Aurelii Augustini episcopi Sermone* // PL. 38-39.
61. *Ausgewählte Märtyrerakten / Neubear. von G. Krüger, nachtrag von G. Ruhbach.* – Tübingen, 1965. – xi, 155 s.
62. *Ausonius. Commemoratio professorum Burdigalensium* // *Ausonius in two volumes. Vol. 1 / With an Engl. transl. by H. G. E. White.* –L.; N.Y., 1919. P. 96-138. (The Loeb classical library).

63. Marcus Tullius Cicero. *De finibus bonorum et malorum* / Übers. und hrsg. von Harald Merklin. – Stuttgart, 2007. – 542 S.
64. Marcus Tullius Cicero. *De officiis* / Übers., kommentiert und hrsg. von Heinz Gunermann. – Stuttgart, 2007. – 460 S.
65. Marcus Tullius Cicero. *Tusculanae Disputationes* / With an Engl. transl. by J. E. King. – Cambridge; L., 1927. – 624 p. (The Loeb classical library).
66. *Constitutiones Apostolorum // Didascalia et Constitutiones apostolorum* / Ed. Franciscus Xaverius Funk. – Velbert, 2000. – 1012 p.
67. Cyprianus Carthagiensis. *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 3. Pars. 1 / Ex Recensione G. Hartelii.* – Vindobonae, 1868. S. 315-347.
68. Dio Chrysostomos. *Orationes // Dio Chrysostom. Discourses* / With Engl. trans. by J. W. Cohoon, H. Lamar Crosby. – L.; Cambridge, 1932-1951. – 5 vol.
69. Dionysius Halicarnassensis. *Antiquitatum Romanarum quae supersunt* / Ed. Carolus Jacoby. – Lipsiae, 1885-1925. – 5 B.
70. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium // Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Dorostorensis Epistula de fide, vita et obitu Wulfilae in Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium* / Hrsg. von F. Kauffmann. – Strassburg, 1899. S. 67-90.
71. *Epicteti Dissertationes ab Arriani digestae* / Rec. Henricus Schenkl. – Stutgardiae, 1965. – CXV, 740 S.
72. *Epistola Theonae episcopi Alexandrini ad Lucianum* // PG. 10, 1569-1574.
73. Eusebius Caesariensis. *The ecclesiastical history* / With an english translation by K. Lake and J. E. L. Oulton. – L., 1926-1932. – 2 vol. (The Loeb classical library)
74. Eusebius. *Über das Leben des Kaisers Konstantin* / Hsrg. v. F. Winkelmann. – B., 1975. – 266 s.
75. Lucius Annaeus Florus. *Römische Geschichte* / Eingel., übers. und kommentiert von Günter Laser. – Darmstadt, 2005. – XVI, 330 S.

76. Gennadius Massiliensis. Liber de scriptoribus ecclesiasticis // Hieronymus und Gennadius. De viris illustribus / Hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli. – Frankfurt [Main], 1968.
77. Gesta collationis Carthagini habitae Honorii Caesaris jussu inter Catholicos et Donatistas // PL. 11, 1223-1420.
78. Saint Jérôme. Correspondance / Texte établi et trad. par Jérôme Labourt. – P., 2002-2003. – 8 t.
79. Hieronymus Stridonensis. Divinae Bibliothecae // PL. 29-30.
80. Hieronymus Stridonensis. Vita Malchi monachi captivi // PL. 23, 53-60.
81. Justin. 2 Apologia // Iustinus Martyr. Apologie pour les chrétiens / Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier. – P., 2006. (Sources chrétiennes).
82. Titus Livius. Ab urbe condita libri I – X / Textausw., Einl. u. erklärendes Namenverz. von Erich Burck. – Heidelberg, 1967. – 287 S.
83. M. Annaeus Lucanus. The Civil War / With an Engl. transl. by J. D. Duff. – Cambridge, 2006. – XVI, 640 p. (The Loeb classical library).
84. C. Lucilii carminum reliquiae / Rec. enarr. Fr. Marx. – Lipsiae, 1904-1905. – 2 v.
85. Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII / Ed. Joachim Dalfen. – Leipzig, 1987. – XL, 165 S.
86. M. Minucii Felicis Octavius // M. Minucii Felicis Octavius. Iulii Firmici Materni Liber de errore profanarum religionum / Recensuit C. Halm. – Vindobonae, 1867. S. 3-56. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum)
87. Notitia provinciarum et civitatum Africae // Victor Vitensis. Historia persecutionis Africanae provinciae / Recensuit Michael Petschenig. – Vindobonae, 1881. S. 115-134. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum)
88. Origenes. Exhortatio ad martyrium // PG. 11, 563-637.
89. Passio sanctae Crispinae / Ed. by P. Franchi de' Cavalieri // Studi e testi. 1902. Vol. 9. P.32–35.

90. Passio S. Pollionis et aliorum martyrum // Acta primorum martyrum sincera et selecta / Ed. By Th. Ruinart. 2nd edition. – Ratisbonae, 1859. P. 434-436.
91. Passio Scilitanorum. Versio Graeca // The Passion of S. Perpetua together with an Appendix containing original Latin Text of the Scillitan Martyrdom / Ed. by J. A. Robinson. – Cambridge, 1891. P. 113-117.
92. Pelagius II. Epistolae // PL. 72, 703-748.
93. Plato. Apology // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / With an Engl. transl. by H. N. Fowler. – L.; N.Y., 1913. P. 68-144. (The Loeb classical library)
94. Plato. Crito // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / With an Engl. transl. by H. N. Fowler. – L.; N.Y., 1913. P. 150-190. (The Loeb classical library)
95. Plato. Gorgias / With English notes, introduction and appendix by W. H. Thompson. – L., 1871. – 201 p.
96. Plato. Laches // Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus / With an Engl. transl. by W. R. M. Lamb. – Cambridge; L., 1952. P. 6-82. (The Loeb classical library)
97. Plato. Laws / With an English translation by R. G. Bury. – L., 1926. – 2 vol. (The Loeb classical library)
98. Plato. Phaedo // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / With an Engl. transl. by H. N. Fowler. – L.; N.Y., 1913. P. 200-402. (The Loeb classical library)
99. Plato. Politicus // Platonis Opera / recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet. – Oxonii, 1905. Vol. 1. P. 443-527.
100. Plato. Protagoras // Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus / With an Engl. transl. by W. R. M. Lamb. – Cambridge; L., 1952. P. 92-256. (The Loeb classical library)
101. Plato. The Republic / With an English translation by P. Shorey. – Cambridge; L., 1937-1942. – 2 vol. (The Loeb classical library)
102. Plato. Sophist // Theaetetus. Sophist / With an Engl. transl. by H. N.

- Fowler. – L.; N. Y., 1923. P. 264-458. (The Loeb classical library)
103. Plato. Theaetetus // Theaetetus. Sophist / With an Engl. transl. by H. N. Fowler. – L.; N. Y., 1923. P. 6-256. (The Loeb classical library)
104. C. Plini Caecili Secvndi epistvlarvm libri decem / recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors. – Oxonii, 1994. – XXII, 361 P.
105. Plutarchus. Solon – Publicola, Thémistocle – Camille / Texte établi et trad. par Robert Flacelière. – P., 1968. – 239 p.
106. Prudence. Le livre des couronnes (Peristephanon liber) // Prudence. Le livre des Couronnes (Peristephanon liber) - Dittochaeon - Épilogue / Texte établi et traduit par M. Lavarenne. – P., 2003.
107. The Scriptorum historiae Augustae / With an English translation by David Magie. – L.; N.Y., 1922-1932. – 3 vol. (The Loeb classical library).
108. [L. Annaeus] Seneca. Ad Lucilium epistulae morales / With an Engl. transl. by Richard M. Gummere. – L.; N.Y., 1917-1925. – 3 vol. (The Loeb classical library)
109. Seneca. De beneficiis // Lucius Annaeus Seneca. De clementia, de beneficiis / Lat. Text von François Préchac. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach. – Darmstadt, 1989.
110. Seneca. De clementia // Lucius Annaeus Seneca. De clementia, de beneficiis / Lat. Text von François Préchac. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach. – Darmstadt, 1989.
111. Seneca. De ira // Lucius Annaeus Seneca. De providentia, de constantia sapientis, de ira, ad Marciam de consolatione / Übers., eingel. und mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach. Lat. Text von A. Bourgery und R. Waltz. – Darmstadt, 1995.
112. Seneca. De otio // Lucius Annaeus Seneca. De vita beata, de otio, de tranquillitate animi / Übers., eingel. und mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach. Lat. Text von A. Bourgery und R. Waltz. – Darmstadt, 1993.

113. Seneca. *De vita beata* // Lucius Annaeus Seneca. *De vita beata, de otio, de tranquillitate animi* / Übers., eingel. und mit Anm. vers. von Manfred Rosenbach. Lat. Text von A. Bourgery und R. Waltz. – Darmstadt, 1993.
114. L. Annaei Senecae *Natvralium qvaestionvm libri VIII* / Ed. Alfred Gercke. – Stutgardiae, 1986. – LXI, 278 S.
115. Seneca. *Thyestes* // Agamemnon, Thyestes, Hercules Oetaeus, Phoenissae, Octavia / With an Engl. transl. by Frank Justus Miller. – L., 1917. P. 92-180. (The Loeb classical library)
116. *Stoicorum veterum fragmenta* / Coll. Joannes ab Arnim [Hans von Arnim]. – Stutgardiae, 1964. – 4 t.
117. C. Suetonius Tranquillus. *De poetis* / restituzione e commento di Augusto Rostagni. – N.Y., 1979. – XXIV, 192 p.
118. C. Suetonius Tranquillus. *Die Kaiserviten* / Hrsg. und übers. von Hans Martinet. – Düsseldorf, 2006. – 1248 S.
119. P. Cornelius Tacitus. *Annalen* / Hrsg. von Erich Heller. – Düsseldorf, 2005. – 990 S.
120. Tacitus. *De Germania* // Tacitus. *Dialogus. Agricola. Germania*. – L.; N.Y., 1914. P. 264-332. (The Loeb classical library)
121. Tertullianus. *Ad Scapulam* // Qvinti Septimi Florentis Tertvlliani Opera. *Ad martyras. Ad scapvlam. De fvga in Persecvtione. De monogamia. De virginibvs velandis. De pallio* / Ed. Vincentius Bulhart; *De Paenitentia* / Ed. Philippus Borleffs. – Vindobonae, 1957. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum).
122. Tertullianus. *Apologeticum* / Hrsg., übers. und erl. von Carl Becker. – München, 1992. – 317 S.
123. Tertullien. *Traité de la prescription contre les hérétiques* / Introd., texte crit. et notes de R. F. Refoulé. Trad. de P. De Labriolle. – P., 1957. – 165 p. (Sources chrétiennes).

124. Q. Septimii Florentis Tertulliani De Resurrectione Carnis liber / The text ed. with an introduction, transl. and commentary by Ernest Evans. – L., 1960. – 397 p.
125. Q. Septimii Florentis Tertulliani De spectaculis // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 20. Pars. 1 / Ex Recensione A. Reifferscheid et G. Wissowa. – Vindobonae, 1890. S. 1-29.
126. Vergilius. Aeneid // P. Vergili Maronis Opera / Ed. Roger Aubrey Baskerville. – Oxonii, 1969.
127. Vetera analecta / Ed. by J. Mabillon. 2nd edition. – P., 1723. – 573 p.
128. Victor Vitensis. Historia persecutionis Africanae provinciae / Recensuit Michael Petschenig. – Vindobonae, 1881. – XIII, 174 S (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum)
129. Xenophon. Anabasis Books I-III // Xenophon. Hellenica Books VI-VII. Anabasis. Books I-III / With an English translation by C. L. Browson. – L., 1921. P. 242-492. (The Loeb classical library)
130. Xenophon. Memorabilia // Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology. – Cambridge; L., 1923. P. 2-358. (Loeb Classical Library)

II. Научная литература.

131. Альбрехт М. фон. История римской литературы / Пер с нем. А. И. Любжина. – М., 2003–2005. – 3 т.
132. Аман А.–Г. Повседневная жизнь первых христиан, 95–197 / Пер. с фр. В. Д. Балакина. – М., 2003. – 322 с.
133. Амосова (Сергеева) Е. В. Гонение на христиан и кризис античного мирозерцания: дис. ... к.и.н. – Новгород, 1998. – 179 с.
134. Афонасин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. / Пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина. – СПб., 2003. Т. 1. С. 6-76.

