

В. А. ФЕДОСИК

# КИПРИАН И АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

В

Минск  
„Университетское”  
1991

**ББК 86.37**

**Ф 33**

Рецензент — доктор исторических наук,  
профессор И. С. Свенцицкая

**Федосик В. А.**

**Ф 33** Киприан и античное христианство.— Мн.: Университетское, 1991. — 208 с.

**ISBN 5-7855-0442-1.**

В книге исследуется процесс становления христианской церкви, борьба в ней различных течений в период общеимперских гонений на христиан. На этом широком историческом фоне прослеживается жизненный путь Фасция Цецилия Киприана — от учителя риторики до могущественного христианского епископа Карфагена, первым удостоенного титула папы. Особое внимание уделяется становлению христианской морали.

Для научных работников, преподавателей и студентов исторических факультетов вузов, всех интересующихся историей христианства.

**0403000000—062** „ „  
**Ф М 317(03)—91** „ 2 - 9 „

**Б Б К 8 6 3 7**

Научное издание

**Федосик** Виктор Анатольевич

## **КИПРИАН И АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО**

Зав. редакцией *В. Г. Напреев*. Редактор *И. Н. Пармон*. Младший редактор *Н. А. Сотина*. Художник обложки *В. И. Шелк*. Художественный редактор *Р. В. Кондрад*. Технический редактор *В. П. Безбородова*. Корректор *М. В. Милохина*.

**ИБ № 1186**

Сдано в набор 04.06.90. Подписано в печать 23.10.91. Формат 84ХЮ8'/з2. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Офсетная печать. Усл. печ. л. 10,92. Усл. кр.-отт. 11,22. Уч.-изд. л. 11,86. Тираж 1655 экз. Заказ 1007. Цена 3 р. 40 к.

Издательство «Университетское» Государственного комитета Республики Беларусь по печати. 220048, Минск, проспект Машерова, П.

Типография «Победа». 222310, Молодечно, пер. Тавлая, 11.

**ISBN 5-7855-0442-1**

© В. А. Федосик, 1991

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Замысел написать эту книгу возник давно. К этому побуждала, прежде всего, уникальность дошедшего до нас источника — богатого эпистолярного наследия Киприана. Более 80 посланий включает в себя переписка Киприана. Правда, он не является автором всех, часть писем адресована ему, несколько писем из этого собрания — переписка его современников. За каждым из этих писем стоят судьбы людей (фигурируют сотни имен!), реальные события бурной эпохи III в.

Переписка Киприана часто использовалась исследователями истории христианской церкви, истории Римской империи периода потрясшего ее кризиса III в. Но использовалась она лишь для изучения отдельных проблем истории христианства и римского общества. Мне же хотелось увидеть прежде всего живых людей того далекого времени с их заботами, тревогами, надеждами, чаяниями. Именно богатейший эпистолярный материал Киприана, как ни один другой источник того времени, позволяет окунуться в атмосферу крайне сложного для жителей Римской империи периода. И Киприан интересен, в первую очередь, как человек своего времени, прошедший сложный жизненный путь от блестящего учителя античной риторики до христианского епископа крупнейшего города римской Африки.

В теологии деятельность Киприана получила высокую оценку. Например, профессор Петербургской духовной академии Н. И. Барсов заявлял, что «Киприан имеет чрезвычайно важное значение в организации церкви, в устройстве церковной дисциплины. Труды Киприана установили однажды и навсегда известный строй церковной жизни». Англиканский священник, доктор богословия

Ф. В. Фаррар называл Киприана «отцом иерархии». У католических богословов он заслужил оценку «выдающегося администратора».

В советской исторической литературе Киприан характеризуется как идеолог епископальной церкви, что действительно так. И все же это односторонний подход. Киприан внес существенный вклад и в разработку других областей христианского вероучения, обрядности, социальной доктрины раннехристианской церкви. Если в нашей литературе есть специальные работы по Тертуллиану и особенно по Августину (оба уроженцы той же римской Африки), первый из которых жил во второй половине II — начале III в., а время жизни второго 354—430 гг., то в исследовании периода между этими временными отрезками существует лакуна, а это — время жизни Фасция Цецилия Киприан-а.