135. Бальтазар Х.-У. фон. Мученичество и миссия // Новая Европа: международное обозрение культуры и религии. 2003. № 16. С. 4-14.
136. Басов Р. А. История древнегреческой философии от Фалеса до Аристотеля. – М., 2002. – 415 с.
137. Боданская Н. Е., Чистяков Г. П. Комментарии (Кн. I - X) // Тит Ливий. История Рима от основания города / Пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе. – М., 2002. Т. 1. С. 617-701.
138. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. – М., 1994. – 4 т.
139. Бородай Т. Ю. Луций Анней Сенека и его философская проза // Луций Анней Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. – СПб., 2001. С. 5-11.
140. Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан. О душе / Пер. с лат. А. Ю. Братухина. – СПб., 2004. С. 5–29.
141. Братухин А. Ю. К Скапуле. Примечания // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат. А. Ю. Братухина. – СПб., 2005. С. 218–220.
142. Братухин А. Ю. Тит Флавий Климент – примиритель противоположностей // Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с древнегреч. А. Ю. Братухина. – СПб., 2006. С. 5-46.
143. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / Пер. с англ. В. В. Петрова. – М., 2004. – 207 с.
144. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата / Пер. с англ. С. Калюжного. – М., 2012. – viii, 188 с.
145. Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. – СПб., 2006. – 272 с.
146. Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. – М.; Л., 1946. – 285 с.

147. Виппер. Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки // ВДИ. 1948. N. 1. С. 43-63.
148. Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. – М., 1954. – 266 с.
149. Вулих Н. В. Поэзия и политика в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1981. N. 3. С. 147-160.
150. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М., 1988. – 704 с.
151. Гарнак А. Сущность христианства / Пер. с нем. – М., 2001. – 190 с.
152. Гаспаров М. Л. Поэт и поэзия в римской культуре // Культура древнего Рима: в 2 т. – М., 1985. Т. 1. С. 300-335.
153. Гаспаров М. Вергилий и Гораций // Буколики. Георгики. Энеида / Публий Вергилий Марон. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии / Квинт Гораций Флакк. – М., 2005. С. 5-53.
154. Грималь П. Сенека, или совесть империи / Пер. с фр. Е. В. Головиной. – М., 2003. – 350 с.
155. Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. – М., 1972. – 308 с.
156. Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V вв. – СПб., 2003. – 200 с.
157. Жебелев С. А. Сократ. Биографический очерк. – 2-е изд. – М., 2009. – 192 с.
158. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. – 2-е изд. – М., 1963. – 509 с.
159. Задворный В. Л. История Римских Пап. – М., 1995–1997. – 2 т.
160. Захаров Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV – начало V в). – М., 2012. – 373 с.
161. Захаров Г. Е. Члены сената как арбитры в богословских спорах IV века // ВДИ. 2014. № 3. С. 105-110.

162. Захаров Г. Е. Церковные соборы 381-382 годов и проблема поляризации западной и восточной частей позднеантичного мира // ВДИ. 2015. № 2. С. 151-169.
163. Казаков М. М. Христианство и сепаратизм в Римской империи // Старая и новая Европа: государство, политика, идеология / Науч. ред. Ю. Е. Ивонин, Л. И. Иволина. Вып. 2. М., 2006. С. 16-25.
164. Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии: трудный путь к очевидности. – М., 2003. – 385 с.
165. Каргальцев А. В. Жизнь и мученичество Киприана Карфагенского по материалам «Vita Cypriani» // Мнемон. Вып. 11. СПб., 2012. С. 351-360.
166. Каргальцев А. В. Гонение Валериана и мученичество Киприана Карфагенского // Вестник СПбГУ. Серия 2: История. 2012. N. 4. С. 124-130.
167. Каргальцев А. В. К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии по материалам «Passio sanctorum Mariani et Iacobi» // Мнемон. Вып. 13. СПб., 2013. С. 375-388.
168. Кессиди Ф. Х. Сократ. – Ростов н/Д., 1999. – 319 с.
169. Митр. Кирилл (Гундяев). Подвиг святого Пантелеимона в контексте восприятия мученичества Древней Церковью // Родное и вселенское. – М., 2006. С. 173-178.
170. Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. / Под ред. Е. С. Голубцовой. Т. 2. С. 108-166.
171. Кнабе Г. С. Римский миф и римская история // Жизнь мифа в античности. Ч. 1. Доклады и сообщения / Под общ. ред. И. Е. Даниловой. – М., 1988. С. 241-252.
172. Кнабе Г. С. Рим Тита Ливия – образ, миф и история // Тит Ливий. История Рима от основания Города: в 3 т. / Пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе. – М., 2002. Т. 3. С. 660.

173. Ковалев С. И. Происхождение и классовая сущность христианства. – Л., 1951. – 36 с.
174. Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. – М.; Л., 1964. – 258 с.
175. Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид. – М., 1988. – 204 с.
176. Копылов И. А. Особенности вероучения ортодоксальной церкви в Римской Африке периода вандальского господства (по данным “*Liber Fidei Catholici*” епископа Евгения Карфагенского) // Кентавр. Вып. 2. М., 2005. С. 91-112.
177. Копылов И. А. Церковь в системе организации власти и общества в вандальской Африке (V – VI вв.): дис. ... к.и.н. – М., 2006. – 348 с.
178. Копылов И. А. «Римский миф» и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандальской Африки // Диалог со временем. Вып. 21. М., 2007. С. 292-321.
179. Копылов И. А. Реконструкция биографии автора «Истории вандальских гонений» // Вопросы истории. 2008. №. 4. С. 159-163.
180. Копылов И. А. Смерть и мученичество глазами африканских христиан в эпоху вандальских гонений // Работа памяти. Сб. ст. студентов и выпускников РГГУ (Памяти Ю. Вольфман и Е. Безносовой). – М., 2008. С. 75-88.
181. Корелин М. С. Падение античного мирозерцания. – СПб., 2005. – 191 с.
182. Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. – СПб., 1998. – 253 с.
183. Крюкова А. Н. Рец. на: Barnes T. D. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. XX, 437 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. N. 2. С. 141-148.
184. Крюкова А. Н. Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты»,

- «Мученичества Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»: дис. ... к.ф.н. – М., 2013. – 181 с.
185. Крюкова А. Н. Художественные особенности изображения сновидений в «Мученичестве Мариана и Иакова» // Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХVII. – СПб., 2013. С. 457-468.
186. Крюкова А. Н. Поэтика сновидений в «Мученичестве Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников» // ВДИ. 2014. № 2. С. 117-124.
187. Кузнецова Т. И., Миллер Т. А. Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. – М., 1984. – 213 с.
188. Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. – СПб., 2007. – 320 с.
189. Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. – СПб., 2000. – 474 с.
190. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. – СПб., 2006 – 350 с.
191. Ленцман Я. А. Происхождение христианства. – М., 1958. – 267 с.
192. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 1. С. 3-63.
193. Лосев А. Ф. Вводные замечания к Тому 3 // Платон. Собр. Соч: в 4 т. – М., 1990-1994. Т. 3. С. 3-6.
194. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II веков. – М., 2002. – 703 с.
195. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – 383 с.
196. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. – СПб., 2009. – 238 с.
197. Маринович Л., Кошеленко Г. Эпиктет // Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. М., 1997. С. 5-36.
198. Махлаюк А. В. Процесс «варваризации» римской армии в оценке античных авторов // АМА. 2002. Вып. 11. С. 123-129.

199. Махлаюк А. В. *Religio castrensis* и воинский этос в армии императорского Рима // *Studia historica*. Вып. 3. М., 2003. С. 109-133.
200. Минеева Ю. А. Сократ как последний философ-гражданин // *Полис*. № 5. 1998. С. 153-160.
201. Миллер Т. Историческая проза Древней Греции // *Историки Греции*. Геродот. Фукидид. Ксенофонт. – М., 1976. С. 5-24.
202. Миллер Т. «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // *Патристика*. Новые переводы. Статьи / Под ред. М. Журиной. – Нижний Новгород, 2001. С. 254-272.
203. Молчанов А. В. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. – Казань, 1888. – 380, viii, 6 с.
204. Морева-Вулих Н. В. Римский классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация. – СПб., 2000. – 266 с.
205. Мязина О. Б. Представления об императорской власти и исторических судьбах Рима в контексте полемики христианства и язычества на рубеже IV – V вв.: по материалам творчества Пруденция: дис. ... к.и.н. – Казань, 2002. – 207 с.
206. Немировский А. Луций Анней Флор // *Малые римские историки*. – М., 1996. С. 267-301.
207. Ненарокова М. Р. Святой Феликс Ноланский – герой поздней античности и раннего средневековья // *Диалог со временем*. Вып. 8. М., 2002. С. 425-430.
208. Никитинский О. Д., Любжин А. И. Примечания // *Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. Властелины Рима*. – М., 2000. С. 857-924.
209. Ошеров С. А. Сенека-драматург // *Луций Анней Сенека. Трагедии* / Пер. с лат. С. А. Ошерова. – М., 1983. С. 351-382.
210. Ошеров С. А. Сенека: Философ, прозаик, поэт // *Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии*. - Харьков; М., 2000. С. 3-22.

211. Панов П. Евсевий Кесарийский как "отец церковной истории" // Научные труды Самарской духовной семинарии. Вып. 4. Самара, 2014. С. 285-297.
212. Пантелеев А. Д. Христианство в Римской империи во II–III вв. (к проблеме взаимоотношений новых религиозных течений и традиционного общества и государства): дис. ... к.и.н. – СПб., 2004. – 266 с.
213. Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана // Мнемон. Вып. 3. СПб., 2004. С. 413–428.
214. Пантелеев А. Д. Христиане в правление Марка Аврелия // Мнемон. Вып. 4. СПб., 2005. С. 305-316.
215. Пантелеев А. Д. Жертвы глобализма: эдикт Каракаллы и положение христиан в начале III века // Мнемон. Вып. 5. СПб., 2006. С. 95-110.
216. Пантелеев А. Д. "Допустим, что темница даже христианам в тягость": мученик в тюрьме // Власть и культура. Сборник конференции памяти основателя Центра исторической психологии В.П. Денисенко (25 ноября 2006 г.). СПб., 2007. С. 87-101.
217. Пантелеев А. Д. «Молниеносный легион»: христианская легенда и реальность. Марк Аврелий и христиане // Вестник СПбГУ. Серия 2: История. 2007. Вып. 3. С. 143-149.
218. Пантелеев А. Д. Мученичество и самоубийство: проблемы восприятия раннего христианства язычниками // Проблемы истории, филологии и культуры. Вып. 17. М.; Магнитогорск, 2007. С. 136-145.
219. Пантелеев А. Д. Мученичество Потамиены и Василида // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Выпуск 1. СПб., 2012. С. 100-115.
220. Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Вып. 11. СПб., 2012. С. 329-350.

221. Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХVII. – СПб., 2013. С. 668-679.
222. Пантелеев А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2015. Вып. 3. С. 33-43.
223. Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. – Милан, 1991. – 269 с.
224. Петровский Ф. А. Марк Анней Лукан и его поэма о гражданской войне // Марк Анней Лукан. Фарсалия или поэма о гражданской войне. / Пер. с лат. Л. Е. Остроумова. – М., 1993. С. 251-300.
225. Поснов М. Э. История христианской Церкви. – М., 2005. – 648 с.
226. Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. – М., 2004. – 234 с.
227. Прокопьев С. М. Мелитон и Ориген о позитивной роли Империи в становлении и развитии христианства // Государство и власть: проблемы истории, экономики и культуры / Отв. ред. А. З. Чернышева. – Иваново, 1997. С. 56–58.
228. Ранович А. Б. Происхождение христианского культа святых. – М., 1931. – 56 с.
229. Ранович А. Б. О раннем христианстве. – М., 1959. – 524 с.
230. Рист Дж. М. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. – СПб., 2001. С. 368-385.
231. Розанов Н. П. Евсевий Памфил, еп. Кесарии палестинской. – М., 1880. – 232 с.
232. Розенблюм Е. М. Античная героическая традиция и христианское мученичество на примере св. Игнатия и Анаксарха // *Antiquitas Iuventae*. Вып. 2. Саратов, 2006. С. 203-211.
233. Розенблюм Е. Плиний Младший // Католическая энциклопедия. Т. 3. М., 2007. Стлб. 1555-1557.

234. Розенблюм Е. М. Представления о поведении мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа» // *Antiquitas Iuventae* / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. Вып. 3. Саратов, 2007. С. 271-279.
235. Розенблюм Е. М. Идеал поведения мученика в поэме Пруденция "О венцах" // *Antiquitas Iuventae*. Вып. 4. Саратов, 2008. С. 150-175.
236. Розенблюм Е. Римские первомученики // *Католическая энциклопедия*. Т. 4. М., 2011. Стлб. 196-197.
237. Розенблюм Е. М. Развитие образа мученика в христианской литературе III-V вв. на примере св. Фруктуоза Тарраконского // *Вестник РХГА*. 2012. Вып. 4. 22-26.
238. Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // *Диалог со временем*. Вып. 48. М., 2014. С. 216-224.
239. Розенблюм Е. М. Эволюция отношения раннехристианских мучеников к языческой власти // *Аристей*. Вестник классической филологии и античной истории. 2018. Т. 17. С. 58-69.
240. Розенблюм Е. М. Новые издания «Актов мучеников» // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2019. Т. 10. Выпуск 2 (76) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840002354-8-1/> (дата обращения: 14.04.2019).
241. Розенблюм Е. М. Страсти св. Винценция: малоизвестная редакция ВНЛ 8631 и проблемы ее датировки // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2020. Вып. 93. С. 11-20.
242. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории христианской мысли. – М., 2012. – 232 с.
243. Саврей В. Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. – М., 2012. – 232 с.

244. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. – М., 2012. – 256 с.
245. Сапов В. В. О стоиках и стоицизме // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. С. 5-12.
246. Сапронов П. А. Феномен героизма. – СПб., 2005. – 511 с.
247. Свенцицкая И. С. Запрещенные евангелия. – М., 1965. – 143 с.
248. Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. – М., 1980. – 198 с.
249. Свенцицкая И. С. От общины к Церкви. – М., 1985. – 224 с.
250. Свенцицкая И. С. Первые христиане и Римская империя. – М., 2003. – 378 с.
251. Свенцицкая И. С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире / Отв. ред. Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкин. – М., 1995. С. 156-167.
252. Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Вып. 6. СПб., 2007. С. 421-432.
253. Сергеева Е. В. Дискуссия об основах семьи и брака в трактатах Тертуллиана // Вестник Новгородского государственного университета. 2009. N. 51. С. 34-37.
254. Сергеева Е. В. Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // Вестник РГГУ. 2013. N. 17. С. 37-53.
255. Сергеенко М. Е. Гонение Деция // ВДИ. 1980. № 1. С. 171-176.
256. Сергеенко М. Е. Помпеи. – СПб., 2004. – 271 с.
257. Сидоров А. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы. Статьи / Под ред. М. Журиной. Нижний Новгород, 2001. С. 290-332.
258. Скворцов К. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. – Киев, 1871. – 127 с.
259. Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 315 с.

260. Скурат К. Е. Святые Отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.). – Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 256 с.
261. Смышляев А. Л. *Civilis dominatio*: Римский наместник в провинциальном городе // ВДИ. 1997. № 3. С. 24-35.
262. Софян А. Б. Феномен мученичества во взаимоотношениях христианской Церкви и Римской империи (II – н. IV вв.): дис. ... к.и.н. – СПб., 2010. – 226 с.
263. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – М., 1995. – 441 с.
264. Столяров А. А. Патрология и патристика. – М., 2004. – 156 с.
265. Трофимов М. П. Восстания рабов на Сицилии в «Исторической библиотеке» Диодора // *Antiquitas Iuventae* / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. Вып. 2. Саратов, 2006. С. 136-143.
266. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). – М., 1979. – 216 с.
267. Тьерри А. Ересии V века: Несторий и Евтихий / Пер. с фр. Д. Поспехова. – Минск, 2006. – 448 с.
268. Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. – СПб., 2000. – 319 с.
269. Тюленев В. М. Павел Орозий и его «История против язычников» // Павел Орозий. История против язычников / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2004. С. 5-80.
270. Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. – СПб., 2005. – 287 с.
271. Тюленев В. М. Малые сочинения Лактанция // Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы божественных установлений / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2007. С. 5-36.
272. Тюленев В. М. Лактанций и его «Божественные установления» // Лактанций. Божественные установления / Пер. с лат. В. М. Тюленева. – СПб., 2007. С. 5-32.

273. Утченко С. Л. Еще раз о римской системе ценностей // ВДИ. 1973. N. 4. С. 30-47.
274. Федосик В. А. Киприан и античное христианство. – Минск, 1991. – 208 с.
275. Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия. – Минск, 2011. – 255 с.
276. Федосик В. А., Яновский О. А., Яновская В. В., Торканевский А. А. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция). – Минск, 2012. – 171 с.
277. Фокин А. Р. Латинская патрология. – М., 2005. – 362 с.
278. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М., 2014. – 784 с.
279. Фролов Э. Д. Жизнь Ксенофонта и его общественно-политические воззрения (преимущественно по «Малым сочинениям»). Автореферат дис. ... к.и.н. – Л., 1958. – 19 с.
280. Цветков П. Аврелий Пруденций Клемент. – М., 1890. – 629 с.
281. Цветков П. Комментарии // Вера и разум. 1887. N. 17. С. 274–280; 1888. N. 9. С. 625–641; 1888. N. 11. С. 762–768; 1888. N. 12. С. 818–826; 1888. N. 15. С. 189–204; 1888. N. 16. С. 269–275; 1888. N. 17. С. 346–352; 1888. N. 18. С. 398–414; 1888. N. 19. С. 469–476; 1888. N. 20. С. 537–552; 1888. N. 21. С. 624–634; 1888. N. 23. С. 787–790; 1888. N. 24. С. 869–876.
282. Шаму Ф. Цивилизация Древней Греции. – Екатеринбург; М., 2009. – 367 с.
283. Шифман И. Ш. Цезарь Август. – Л., 1990. – 200 с.
284. Штаерман Е. М. Гонения на христиан в III веке // ВДИ. 1940. № 2. С. 96-105.
285. Allen R. Law and Justice in Plato's Crito // The Journal of Philosophy. 1972. Vol. 69. P. 557-567.

286. Ameling W. The Christian lapsi in Smyrna, 250 A.D. ("Martyrium Pionii" 12-14) // VC. 2008. Vol. 62. P. 133-160.
287. Aubé B. Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins. – P., 1875. – XI, 465 p.
288. Barker A. Why did Socrates Refuse to Escape // Phronesis. 1977. Vol. 22. P. 13-28.
289. Barker E. Greek Political Theory: Plato and his predecessors. – L., 1918. – XIII, 403 p.
290. Barnes T. D. Legislation against the Christians // JRS. 1968. Vol. 58. P. 32-50.
291. Barnes T. D. Tertullian. A Historical and Literary Study. – Oxford, 1971. – VIII, 320 p.
292. Barnes T. D. Constantine and Eusebius. – Cambridge (Mass.), 1981. – vi, 458 p.
293. Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scillitanorum" // Atti e passioni dei martiri / Ed. by A.A.R. Bastiaensen et al. – Milano, 1987. P. 405-411.
294. Behr E. Der Octavius des Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceron's Büchern De natura deorum. – Jena, 1870. – 35 S.
295. Bentley R. Responding to Crito: Socrates and Political Obligation // History of Political Thought. 1996. Vol. 17. P. 1-20.
296. Benvin A. Muka sv. Ireneja Srijemskoga: Ranokršćanski portret biskupa mučenika // Diacovensia. 1994. Sv. 2. N 1. S. 82-109.
297. Binder S. E. Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews. – Leiden, Boston, 2012. – 258 p.
298. Blaiklock E. M. The Hero of the Aeneid; an inaugural address to the Classical Association of Auckland delivered on 31 May 1961. – Auckland, 1961. – 26 p.

299. Bostock D. The Interpretation of Plato's "Crito" // *Phronesis*. 1990. Vol. 35. P. 1-20.
300. Bowie E. Literature and Sophistic // *The Cambridge Ancient History*: in 14 vol. – Cambridge, 1975-2001. Vol. 11. P. 898-921.
301. Boyarin D. *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. – Stanford, 1999. – 247 p.
302. Breidt H. *De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore*. – Heidelbergae, 1887. – 52 S.
303. Burger F.X. *Minucius Felix und Seneca*. – München, 1904. – 65 S.
304. Buschmann G. *Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte*. – B.; N.Y., 1994. – xiii, 363 S.
305. Buschmann G. *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus // VC*. 1995. Vol. 49. S. 105-145.
306. Buschmann G. *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt*. – Göttingen, 1998. – 452 S.
307. Butler R. D. *The New Prophecy & "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*. – Washington, 2011. – 232 p.
308. Butterweck Ch. *'Martyriumssucht' in der Alten Kirche?* – Tübingen, 1995. – X, 290 S.
309. Calder W. M. *Philadelphia and Montanism // BJRL*. 1922/1923. Vol. 7. P. 309-354.
310. Campenhausen H. von. *Bearbeitungen und Interpolationen des Polycarpmartyriums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. 1957. Abh. 3. S. 5-48.
311. Carotenuto E. *Tradizione e innovazione nella 'Historia Ecclesiastica' di Eusebio di Cesarea*. – Napoli, 2001. – xxi, 194 p.
312. Carriker A. *The Library of Eusebius of Caesarea*. – Leiden; Boston, 2003. – xv, 358 p.

313. Castelli G. Osservazioni sulla lingua della «Passio Sanctae Crispinae» // *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino.* – Torino, 1975. P. 587–594.
314. Chan H. K. Reading Agnes: The Changing Images of St. Agnes of Rome. [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://www.scribd.com/document/431946621/Reading-Agnes-in-Early-Christianity-The#> (дата обращения: 28.05.2023).
315. Chesnut G. F. *The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius.* – Macon (GA), 1986. – xiv, 296 p.
316. Colson D. «Crito» 51 A-C: To What Does Socrates Owe Obedience? // *Phronesis.* 1989. Vol. 34. P. 27-55.
317. Dalvit M. *Ecclesia martyrum. Analisi del corpus martirologico donatista* [Tesi di dottorato]. Padova, 2013. – 679 p.
318. Davies S. L. *The Revolt of the Widows: the Social World of the Apocryphal Acts.* – Carbondale; Edwardsville, 1980. – 152 p.
319. Dawe Ch. Joyful Martyr? A brief Look at Montanistic Interpolations in Ignatius' Epistle to the Romans // *Studia Antiqua.* 2009. Vol. 7.2. P. 61-67.
320. Dehandschutter B. *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie.* – Leuven, 1979. – 296 p.
321. Dehandschutter B. Le Martyre de Polycarpe et le Développement de la Conception du Martyre au Deuxième Siècle // *Studia Patristica.* 1982. Vol. 18. Part. 2. P. 659-668.
322. Dehandschutter B. The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* 1999. Vol. 75. P. 430-437.
323. Dehandschutter B. *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays / Ed. by J. Leemans.* – Leuven, 2007. – 286 p.
324. Delehaye H. *Les légendes hagiographiques.* – Bruxelles, 1905. – XI, 264 p.