Киприан был учеником Тертуллиана. По сообщению Иеронима, он «имел обыкновение ни одного дня не пропускать без чтения Тертуллиана» и часто просил своего секретаря-нотария: «Дай учителя», — подразумевая под этим труды Тертуллиана (*De vir. illustr.*, LIII). В свою очередь, Киприан был авторитетом для Августина, этого крупнейшего мыслителя эпохи заката античной цивилизации. Изучение сочинений Киприана, важнейшего источника по истории христианства середины III в., когда на него обрушились жестокие репрессии, позволит нам не только воссоздать картину деятельности крупнейших идеологов христианства, но и изучить время, в которое он жил.

Киприан оставил не только свои послания, сохранилось и более десятка его трактатов, в которых он отдал дань и апологетике, и полемике с приверженцами других религий и т. д.

Свои сочинения он писал на латинском языке. Стиль его более сухой, чем Тертуллиана, и более прост, чем абстракции Августина. Он приводит цитаты из Ветхого и Нового завета, зная современный ему библейский канон, в котором признаны, например, четыре Евангелия, «Апокалипсис Иоанна» (других он не признает). В то же время он иногда цитирует апокрифы, и не все из них нам известны. Латинские новозаветные тексты, используемые Киприаном, отнюдь не всегда идентичны Вульгате Иеронима.

Сочинения Киприана представляют собой весьма мало

разработанный пласт источников. В советской литературе нет специальных работ по Киприану, даже в зарубежной теологической литературе они большая редкость.

Источниками биографии Киприана, помимо его собственных сочинений, служат его жизнеописание, составленное дьяконом Понтием (это подлинное сочинение, о чем, например, говорит Иероним в «Книге о знаменитых мужах»), краткая биографическая справка, составленная о нем Иеронимом (*De vir. inlustr.*, LXVII), а также «Проконсульские акты Киприана», повествующие о его аресте, допросе и казни. Вряд ли следует говорить о подложности последнего документа, ведь в руки христиан попадали официальные документы допросов их лидеров властями, в чем можно будет убедиться на примере современника Киприана Дионисия Александрийского. Использованы сведения и из других источников, имеющих прямое или косвенное отношение к жизни Фасция Цецилия Киприана, особенно из «Церковной истории» Евсевия.

Тексты из сочинений Киприана (так же как и его биография, написанная Понтием) приводятся по изданию Г. Хартеля. Русские переводы Киприана (а полные были сделаны только в прошлом веке), помимо отсутствия указаний на разночтения (порой важных) в разных вариантах списков, страдают неточностями, причем иногда весьма принципиального характера. Текст «Книги о знаменитых мужах» Иеронима приводится по отдельному лейпцигскому изданию, остальные же христианские источники (кроме новозаветных и апокрифов) цитируются по «Полному курсу патрологии» Ж. Миня.

## 1. ВРЕМЯ ИМПЕРИИ

### 1. «ЗОЛОТОЙ ВЕК»?

Весной 193 г. в Риме произошло небывалое событие — преторианская гвардия, убив императора Пертинакса, правившего всего три месяца, объявила через высланных из своего лагеря глашатаев, что императорская власть будет вручена тому, кто даст им больше денег. Претендентов, как ни странно, оказалось лишь двое — бывшие консулы Дидий Юлиан и его конкурент в торговых делах Сульпициан. Второго претендента преторианцы сразу отвергли, так как он имел родственные отношения с Пертинаксом, первому же спустили со стены лестницу. После недолгого торга Дидий Юлиан был провозглашен императором (Геродиан. История, II, 6). Но денег как у него, так и в государственной казне оказалось мало для удовлетворения алчности гвардии. Преторианцы отвернулись от незадачливого торгаша, образ жизни которого и его почти полная бездеятельность вызывали все большее возмущение. Да и сам неслыханный доселе факт торговли императорской властью вызвал многочисленные протесты. Войска в разных регионах империи провозгласили сразу трех новых императоров. В междоусобной борьбе, вылившейся в настоящую гражданскую войну, верх взял ставленник дунайских и рейнских легионов Септимий Север. Но наступившее относительное спокойствие было затишьем перед бурей — гражданская война 193—197 гг. явилась прологом политического кризиса Римской империи III в.

За 192—284 гг. на римском престоле сменились 32 императора, большинство из них были убиты. Такая чехарда была обусловлена социально-экономическим кризисом, поразившим Римскую империю в III в.

Суть кризиса III в. советские исследователи усматривают в столкновении двух тенденций — стареющей рабо-

владельческой и зарождавшейся феодальной. Производительные силы исчерпали возможности своего развития в рамках рабовладельческих отношений и постепенно складывались и набирали силу новые отношения.