325. Delehaye H. *Les origines du culte des martyrs*. – Bruxelles, 1912. – VIII, 502 p.
326. Delehaye H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. – Bruxelles, 1921. – VIII, 447 p.
327. Delehaye H. *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. – Bruxelles, 1927. – VIII, 265 p.
328. DeVore D. J. *Opening the Canon of Martyr Narratives: Pre-Decian Martyrdom Discourse and the Hypomnēmata of Hegesippus* // *JECS*. 2019. Vol. 27. N. 4. P. 579-609.
329. Dillery J. *Xenophon and the History of his Times*. – L.; N.Y., 1995. – 337 p.
330. Dittrich F. *Dionysius der Große von Alexandrien*. – Freiburg im Breisgau, 1867. – VII, 130 S.
331. Dolbeau F. *Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium* // *Antiquité tardive*. 1999. Vol. 7. P. 205–214.
332. Euben J. *Philosophy and Politics in Plato's Crito* // *Political Theory*. 1978. Vol. 6. P. 149-172.
333. *Eusebius of Caesarea: tradition and innovations* / Ed. by Johnson A. P., Schott J. M. – Washington, 2013. – x, 380 p.
334. Evans R. F. *On the problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum* // *Studia Patristica*. 1976. Vol. 14. P. 21–36.
335. Farrell D. *Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty to Obey the Law: The Case for Civil Authority in the Crito* // *Political Theory*. 1978. Vol. 6. P. 173-189.
336. Franchi de' Cavalieri P. *Osservazioni sopra gli Atti di s. Crispina* // *Studi e Testi*. 1902. Vol. 9. P. 23-31.
337. Frend W. H. C. *The Rise of Christianity*. – Philadelphia, 1984. – 1046 p.
338. Grant R. M. *Eusebius as Church Historian*. – Oxford, 1980. – 184 p.
339. Grégoire H. *La véritable date du Martyre de Saint Polycarpe (23 Février 177) et le "Corpus Polycarpianum"* // *Analecta Bollandiana*. 1951. Vol. 69. P. 1-38.

340. Grig L. Making martyrs in late antiquity. – L., 2004. – XIII, 207 p.
341. Hall S. G. Institutions in the pre-Constantinian ecclesia // *The Cambridge History of Christianity*: in 9 vol. - Cambridge, 2005-2009. Vol. 1. P. 415-433.
342. Hanna N. Socrates and Superiority // *The Southern Journal of Philosophy*. 2007. Vol. 45. P. 251-268.
343. Hartog P. Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to New Testament Literature. – Tübingen, 2002. – IX, 281 p.
344. Hecht J. Fair Play: Resolving the Crito-Apology Problem // *History of Political Thought*. 2011. Vol. 32. P. 543-563.
345. Hefele K. J. von. Conciliengeschichte, nach den Quellen bearbeitet. – Freiburg, 1855-90. – 9 Bd.
346. Heinz C. Mehrfache Intertextualität bei Prudentius. – Frankfurt am Main; N.Y., 2007. – 182 p.
347. Helgeland J. Christians and the Roman Army A.D. 177-337 // *Church History*. 1974. Vol. 43. P. 149-163, 200.
348. Higgins W. E. Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis. – Albany, 1977. – 183 p.
349. Hildebrandt H. Early Christianity in Roman Pannonia — Facts among Fiction? // *Studia Patristica*. 2006. Vol. 39. P. 59-64.
350. Hipler F. Dionysius, der Areopagite: Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. – Regensburg, 1861. – IV, 138 S.
351. Hunink V. Worlds drifting apart. Notes on the Acta Martyrum Scillitanorum // *Commentaria Classica*. 2016. Vol. 3. P. 93-112.
352. Ivanovici V. Competing Paradoxes: Martyrs and the Spread of Christianity Revisited // *Studia Patristica*. 2013. Vol. 62. P. 231–244.
353. Jensen A. Prisca – Maximilla – Montanus: Who was the Founder of ‘Montanism’? // *Studia Patristica*. 1993. Vol. 26. P. 147-150.

354. Johnson C. Socrates on Obedience and Justice // *The Western Political Quarterly*. 1990. Vol. 43. P. 719-740.
355. Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. – Cambridge, 1971-1992. – 3 vol.
356. Jones Ch. Notes on the Acts of Carpus and some related Martyr-acts // *Pignora Amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza / A cura di M. Cassia, C. Giuffrida, C. Molè, A. Pinzone*. – Acireale, 2012. Vol. 1. P. 259-268.
357. Kitzler P. *Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation* // *Listy filologicke*. 2007. Vol. 130. P. 1-19.
358. Kitzler P. *Montanismus a Passio Perpetuae. Staré otázky, nové odpovídi? Poznámky ke knize Rexe D. Butlera* // *Listy filologicke*. 2007. Vol. 130. P. 360-372.
359. Kitzler P. *Viri mirantur facilius quam imitantur: Passio Perpetuae in the Literature of the Ancient Church (Tertullian, acta martyrum, and Augustine)* // *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections* / Ed. by M. P. Futre Pinheiro, J. Perkins, R. Pervo. – Groningen, 2012 P. 189-201.
360. Kitzler P. From “*Passio Perpetuae*” to “*Acta Perpetuae*”. *Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*. – Berlin; Boston, 2015. – xiv, 159 p.
361. Kraft H. *Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus* // *Pietas* / Hrsg. von E. Dassmann, K. S. Frank. – Münster, 1980. S. 250-266.
362. Lanata G. *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*. – Milano, 1973. – xiv, 269 p.
363. Luibheid C. *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*. – Dublin, 1981. – 136 p.
364. Mackie C. J. *The Characterisation of Aeneas*. – Edinburgh, 1988. – 247 p.
365. Malamud M. A. *A poetics of transformation: Prudentius and classical mythology*. – Ithaca, 1989. – xiii, 192 p.

366. Marksches Ch. The Passio Sanctarum Perpetuae and Felicitatis and Montanism? // *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* / Ed. by J. N. Bremmer and M. Formisano. – Oxford, 2012. P. 277-290.
367. Marrou H.-I. La date du Martyre de Saint Polycarpe // *Analecta Bollandiana*. 1953. Vol. 71. P. 5-20.
368. Marrou H.-I. [Rezension] Campenhausen, Hans von. Bearbeitungen und Interpolationen des Polycarpmartyriums 1959 // *Teologische Literaturzeitung*. 1959. B. 84. S. 361-363.
369. Martin R. Socrates on Disobedience to Law // *The Review of Metaphysics*. 1970. Vol. 24. P. 21-38.
370. *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. by J. Leemans. – Leuven, 2010. – xxxiv, 430 p.
371. McDonald A. H. The Style of Livy // *JRS*. 1957. Vol. 47. P. 155-172.
372. McLaughlin R. Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young // *Phronesis*. 1976. Vol. 21. P. 185-197.
373. Monceaux P. *Histoire Littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*. – P., 1901-1923. – 7 vol.
374. Morcelli S. A. *Africa Christiana*. – Brixiae, 1816-1817. – 3 vol.
375. Moreschini C., Norelli E. *Early Christian Greek and Latin Literature* / Trans. by M. J. O’Connell. – Peabody (Massachusetts), 2005. – 2 vol.
376. Moss C. On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity // *Early Christianity*. 2010. Vol. 1. P. 539-574.
377. Moss C. R. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. – Oxford; N.Y., 2010. – 336 p.
378. Moss C. The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern // *Church History*. 2012. Vol. 81. P. 531-551.

379. Moss C. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. – San Francisco, 2013. – 320 p.
380. Moss C. R. *Polycarphilia and the Origins of Martyrdom // The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the Common Era / Ed. by Rothschild C., Schröter J.* – Tübingen, 2013. P. 401-418.
381. Muir Steven C. “Look How They Love One Another”: *Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity // Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity / Ed. by Leif E. Vaage.* – s.l., 2006. P. 213-231.
382. Mulgan R. G. *Socrates and Authority // Greece and Rome*. 1972. Vol. 19. P. 208-212.
383. Musurillo H. *Introduction // The Acts of Christian Martyrs / Introduction, texts and translations by Herbert Musurillo.* – 2nd Edition. – Oxford, 2000. P. xi-lxxiii.
384. Nakamura B. J. *When Did Diocletian Die? New Evidence for an Old Problem // Classical Philology*. 2003. Vol. 98. P. 283–289.
385. Neale J. M. *A history of the Holy Eastern Church.* – L., 1873. – 5 vols.
386. Neumann K. J. *Der römische Staat und die allgemeine Kirche.* – Leipzig, 1890. – XII, 334 S.
387. Nicholson O. *Flight from Persecution as Imitation of Christ // Journal of Theological Studies*. Vol. 40. 1989. P. 48-65.
388. Palmer A.–M. *Prudentius on the martyrs.* – Oxford, 1989. – X, 326 p.
389. Parker J. *Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine?* – London, 1897. – 20 p.
390. Payne Ph. *Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16 // Priscilla Papers*. 2006. Vol. 20. N. 3. P. 9-18.
391. Perkins J. *The Apocryphal Acts of the Apostles and the Early Christian Martyrdom // Arethusa*. 1985. Vol. 18. P. 211-230.

392. Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis / Ed. by J. N. Bremmer and M. Formisano. – Oxford, 2012. – 394 p.
393. Powell D. Tertullianists and Cataphrygians // VC. 1975. Vol. 29. P. 33-38.
394. Pratsch T. Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. – B.; N.Y., 2005. – XVI, 475 S.
395. Préchac F. La date de naissance de Sénèque // REL. 1934. T. 12. P. 360-375.
396. Puech A. Prudence: étude sur la poésie latine chrétienne au 4. siècle. – P., 1888. – 312 p.
397. Renan J. E. L'Histoire de origines du christianisme. – P., 1863-1881. – 7 t.
398. Roberts M. Poetry and the Cult of Martyrs: Liber Peristephanon of Prudentius. – Ann Arbor, 1993. – X, 222 p.
399. Romanelli P. Storia delle province romane dell'Africa. – Roma, 1959. – 720 p.
400. Ronchey S. Indagine sul Martirio di San Policarpo: critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia minore. – R., 1990. – 240 p.
401. Ronchey S. Il martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica // The Christian East: Its Institutions and Its Thought / Ed. by R. F. Taft. – R., 1996. P. 651-670.
402. Ronchey S. Les proces-verbaux des martyrs chrétiens dans les Acta Martyrum et leur fortune // Les Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité. 2000. Vol. 111. P. 723-752.
403. Rossi A. 'Mysterium simplicitatis': escatologia e liturgia battesimale negli Acta Scilitanorum // Annali di scienze religiose. 2004. Vol. 9. P. 227-270.
404. Rösler A. Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. – Freiburg im Breslau, 1886. – xiv, [2], 486 S.
405. Salisbury J. E. The blood of martyrs: unintended consequences of ancient violence. – N.Y.; L., 2004. – X, 233 p.

406. Saxer V. *Afrique latine // Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550.* – Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 25–96.
407. Scheele P.-W. *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums.* – Würzburg, 2008. – 356 S.
408. Simonetti M. *Sugli Atti dei due martiri della Pannonia // Idem. Studi agiografici.* – Roma, 1955. P. 55–79.
409. Simonetti M. *Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio» // Vigiliae Christianae.* 1967. Vol. 21. P. 39-58.
410. Sixt G. *Des Prudentius' Abhängigkeit von Seneca und Lucan // Philologus.* 1892. Bd. 51. S. 501-506.
411. Smirnov-Brkić A. *New Insight in the Latin and Greek Recensions of the Passion of St. Irenaeus of Sirmium // The Cultural and Historical Heritage of Vojvodina in the Context of Classical and Medieval Studies / Ed. by D. Hardi.* – Novi Sad, 2015. P. 59–74.
412. Smirnov-Brkić A., Draganić I. *Latin and Greek Recensions of the Passion of St. Irenaeus of Sirmium // International Symposium Constantine, Sirmium and Early Christianity. Proceedings / Ed. by N. Lemajić.* – Sremska Mitrovica, 2014. P. 25–45.
413. Steadmann G. *The Unity of Plato's «Crito» // The Classical Journal.* 2006. Vol. 101. P. 361-382.
414. Ste-Croix. G. E. M. de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy.* – Oxford, 2006. – xii, 394 p.
415. Tabbernee W. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism.* – Leiden; Boston, 2007. – 485 p.
416. Tillemont L.-S. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles.* – P., 1693-1712. – 16 vol.
417. Tilley M. A. *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa.* – Liverpool, 1996. – xxxvi, 101 p.

418. Tite Ph. L. Voluntary Martyrdom and Gnosticism // JECS. 2015. Vol. 23. N. 1. P. 27-54.
419. Tonna-Barthet A. M. Aurelio Prudencis Clemente: estudio biográfico-crítico. – Madrid, 1902. – 118 p.
420. Torro J. P. Antropología de Aurelio Prudencio. – Roma, 1976. – 152 p.
421. Trevett Ch. Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds // VC. 1989. Vol. 43. P. 313-338.
422. Trevett Ch. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. – Cambridge, 2002. – 316 p.
423. Van Damme D. Polycarp // Theologische Realenzyklopädie. B. 27. 1997. S. 25-28.
424. Van Henten J. W. Early Jewish and Christian Martyrdom // The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom / Ed. by P. Middleton. – Hoboken (NJ), 2020. P. 72-87.
425. Van Henten J. W., Avemarie F. Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. – L., 2002. – XVI, 200 p.
426. Verdoner M. Narrated reality: the Historia Ecclesiastica of Eusebius of Caesarea. – Frankfurt am Main, 2011. – vi, 208 p.
427. Vukovic M. Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eighth — Eleventh Centuries). Doctoral Dissertation. – Budapest, 2015. – 370 p.
428. Wade F. In Defence of Socrates // The Review of Metaphysics. 1971. Vol. 25. P. 311-325.
429. Wallace-Hadrill D. S. Eusebius of Caesarea. – L., 1960. – 224 p.
430. Walsh P. G. Livy's preface and the distortion of history // AJPh. 1955. Vol. 76. P. 369-383.
431. Weiner E., Weiner A. The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis. – Atlanta (Ge), 1990. – X, 159 p.

432. Weinrich W. C. Spirit and Martyrdom: a study of the work of the Holy Spirit in the contexts of persecution and martyrdom in the New Testament and early Christian literature. – Washington, 1981. – XIV, 320 p.
433. Woolf G. Literacy // The Cambridge Ancient History: in 14 vol. – Cambridge, 1975-2001. Vol. 11. P. 875-897.
434. Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // VC. 1997. Vol. 51. P. 276-297.
435. Young G. Socrates and Obedience // Phronesis. 1974. Vol. 19. P. 1-29.
436. Zahn Th. Ignatius von Antiochien. – Gotha, 1873. – XVI, 631 S.
437. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. – Roma, 1967. – 667 p.

III. Справочная литература.

438. Католическая энциклопедия / Под ред. В. Л. Задворного. – М., 2002-2013. – 5 т.
439. Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. – М., 2001. – 3 т.
440. Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Алексия II и Патриарха Кирилла. – М., 2000-2023. – 69 т.
441. Oxford Latin Dictionary / Ed. by P. G. W. Glare et al. – Oxford, 1968. – 2126 p.
442. The Oxford Handbook of Late Antiquity / Ed. by S. F. Johnson. – Oxford, 2012. – 1247 p.

Приложения

Приложение 1. Страсти св. Иринея, епископа Сирмийского⁷⁸³.

Вступительная статья

Св. Иринея, епископ города Сирмий, столицы провинции Вторая Паннония (ныне — Сремска Митровица, Сербия), пострадал в гонение Диоклетиана, вероятнее всего, в 304 г.⁷⁸⁴ День его смерти, указанный в «Страстях», — восьмой день до апрельских ид, т.е. 6 апреля, совпадает с днем, под которым память св. Иринея значится в «Мартирологе Иеронима» и сирийском мартирологе начала V в. Ряд других мартирологов называют днем смерти св. Иринея 25 марта (восьмой день до апрельских календ), что, вероятно, объясняется ошибкой хрониста, спутавшего иды и календы⁷⁸⁵.

Хотя св. Иринея — хронологически первый известный нам по имени епископ Сирмия, вполне вероятно, что церковная община существовала там и раньше. Сирмий становится крупным и значимым городом, начиная с III в., когда в нем размещается военная ставка императоров, а в период тетрархии (Диоклетиан, Максимиан, Констанций и Галерий все были уроженцами исторического региона Иллирик, охватывавшего несколько балканских провинций) достигает расцвета. В это время площадь города занимает почти 100 гектаров, он считается равным по значимости Антиохии, Александрии и другим крупнейшим городам империи⁷⁸⁶.

Почитание св. Иринея Сирмийского надежно засвидетельствовано уже с IV в., а со временем приобрело широкий географический охват. В 1976–1977 гг. археологами была открыта церковь, построенная, судя по ее архитектуре, в

783 Опубликовано: Страсти св. Иринея, епископа Сирмийского / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 121-131.

784 Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Roma, 1967. P. 79.

785 Ibid.; Dolbeau F. Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium // Antiquité tardive. 1999. Vol. 7. P. 205.

786 The Oxford Handbook of Late Antiquity / Ed. by S. F. Johnson. Oxford, 2012. P. 95–97.

середине — второй половине IV в., а в ней надпись, называющая эту церковь «базиликой господина нашего Иринея»⁷⁸⁷.

Уже в XI в. Феофилакт Болгарский упоминает, что св. Ириней известен многочисленными чудесами⁷⁸⁸. Свидетельством распространенности культа св. Иринея является также большое количество сохранившихся рукописей с его «Страстями» в разных частях Европы. Франсуа Долбо перечисляет 37 манускриптов, содержащих латинский текст «Страстей св. Иринея, епископа Сирмийского», большей частью — из Рейнского бассейна, Фламандии и долины Сены, но также и из Италии, Британии, Ирландии⁷⁸⁹.

Помимо латинской редакции «Страстей» существует также греческая. Большинство исследователей на протяжении нескольких веков считали греческий текст более поздним переводом латинской редакции. Исключением оставался Л. С. де Тиллемон⁷⁹⁰. Первым, кто поставил точку зрения о латинском оригинале под сомнение на основе научной критики, был Манлио Симонетти⁷⁹¹. Он считал, что оба существующих текста являются переработкой утраченного греческого оригинала, но при этом греческая редакция «Страстей» — более ранняя, а латинская зависит от нее. В подтверждение данной версии М. Симонетти приводил следующие аргументы: во-первых, в греческой редакции «Страстей» среди императоров-гонителей назван Констанций, отец Константина Великого, а в латинской редакции его имя отсутствует. Более вероятно, что упоминание о Констанции изъяли при переводе, чем то, что его, наоборот, добавили. Во-вторых, выражения «*iratus super fiduciam*» и «*regalis*» (вместо «*imperialis*») являются

787 Benveniste A. Muka sv. Ireneja Srijemskoga: Ranokršćanski portret biskupa mučenika // *Diacovensia*. 1994. Sv. 2. N 1. S. 89–91; Vukovic M. *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eighth — Eleventh Centuries)*. Doctoral Dissertation. Budapest, 2015. P. 130–131. 788 PG. 126. Col. 220.

789 Dolbeau F. *Op. cit.* P. 208–209.

790 Tillemont L.-S. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. T. 5. P., 1698. P. 686.

791 Simonetti M. *Sugli Atti dei due martiri della Pannonia* // *Idem. Studi agiografici*. Roma, 1955. P. 55–79; Позицию М. Симонетти разделяла также Дж. Ланата: Lanata G. *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*. Milano, 1973. P. 93.

нехарактерными для латыни «кальками» с древнегреческого оригинала. Однако, Ф. Долбо показывает неубедительность этих аргументов. Он указывает на обилие несомненно поздних «Страстей», описывающих мученичество святых во времена тетрархии, в которых упоминаются оба августа вместе с цезарями. Это была одна из нескольких устоявшихся формул, используемых при составлении агиографических текстов. Что же касается грецизмов в латинском тексте, то они не обязательно указывают на переработку написанного по-гречески произведения. Иллирик был двуязычным регионом, а это значит, что написанный там латинский текст мог сам по себе содержать элементы влияния грекоязычной культуры. Однако, считая аргументы М. Симонетти неубедительными, Ф. Долбо все же замечает, что вопрос о языке первоначальной версии памятника требует дальнейшего исследования и не может считаться столь однозначным, как казалось предшественникам М. Симонетти⁷⁹². Новый подход к проблеме языка оригинальной версии представляют две статьи сербской исследовательницы Александры Смирнов-Бркич, одна из которых написана в соавторстве с Ифигенией Драганич⁷⁹³. Рассмотрев несколько греческих манускриптов, содержащих различные редакции греческой версии «Страстей св. Иринея», А. Смирнов-Бркич и И. Драганич приходят к выводу, что позиция М. Симонетти не обоснована, поскольку он пользовался самой краткой и ненадежной редакцией греческого текста. Оригинальной, скорее всего, является латинская версия, хотя окончательно ответить на вопрос о языке оригинала будет возможно только после решения проблемы сопоставления сохранившихся манускриптов и подготовки критического издания греческой версии «Страстей св. Иринея».

792 Dolbeau F. Op. cit. P. 206–207.

793 Smirnov-Brkić A., Draganić I. Latin and Greek Recensions of the Passion of St. Irenaeus of Sirmium // International Symposium Constantine, Sirmium and Early Christianity. Proceedings / Ed. by N. Lemajić. Sremska Mitrovica, 2014. P. 25–45; Smirnov-Brkić A. New Insight in the Latin and Greek Recensions of the Passion of St. Irenaeus of Sirmium // The Cultural and Historical Heritage of Vojvodina in the Context of Classical and Medieval Studies / Ed. by D. Hardi. Novi Sad, 2015. P. 59–74.

Латинская версия «Страстей св. Иринея, епископа Сирмийского», изученная гораздо лучше греческой, представляет собой значимый с исторической точки зрения памятник. С одной стороны, использование в молитве мученика выражения *Ecclesia Catholica*⁷⁹⁴ может быть указанием на то, что этот текст составлен уже в середине IV в., когда христианская община Сирмия была разделена на сторонников омиинства, последователей Фотина и приверженцев никейской веры. Самоназвание *Ecclesia Catholica* нередко использовалось именно для отграничения от инаковерующих христиан⁷⁹⁵. Но с другой стороны, то же выражение присутствует и в самом первом по хронологии мученичестве — св. Поликарпа Смирнского, и в «Страстях св. Фруктуоза, епископа Таррагонского», хотя в Испании III в. его использование вряд ли может быть объяснено необходимостью борьбы с ересью⁷⁹⁶. При этом из текста «Страстей св. Иринея, епископа Сирмийского» видно, что они составлены до закрепления агиографического канона: епископ молод⁷⁹⁷, хотя впоследствии епископов всегда будут показывать старцами; его родня уговаривает его отречься⁷⁹⁸ в отличие от устоявшегося в более поздней агиографии топоса, предполагающего, что родня поддерживает мученика и убеждает оставаться верным до конца; тело мученика было брошено в реку⁷⁹⁹, но, вопреки канону, не говорится о чудесном обретении мощей общиной⁸⁰⁰. В целом, «Страсти св. Иринея» представляют собой литературно и богословски обработанный, но все же вполне узнаваемый протокол допроса⁸⁰¹. Ф. Долбо предполагает, что датировкой памятника могло бы быть начало V в.⁸⁰², однако более ранняя датировка Жака Цейллера, полагавшего, что «Страсти св. Иринея» написаны во второй половине IV в. и предшествуют «Страстям

794 Pass. Iren. 5. 4.

795 Zeiller J. Op. cit. P. 79–80.

796 Mart. Pol. 8. 1; Pass. Fruct. 3. 6.

797 Pass. Iren. 3. 2, 4; 4. 9.

798 Ibid. 3. 1–2.

799 Ibid. 5. 6.

800 Dolbeau F. Op. cit. P. 207.

801 Zeiller J. Op. cit. P. 80-81.

802 Dolbeau F. Op. cit. P. 207.

св. Квирина»⁸⁰³, также заслуживает внимания. В «Страстях св. Иринея» нет упоминаний о каких-либо чудесах, что также дает основания считать текст написанным уже в IV в.

Дополнительным датирующим признаком могут быть библейские цитаты, которые содержатся в ответах св. Иринея наместнику. Хенрик Хильдебрандт обратил внимание, что цитаты из Библии, которые в тексте «Страстей» включены в прямую речь св. Иринея, содержатся также и в послании св. Киприана Карфагенского «К Фортунату об увещании к мученичеству», причем в том же самом порядке. Это может говорить или о знакомстве агиографа с текстом св. Киприана, или о том, что сам св. Иринея был знаком с этим текстом, использовал его как подспорье во время допроса, а впоследствии эти ответы были записаны вместе с остальным разговором⁸⁰⁴. Как бы то ни было, библейские цитаты в тексте «Страстей» имеют текстологическое сходство с посланием Киприана, отличаясь от текста Вульгаты⁸⁰⁵. Вероятно, «Страсти св. Иринея» были написаны раньше, чем Вульгата блж. Иеронима стала общепринятым латинским переводом Библии⁸⁰⁶.

803 Zeiller. Op. cit. P. 80–81. О датировке «Страстей св. Квирина, еп. Сиссийского», другого значимого памятника иллирийской агиографии, см. нашу публикацию: Страсти св. Квирина / Вступ. ст., пер. с лат. и комм. Е. М. Розенблюма // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 212–213. Текстологическое сравнение «Страстей св. Квирина» с «Хроникой» блж. Иеронима дает основания датировать «Страсти св. Квирина» серединой IV в.

804 Hildebrandt H. Early Christianity in Roman Pannonia — Facts among Fiction? // Studia Patristica. 2006. Vol. 39. P. 60.

805 «Qui diis et non Deo *sacrificat eradicabitur*» (Pass. Iren. 2. 1) и «*Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli*» (Cypr. Ad Fort. 3), но «*Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli*» (Hier. Liber Exodii. 22). Также: «*Qui diligit patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut fratres aut parentes super me, non est me dignus*» (Pass. Iren. 4. 6) и «*Qui diligit patrem aut matrem super me, non est me dignus. Et qui diligit filium aut filiam super me, non est me dignus*» (Cypr. Ad Fort. 6), но «*Qui amat patrem, aut matrem plusquam me, non est me dignus. Et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus*» (Hier. Evang. sec. Matt. 10) [Курсив мой. — Е. Р.].

806 Ссылки на авторитет африканских церковных авторов характерны для Иллирика времен арианских споров, причем для разных сторон. Омий Максимин ссылается на св. Киприана Карфагенского (Dissertatio Maximini contra Ambrosium. 13), а никеец Гераклиан, исповедуя веру перед епископом-омием Герминием, цитирует содержащий тринитарное учение фрагмент из «Апологетика» Тертуллиана (Simonetti M. Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio» // Vigiliae Christianae. 1967. Vol. 21. P. 40)

Отдельно стоят введение и заключение, то есть первая и шестая главы, отличающиеся и по композиции, и по языку, из чего можно сделать вывод, что они являются более поздним добавлением. Особенно характерно использование заимствованного из греческого языка глагола «*martyrizavit*» (6). Этот глагол не встречается в латинских текстах ранее VI в.⁸⁰⁷

Первое издание «Страстей св. Иринея» было напечатано болландистами в девятом (третьем мартовском) томе «*Acta sanctorum*» в 1668 г. К сожалению, основой этого издания послужил т. н. «Легендарий Бёдекенского аббатства» — составленный во второй половине XV в. сборник значительно переработанных легенд о святых. Гораздо большую научную ценность имеет издание, подготовленное Тьерри Рюинаром в его сборнике «*Acta primorum martyrum sincera et selecta*»⁸⁰⁸ на основе шести манускриптов. Помимо четырех переизданий всего сборника (последнее — в 1859 г.), именно изданный Рюинаром текст «Страстей св. Иринея» был перепечатан с минимальными правками Оскаром фон Гебхардтом, Густавом Крюгером и Герхардом Рубахом, Даниэлем Руисом Буэно и Гербертом Мусурильо, лег в основу немецкого, испанского и английского переводов⁸⁰⁹. Новое критическое издание с учетом всех известных рукописей (и с параллельным французским переводом) было опубликовано только в 1999 г. Ф. Долбо⁸¹⁰. Именно это издание и было использовано нами для подготовки русского перевода. Значимые расхождения между изданием Долбо и мюнхенским манускриптом — старейшей рукописью с латинской версией «Страстей св. Иринея», которая датируется VIII в. и хранится в Баварской государственной библиотеке, — приводятся в подстрочных примечаниях по тексту статьи А. Смирновы-Бркич.

807 Smirnov-Brkić A. Op. cit. P. 70.

808 Ruinart Th. *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. P., 1689.

809 Gebhardt O. von. *Acta martyrum selecta — Ausgewählte Märtyreracten*. B., 1902. S. 162–165; Krüger G., Ruhbach G. *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen, 1965. S. 103–105; Ruiz Bueno D. *Actas de los mártires*. Madrid, 1962. P. 1024–1031; Musurillo H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, 1972. P. 294–301.

810 Dolbeau F. Op. cit.

1. Во время гонения при императорах Диоклетиане⁸¹¹ и Максимиане⁸¹² христиане состязались в различных испытаниях, преданным Богу духом принимая причиняемые тиранами страдания и делаясь общниками вечных наград. 2. Сие и произошло с рабом Божиим Иринеем, епископом града Сирмийского⁸¹³, чье сражение ныне возведу я вам и победу явлю. По причине врожденной своей сдержанности и страха Божьего, побуждавшего к праведным делам, он оказался достойным своего имени⁸¹⁴.

2. И вот, был он взят и приведен к Пробу⁸¹⁵, наместнику Паннонии. Наместник Проб сказал ему: во исполнение божественных предписаний принеси жертвы богам. Иринею ответил: *Истребится, кто приносит жертвы богам, а не Богу*⁸¹⁶. 2. Наместник Проб сказал: Всемиловитейшие принцепсы приказали⁸¹⁷: ты должен или принести жертвы, или подвергнуться пыткам. Иринею ответил: Мне же предписано скорее вытерпеть пытку, чем, отрекшись от Бога, принести жертвы демонам⁸¹⁸. 3. Наместник Проб сказал: Или принеси

811 Гай Аврелий Валерий Диоклетиан Иовий — римский император с 284 по 305 г. При нем, начиная с 303 г., по всей Империи проводились масштабные гонения на христиан. В 305 г. отказался от власти, умер в 313 г. Байрон Дж. Накамура полагает, что датой смерти Диоклетиана следует считать 3 декабря 312 г. (см.: Nakamura B. J. When Did Diocletian Die? New Evidence for an Old Problem // *Classical Philology*. 2003. Vol. 98. P. 283–289).

812 Марк Аврелий Валерий Максимиан Геркулий — соправитель Диоклетиана. В 285 г. назначен цезарем, с 286 по 305 г. вместе с Диоклетианом носил титул августа, правил на западе Империи, активно проводил в жизнь меры против христиан. В 305 г. вместе с Диоклетианом и под его давлением отказался от власти, трижды пытался вновь захватить ее, в 310 г. по приказанию Константина совершил самоубийство.

813 Сирмий (ныне Сремска Митровица, Сербия) — столица провинции Вторая Паннония, резиденция цезаря Галерия.

814 Εἰρηναῖος (греч.) — мирный.

815 Наместник Проб не известен по другим источникам, кроме «Страстей св. Иринея» и еще одного паннонского мученичества — «Страстей св. Поллиона» (Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1971. Vol. 1. P. 736).

816 Исх 22. 20. Та же библейская цитата содержится в двух других иллирийских агиографических памятниках IV в.: *Passio S. Pollionis*. III и *Passio S. Quirini*. II.

817 Возможно, речь идет о втором декрете Диоклетиана против христиан, изданном летом 303 г. и предписывающем арестовывать клириков, отказавшихся принести жертвы. В этом случае заключение Иринея длилось почти год — до апреля 304 г.

818 Ср.: Втор 32. 17.

жертвы, или подвергну тебя пытке. Ириной ответил: возрадуюсь, если ты сделаешь так, что я окажусь общником Страстей Господа моего. 4. Наместник Проб приказал терзать его. Когда же его жестоко терзали, сказал ему: Что скажешь, Ириной? Принеси жертвы. Ириной ответил: Я приношу жертву доброго исповедания Богу моему, Которому всегда приносил⁸¹⁹.

3. Родители же его, придя и увидев его мучимым, умоляли его. Также и дети, со слезами обняв ноги его, говорили: пожалей себя и нас, отец. Затем черты лица плачущей жены взывали к его молодости⁸²⁰. 2. И одолевали его плач и стенания всех родственников, воздыхания домашних, вопль соседей и рыдание друзей, ибо все они говорили, взывая к нему: пожалей свою нежную юность. 3. Но, как сказано, охваченный лучшим желанием⁸²¹, он держал пред очами приговор Господень, гласящий: *если кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от него и Я пред Отцом Моим, сущим на небесах*⁸²², посему, всё презрев, никому ничего не ответил. Ибо спешил он перейти к надежде вечного призвания⁸²³. 4. Наместник Проб сказал: Что скажешь, Ириной? Ради слез их отвратись от безумия твоего и позаботься о юности своей, принеси жертвы. Ириной ответил: я навечно позабочусь о себе, если не принесу жертв. 5. Проб же приказал вновь заключить его в тюрьму. И там, заточенный на много дней, он претерпевал мучения.

4. Однажды же в середине ночи, когда наместник Проб прошествовал и воссел в трибунале⁸²⁴, вновь приведен был блаженнейший мученик Ириной. 2. И Проб сказал ему: Ныне принеси жертвы, Ириной, избегая мук. Ириной ответил: *Делай, что приказано*⁸²⁵, а сего от меня не жди. 3. Проб, вновь

819 Ср.: 1 Тим 6. 12–13.

820 Место испорчено. У Рюинара и в зависимых от него изданиях «uxores lugentes vultum et aetatem ejus precabantur» с предложенной конъектурой «uxor ejus lugens vultum et aetatem ejus precabatur». Долбо предлагает вариант: «uxoris lugentis vultus aetatem eius precabantur», с которого и сделан настоящий перевод.

821 Ср.: Евр 7. 19; 11. 16.

822 Мф 10. 33.

823 Ср.: Еф 1. 18.

824 Юридическая формула, указывающая на официальное исполнение судебных функций.

825 «Fac quod iussum est». В мюнхенской рукописи: «Fac quod iussum vis» — «Делай, что желаешь приказать».

рассердившись, приказал бить его палками. <Ириней ответил>⁸²⁶: Со мной Бог, Которого я с первых лет жизни научился почитать. Ему, укрепляющему меня во всем⁸²⁷, я поклоняюсь, Ему и приношу жертву, богам же рукотворным поклоняться не могу. 4. Проб сказал: избегни смерти⁸²⁸, довольно уже с тебя вынесенных пыток. Ириней ответил: Я избегну смерти тотчас, когда посредством тех мук, коим ты хочешь меня подвергнуть, хоть я их и не чувствую, получу от Бога жизнь вечную. 5. Проб сказал: есть у тебя дети? Ириней ответил: нет. Проб сказал: есть у тебя родители? Ириней ответил: нет. 6. Проб сказал: И кто же это плакал на предыдущем заседании? Ириней ответил: Сие есть заповедь Господа моего Иисуса Христа, сказавшего: *«Кто возлюбит отца или мать, или супругу, или детей, или братьев, или родственников более Меня, тот недостоиен Меня»*⁸²⁹. 7. Итак, взирая на Бога Небесного и обратившись к Его обетованиям, всё презрев, Ириней не признавал, что знает или имеет кого-либо, кроме Него. 8. Проб сказал: Знаю, что есть у тебя дети, принеси жертвы хотя бы ради них. Ириней ответил: У детей моих, как и у меня, есть Бог, могущий их спасти. Ты же делай, что предписано тебе. 9. Проб сказал: Позаботься о себе, юноша. Принеси жертвы, чтобы я не предал тебя на различные пытки. Ириней ответил: Делай, что желаешь. Ныне же увидишь, какое даст мне Господь Иисус Христос терпение против твоих козней. 10. Проб сказал: я оглашу приговор против тебя. Ириней ответил: Благодарю, если сделаешь это. 11. Проб, оглашая приговор⁸³⁰, сказал: Ириней, непослушного царским предписаниям, предписываю бросить в реку. 12. Ириней ответил: ожидал я различных угроз твоих и многих пыток, после коих предашь ты меня мечу, ты же ничего из этого не совершил. Посему я

826 В мюнхенской рукописи вместо текста, заключенного в угловые скобки: «Ириней же в середине мучений сказал».

827 Ср.: Флп 4. 13.

828 *Lucrare mortum*. Эта фраза, как и ответ Ириней: «*lucror continuo mortem*», является парафразом слов апостола Павла: «*mihi <...> mori lucrum*» — «для меня <...> смерть — приобретение» (Флп 1. 21). При переводе аллюзия теряется.

829 Мф 10. 37; ср.: Лк 14. 26.

830 То есть читая запись и, тем самым, придавая ей законную силу.

прошу тебя сделать это, чтобы узнал ты, как христиане ради веры в Бога привыкли презирать смерть.

5. И вот, Проб, разгневавшись из-за стойкости блаженнейшего мужа, приказал казнить его мечом. 2. Святой же мученик Божий, словно получая вторую пальму, воздал Богу благодарение, говоря: Благодарю Тебя, Господи Иисусе Христе, что даровал мне терпение в различных муках и страданиях и удостоил меня соделаться причастником вечной славы. 3. И взойдя на мост, называемый Базенским⁸³¹, сняв одежды свои и простерши руки к небу, он молился, говоря: 4. Господи Иисусе Христе, удостоенный пострадать за спасение мира, да откроются небеса Твои и да примут Ангелы дух раба Твоего Иринея⁸³², претерпевающего сие ради имени Твоего и народа Твоего, рожденного от Кафолической Церкви Твоей. 5. Прошу Тебя и умоляю Твое милосердие, чтобы Ты соблаговолил и меня принять, и их — в вере Твоей укрепить. 6. И вот, служители, ударив мечом, сбросили его в реку Саву.

6. Претерпел мученичество раб Божий святой Ириней, епископ города Сирмия, в восьмой день до апрельских ид⁸³³ при императорах Диоклетиане и Максимиане, в наместничество Проба, Царствие Господа нашего Иисуса Христа, Кому слава во веки веков. Аминь⁸³⁴.

831 К западу от Сирмия находилась почтовая станция Ad Bassante, дорога к которой проходила через мост. Вероятно, это и был *pons Basentis*, о котором говорится в латинской версии «Страстей св. Иринея Сирмийского». В греческой версии «Страстей» вместо этого говорится о мосте Артемиды

832 Ср.: Деян 7. 55–59.

833 6 апреля.

834 Окончание «Страстей» доксологией указывает на литургическое предназначение текста. Обычай читать «Страсти» мучеников за Литургией в день их памяти зафиксирован в Африке, Галлии, Испании и Италии. Судя по окончанию «Страстей св. Иринея» и, особенно, «Страстей св. Поллиона» — другого памятника паннонской агиографии (IV в.), в Паннонии этот обычай тоже существовал (Benven. Op. cit. P. 90–91. N. 10).

Вступительная статья

«Страсти св. Криспины» не относятся к числу памятников раннехристианской мартирологической литературы, ставших предметом множества исследований в современной науке. В отличие от «Мученичества Поликарпа Смирнского» или «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», они не содержат ни теологических экскурсов, ни видений, ни других сюжетов, привлекающих внимание исследователей. В то же время сам факт отличия «Страстей св. Криспины» от предшествующих памятников африканской мартирологии достоин внимания, да и простота текста в некоторых отношениях кажущаяся⁸³⁶.

Суд и казнь Криспины произошли 5 декабря 304 г. в Африке. Таким образом, Криспина пострадала в ходе гонения Диоклетиана. В качестве места ее мученичества называется колония Тевесте (современная Тебесса, Алжир), а родного города — Тагора (вероятно, современная Таура, Алжир). Судивший ее Ануллин — хорошо известный по множеству источников римский чиновник конца III — начала IV в., бывший в 303–304 гг. проконсулом Африки⁸³⁷.

О распространенности культа св. Криспины в Африке свидетельствует блж. Августин, восклицающий: «Неужели, братья, в Африке есть кто-то, кто ее не знает?»⁸³⁸. Он же приводит и отсутствующие в «Страстях» сведения, что

835 Опубликовано: Страсти св. Криспины / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. Е. М. Розенблюма // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 77. С. 113-121.

836 О стилистических и композиционных особенностях источника см. ниже.

837 Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1971. Vol. 1. P. 79.

838 Aug. Enarr. in Ps. 120. 13

Криспина была замужем⁸³⁹ и принадлежала к знатному и богатому роду («Clarissima enim fuit, nobilis genere, abundans divitiis»)⁸⁴⁰.

По мнению П. Монсо, «Страсти св. Криспины» существовали в двух версиях, восходящих к протоколу допроса, «первая из которых была в употреблении среди католиков Нумидии, а вторая — среди донатистов»⁸⁴¹. При этом, по мнению французского исследователя, сведения, содержащиеся в проповедях Августина, восходят к ортодоксальной версии «Страстей св. Криспины», а сохранившийся до наших дней текст памятника является версией донатистской. Подтверждением этому П. Монсо считает существование в тексте донатистской формулы «Christo laudes ago» (вместо «Deo gratias») и нестандартной доксологии в конце текста: «regnante domino nostro Iesu Christo in unitate Spiritus Sancti»⁸⁴².

Однако нет оснований считать эту доксологию характерной для донатистов⁸⁴³. Что же касается выражения «laudes ago», являющегося отличительным признаком донатистской литературы, то оно действительно присутствует в Реймском кодексе, изданном Рюинаром, но отсутствует в двух других известных кодексах, которые, однако, не говорят ничего о знатности или замужестве св. Криспины⁸⁴⁴.

Большого внимания заслуживает предположение П. Франки де Кавальери, что Августин располагал более полной версией: «*Страстями* в собственном смысле слова, тогда как мы располагаем лишь *Актами*»⁸⁴⁵. Действительно, текст памятника обнаруживает знакомство его автора с

839 Idem. Sermo 354. 5

840 Idem. Enarr. in Ps. 120. 13

841 Monceaux P. Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. P., 1920. Vol. 5. P. 50.

842 Ibid. P. 50-51.

843 Saxer V. Afrique latine // Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 60–61; Dalvit M. Ecclesia martyrum. Analisi del corpus martirologico donatista [Tesi di dottorato]. Padova, 2013. P. 555.

844 О рукописной традиции см. ниже.

845 Franchi de' Cavalieri P. Osservazioni sopra gli Atti di s. Crispina // Studi e Testi. 1902. Vol. 9. P. 29. П. Франки де Кавальери и сторонники этой его гипотезы используют, тем не менее, заглавие «Passio Sanctae Crispinae» как устоявшееся.

тонкостями римской судебной процедуры: так, при описании обстоятельств суда (I. 1) используется юридический термин «in secretario» (см. примеч. 858). Достоверность описания юридических аспектов, верно указанное имя проконсула, отсутствие чудес, длинных речей и красочных описаний пыток указывают на раннюю датировку «Страстей св. Криспины».

И в то же время перед нами не протокол допроса, пусть даже отредактированный, а оригинальный христианский памятник, имеющий свое идейное содержание. На это указывает, во-первых, разговорный стиль, не характерный для мученических актов, воспроизводящих судебный протокол, но имитирующий стиль Нового Завета⁸⁴⁶. Во-вторых, диалог между Аннулином и Криспиной, составляющий большую часть «Страстей», построен на сознательной игре смыслов: одни и те же слова в устах проконсула и мученицы имеют разный, а часто — прямо противоположный смысл⁸⁴⁷. Это мешает согласиться с предположением П. Франки де Кавальери, что перед нами не *Страсти*, с которыми был знаком Блаженный Августин, а лишь *Акты*.

«Страсти св. Криспины» сохранились в трех рукописях, представляющих незначительно различающиеся версии одного и того же текста. При этом различия носят не случайный характер, а несут следы сознательной «донатизации» (или «де-донатизации», если донатистскую версию признать более ранней). Две из этих трех рукописей хранились в монастыре св. Теодориха под Реймсом и были изданы в конце XVII в., одна — Жаном Мабильоном в его «*Vetera Analecta*»⁸⁴⁸, другая Тьерри Рюинаром в «*Acta primorum martyrum sincera et selecta*»⁸⁴⁹. Впоследствии обе эти рукописи

846 Castelli G. Osservazioni sulla lingua della «Passio Sanctae Crispinae» // *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*. Torino, 1975. P. 587–594. Благодарю А. Д. Пантелеева, обратившего мое внимание на данную статью.

847 На использование этого же литературного приема в «Актах Скилитанских мучеников» обращает внимание Винсент Хуник: Hunink V. *Worlds drifting apart. Notes on the Acta Martyrum Scillitanorum* // *Commentaria Classica*. 2016. Vol. 3. P. 93–112.

848 *Vetera analecta* / Ed. by J. Mabillon. 2nd edition. P., 1723. P. 177–178.

849 *Acta primorum martyrum sincera et selecta* / Ed. By Th. Ruinart. 2nd edition. Ratisbonae, 1859. P. 476–479.

были утрачены⁸⁵⁰. Третью рукопись, хранящуюся в Отёне и датирующуюся IX в., издал П. Франки ди Кавальери⁸⁵¹. Он же доказал, что именно эта рукопись содержит наиболее близкую к первоначальной версию текста «Страстей св. Криспины». Издание П. Франки ди Кавальери легло в основу издания Г. Мусурильо, с которого и сделан настоящий перевод⁸⁵². Если принципиально иная редакция, доступная блж. Августину, когда-либо и существовала, никаких ее следов не осталось. Вероятно, приводя отсутствующие в «Страстях св. Криспины» сведения, Августин опирался на устное предание, сохранявшееся среди африканских христиан.

Текст источника

I. В год⁸⁵³ девятого консульства августа Диоклетиана⁸⁵⁴ и восьмого консульства августа Максимиана⁸⁵⁵, в день декабрьских нон⁸⁵⁶, в колонии

850 *The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 2000. P. xliv.

851 *Passio sanctae Crispinae* / Ed. by P. Franchi de' Cavalieri // *Studi e testi*. 1902. Vol. 9. P. 32–35.

852 *Passio Sanctae Crispinae* // *The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 2000. P. 302–308.

853 304 г.

854 Гай Аврелий Валерий Диоклетиан Иовий — римский император с 284 по 305 г. При нем, начиная с 303 г., по всей Империи проводились масштабные гонения на христиан. Консул в 284, 285, 287, 290, 293, 296, 299, 303, 304 и 308 гг. В 305 г. отказался от власти, умер в 313 г. (см.: Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. Op. cit. Vol. 1. P. 1042–1043). Байрон Дж. Накамура полагает, что датой смерти Диоклетиана следует считать 3 декабря 312 г. (см.: Nakamura B. J. When Did Diocletian Die? New Evidence for an Old Problem // *Classical Philology*. 2003. Vol. 98. P. 283–289).

855 Марк Аврелий Валерий Максимиан Геркулий — соправитель Диоклетиана. В 285 г. назначен цезарем, с 286 по 305 г. вместе с Диоклетианом носил титул августа, правил на западе Империи, активно проводил в жизнь меры против христиан. Консул в 287, 288, 290, 293, 297, 299, 303, 304 и 307 гг. (см.: Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. Op. cit. Vol. 1. P. 1042). В 305 г. вместе с Диоклетианом и под его давлением отказался от власти, трижды пытался вновь захватить ее, в 310 г. по приказанию Константина совершил самоубийство.

856 5 декабря.

Тевесте⁸⁵⁷ проконсул Ануллин⁸⁵⁸ вершил суд в здании⁸⁵⁹. Секретарь сказал: если прикажешь, выслушаем Криспину из Тагора⁸⁶⁰, презревшую закон господ наших принцепсов. 2. Проконсул Ануллин сказал: введите ее. Когда же Криспина вошла, проконсул Ануллин сказал: ты знаешь содержание священных предписаний? Криспина ответила: Я не знаю, что предписано. 3. Ануллин сказал: Чтобы ты согласно закону, данному господами нашими Диоклетианом и Максимианом, благочестивыми августами, и Констанцием⁸⁶¹ и Максимом⁸⁶², благороднейшими цезарями, принесла жертвы всем нашим богам за здоровье принцепсов. Криспина ответила: Никогда я не приносила и

857 Тевесте — современная Тебесса (Алжир), город на границе Проконсульской Африки и Нумидии. Во время описанных событий относился к провинции Проконсульская Африка (см.: Romanelli P. *Storia delle province romane dell’Africa*. Roma, 1959. P. 518; Акты Максимилиана / Вступ. ст., пер. и коммент. А. Д. Пантелеева // Религия. Церковь. Общество. 2013. № 2. С. 241), впоследствии — к Нумидии (*Notitia provinciarum et civitatum Africae. Prov. Num. 75*).

858 Гай Анний Ануллин — консул 295 г., проконсул Африки в 303–304 гг., префект Рима в 306–307 и 312 гг. (см.: Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. Op. cit. Vol. 1. P. 79).

859 Нормой римского судопроизводства было публичное отправление правосудия на форуме. Суд «в закрытом помещении» (*in secretario*) был исключением и воспринимался как основание для обвинения в тиранической природе власти. Закрытое рассмотрение дела допускалось или в случае дел небольшой тяжести, или при рассмотрении дел лиц, не входящих в полной мере в гражданскую общину, — воинов и заключенных (см.: Смышляев А. Л. *Civilis dominatio: Римский наместник в провинциальном городе* // ВДИ. 1997. № 3. С. 27). Вероятно, Криспина уже до суда находилась в тюрьме, как об этом пишет около века спустя блж. Августин (*Enarr. in Ps. 137. 3*), опиравшийся, возможно, на местное предание. При этом существовавшую в Африке практику публично не допрашивать христиан упоминает еще Тертуллиан (*Apol. 1. 1*).

860 Тагора — в Римской Африке существовали два города с таким названием: один в провинции Проконсульская Африка, другой в провинции Нумидия (*Gesta collationis Carthagini habitae. I. 133, 143; Notitia provinciarum et civitatum Africae. Prov. Proc. 43, Prov. Num. 20; Morcelli S. A. Africa Christiana. Brixiae, 1816. Vol. 1. P. 300–301*). Вероятным местом происхождения Криспины является Тагора в Нумидии (современная Таура, Алжир), расположенная недалеко от Тевесте.

861 Марк Флавий Валерий Констанций Хлор — младший соправитель Максимиана. Дата рождения неизвестна. В 293 г. назначен цезарем западной части Империи, получил в управление Галлию и Британию. Отец Константина Великого. В 305 г. после отречения Диоклетиана и Максимиана провозглашен августом, умер в 306 г. (см.: Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. Op. cit. Vol. 1. P. 227–228).

862 Гай Галерий Валерий Максимиан — младший соправитель Диоклетиана. В 293 г. назначен цезарем восточной части Империи, получил в управление Иллирию. В 305 г., после отречения Диоклетиана и Максимиана, провозглашен августом, умер в 311 г. (см.: Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. Op. cit. Vol. 1. P. 574–575).

не принесу жертвы⁸⁶³, кроме как единому и истинному Богу и Господу нашему Иисусу Христу, Его Сыну, Который был рожден и пострадал. 4. Проконсул Ануллин сказал: Отбрось суеверие и склони голову твою пред святынями римских богов. Криспина ответила: Каждый день я поклоняюсь всемогущему Богу моему, а кроме Него не знала никакого иного Бога. 5. Ануллин сказал: Ты тверда в своем презрении, но будешь вынуждена испытать силу законов. Криспина ответила: Что бы ни произошло со мной за веру, которой держусь, я охотно претерплю это. 6. Ануллин сказал: Тщеславна душа твоя, а иначе, оставив суеверие, ты бы уже почтила священных богов. Криспина ответила: Каждый день почитаю я, но Бога живого и истинного⁸⁶⁴. Он Господь мой. Кроме Него, других я не знала. Ануллин сказал: Священное предписание даю я тебе, и ты исполнишь его. Криспина ответила: Я исполню предписание, но [предписание] Господа моего Иисуса Христа. 7. Проконсул Ануллин сказал: Приказываю отрубить тебе голову, если не исполнишь предписания господ наших императоров. Тебе придется подчиниться и выполнить их. Ведь вся Африка принесла жертвы, как тебе несомненно известно. Криспина ответила: Никогда и никому не удастся заставить меня принести жертвы демонам, но

863 Употребленный в тексте глагол *sacrifico* в раннехристианских латинских текстах в подавляющем большинстве случаев используется для обозначения совершения языческих жертвоприношений *Minucius. Felix. Octavius. 38. 1; Tert. De spectaculis. 5. 7; Idem. Apol. 2. 6; 10. 1; 14. 1; 27. 1–2; 28. 1–2; 29. 1; 30. 6; 46. 3; Pass. Perp. 15. 5; Hier. Ep. 60. 5; Aug. Ep. 56. 2; Ausonius. Commemoratio professorum Burdigalensium. 22*). Однако в латинской версии «Актов Карпа, Папилия и Агафоники», которая относится к концу III или даже IV в. (Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // Диалог со временем. 2014. Вып. 48. С. 221–222), как и в «Страстях св. Криспины», присутствует выраженное этим глаголом противопоставление языческих жертв христианскому благочестию (*Acta Carpi. V. 6. 1*). На требование проконсула: «*Sacrifica*» («Принеси жертвы») Агафоника отвечает: «*Ego christiana sum et numquam sacrificavi daemioniis, nisi soli Deo*» («Я христианка и никогда не приносила жертвы демонам, но только единственному Богу»). Около века спустя в одном из писем блж. Августина будет убеждать согрешившую корреспондентку принести жертву слез («*Sacrifica lacrimas*» — *Ep. 262. 11*). Таким образом, мы можем говорить о постепенном расширении значения глагола *sacrifico* в раннехристианском словоупотреблении, одним из первых или первым примером которого являются «Страсти св. Криспины».

864 1 Фес 1. 9.

только лишь единому Богу, который сотворил небо и землю, море и все, что в них⁸⁶⁵.

II. Ануллин сказал: Значит, ты не приемлешь богов? Чтобы спастись для благочестивой жизни, тебе придется показать, что ты служишь им. Криспина ответила: Не является благочестием то, что заставляет подчиниться против воли. Ануллин сказал: Но для того благочестия, которого мы от тебя требуем, достаточно, чтобы ты в святых храмах, склонив голову, воскурила благовоние римским богам. Криспина ответила: Ни разу не делала я этого от рождения своего, и не умела, и не сделаю, покуда живу. 2. Ануллин сказал: Сделай это, если хочешь невредимой избежать строгости закона. Криспина ответила: Того, о чем ты говоришь, я не боюсь и ни во что не ставлю. Но сущий на небесах Бог, если я соглашусь быть нечестивицей, тотчас меня погубит, и я не буду обретена в грядущий день. 3. Ануллин сказал: Ты не будешь нечестивицей, если подчинишься священным предписаниям. Криспина ответила: Да исчезнут боги, которые не сотворили неба и земли⁸⁶⁶! Я приношу жертву Богу вечному, пребывающему во веки веков; Он есть Бог, говорящий истину, Его надлежит бояться, Он сотворил море, и травы живые, и сухую землю, также и люди Им сотворены; и что может быть для меня значимее? 4. Проконсул Ануллин сказал: Почти римскую религию, которой следуют господа наши непобедимейшие цезари и следуем мы сами. Криспина ответила: Уже не раз сказала я тебе: каким пыткам ни захочешь подвергнуть меня, я готова их выдержать, но не осквернить души моей идолами⁸⁶⁷, ибо они — камни и творение рук человеческих. Ануллин сказал: Ты богохульствуешь и не следуешь тому, что нужно тебе, дабы спастись.

III. Проконсул Ануллин обратился к секретарю и сказал: Предстоит ей лишиться всей ее красоты, так пусть ей острым ножом сбреют волосы налысо,

865 Деян 4. 24.

866 Иер 10. 11.

867 Иез 20. 7.

чтобы для начала опозорить лицо⁸⁶⁸. Криспина ответила: Пусть эти боги заговорят⁸⁶⁹, и я поверю. Если бы я не стремилась спастись, то не оказалась бы пред твоим судом. 2. Ануллин сказал: Ты желаешь жить долго или же умереть в муках, как твои товарищи [Максима, Донатилла и Секунда]⁸⁷⁰? Криспина ответила: Если бы я желала умереть и отдать душу свою на погибель в вечном пламени, то уже вверила бы свою волю твоим демонам. Ануллин сказал: Я прикажу отрубить тебе голову, если ты презришь почитание досточтимых богов. Криспина ответила: Благодарю Бога моего, если сие ждет меня. Всем сердцем я желаю утратить голову мою ради Бога моего; пустейшим же идолам, немым и глухим, жертв не принесу. 3. Проконсул Ануллин сказал: Итак, ты твердо остаешься при этом твоём глупом решении? Криспина ответила: Бог мой, сущий и во веки пребывающий, Который повелел, чтобы я родилась, Который дал мне спасение через спасительные воды крещения⁸⁷¹, Который и ныне со мной, помогает мне и во всем укрепляет рабу свою, чтобы я не совершила святотатства.

IV. Ануллин сказал: Зачем мы столько терпим эту нечестивую христианку? Пусть вновь прочитают протокол всего, что было сказано здесь. Когда же прочитали, проконсул Ануллин зачитал записанный приговор: Криспина упорствует в недостойном суеверии и не желает принести жертвы нашим богам. Согласно божественным предписаниям императорского закона

868 Обривание головы — наказание для прелюбодейки (см.: Payne Ph. *Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16* // *Priscilla Papers*. 2006. Vol. 20. N. 3. P. 12; Tacitus. *De Germania*. 19; Dio Chrysostomos. *Oratio*. LXIV. 2–3). Приказав обрить Криспине голову, Ануллин показывает, что она изменила своим, римским, богам, предпочтя чужеземного.

869 Немота идиолов отмечается во многих местах Ветхого Завета (см.: Пс 113. 13; Пс 134. 16; Иер 10. 5; Авв 2. 18; Ис 46. 7).

870 Имена спутниц Криспины включены в издания Мабильона и Рюинара, но в современной науке считаются поздней вставкой (см.: Franchi de' Cavalieri P. *Osservazioni sopra gli Atii...* P. 27). Максима, Донатилла и Секунда — это донатистские мученицы, пострадавшие в Тубурбоне 30 июля 304 г. (см.: Tilley M. A. *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool, 1996. P. 13–14). Трудно себе представить, чтобы Криспина была арестована вместе с тремя мученицами, казненными на полгода раньше нее в 300 км от Тевесте. Вероятно, данная вставка призвана «привязать» Криспину, почитавшуюся равно донатистами и ортодоксальными христианами, к донатистскому культу.

871 Повтор корня в оригинале: «...dedit mihi salutem per aquam baptismi salutarem...»

повелеваю казнить ее мечом. 2. Криспина ответила: Благословляю Бога, удостоившего меня такого освобождения из твоих рук. Благодарение Богу! [Она осенила свой лоб знаком креста, подставила шею и была обезглавлена за имя Господа нашего Иисуса Христа, Ему же слава во веки веков. Аминь.]

Иное окончание⁸⁷²

3. Блаженная Криспина пострадала в колонии Тевесте в день декабрьских нон в правление проконсула Ануллина, царствие же Господа нашего Иисуса Христа в единстве Святого Духа во веки веков. Аминь.

⁸⁷² Окончание в изданиях Мабильона и Рюинара вместо помещенного в квадратные скобки. Франки де Кавальери отверг его как более позднее, и это мнение не оспаривается в современной науке.