Наиболее ярко столкновение двух тенденций наблюдалось в существовании двух форм земельной собственности: муниципальной и экзимированной.

Муниципальное землевладение базировалось на труде рабов. Использовался и труд колонов, но раздача земли сравнительно небольших имений колонам-издольщикам давала их владельцам меньший доход, чем использование труда рабов. Увеличение же доли урожая, собранного колоном, в пользу владельца земли нередко приводило к бегству колонов. Труд рабов был созидательным фактором в системе производительных сил древности. И виллы муниципальных землевладельцев до поры до времени процветали.

По-иному обстояло дело у владельцев крупных экзимированных сальтусов. Они были независимы от городов и представляли собой новую форму хозяйства, удивились в императорских и частновладельческих сальтусах и рабы, но им все чаще выделяли наделы, давали возможность обзавестись домом, семьей. Это стимулировало труд такого раба, сближало его положение с положением колонов, которые в основной своей массе арендовали землю у владельцев сальтусов.

Зависимость колонов от собственников сальтусов была им выгоднее, чем аренда на муниципальных землях, — благо крупные магнаты могли позволить себе установить для них меньшие повинности, чем владельцы мелких и средних вилл. Хозяйственные отношения в крупных имениях носили натуральный характер, они могли обеспечить себя. Муниципальное же землевладение имело товарный характер, и его ослабление приводило к сокращению товарно-денежных отношений.

Сальтусы постепенно втягивали в сферу своей эксплуатации крестьянские общины. Их владельцы были заинтересованы в ослаблении городов и для расширения своих земель, и для отстаивания своего независимого от городов положения.

По определению В. И. Кузищина и Е. М. Штаерман, крупное магнатское землевладение с эксплуатацией колонов наряду с сельскими общинами составляло протофеодальный уклад.

Борьба между представителями этих двух основных форм землевладения в политической сфере вылилась в стремление посадить на императорский престол своих ставленников. В результате на престоле появлялись то «сенатские», то «солдатские» императоры. Сенат тогда выражал интересы крупных магнатов — собственников сальтусов, армия же выступала с антисенатских позиций, ставя и поддерживая императоров, которые защищали интересы муниципальных кругов.

Сокращение товарно-денежных отношений привело к финансовому кризису, росту цен и налогов. Это вело к разорению и массовому бегству свободных крестьян. Например, в надписи 238 г. из Фракии крестьяне жаловались, что доведены сборщиками податей до полного разорения, вынуждены, последовав примеру многих односельчан, покинуть свою деревню. Однако восстания бедняков и рабов в III в. были редки. По источникам III в. известно лишь об одном восстании рабов — восстании в Сицилии в 263—264 гг. Но крестьяне и колоны подняли в 80-х гг. восстание в Галлии (восстание багаудов). Известно мощное восстание ремесленников-монетариев в Риме, на подавление которого император Аврелиан вынужден был бросить крупные армейские силы (Флавий Вописк. Божеств. Аврелиан, XXXVIII, 2—4).

Значительно ухудшилось положение муниципальных слоев, разорявшихся под тяжелым прессом налогов и повинностей. Частые смены на императорском престоле, мятежи, сопровождавшиеся расправами с соперниками, порождали неуверенность в своем положении среди представителей господствовавших сословий.

Любой, даже самый знатный человек не мог быть уверенным в завтрашнем дне. Каждый час мог принести ему потерю не только имущества, но и жизни. Источники, повествующие о деяниях императоров III в., дают нам массу тому примеров. По сообщениям, например, Геродиана, Септимий Север и Элагабал казнили множество знатных и богатых людей, дабы пополнить свою казну (История, III, 8; V, 6). Каракалла убивал любого, кто хоть чем-то выражал сочувствие убитому им собственному брату Гете. Сестру Коммода, уже старуху, он казнил лишь за то, что она всплакнула по Гете вместе с его матерью Юлией (Геродиан. История, IV, 6). Даже священное положение весталок не гарантировало им спокойствия — Каракалла по своей прихоти приказывал



зарывать их живыми в землю, Элагабал принудил одну из жриц Весты, давшую обет целомудрия, стать своей женой (Геродиан. История, IV, 6; V, 6). И самый близкий к императору человек мог внезапно расстаться с жизнью по прихоти своего патрона. Достаточно привести только один фрагмент из повествования Элия Лампридия о Гелиогабале: «В своих столовых с раздвижными потолками он засыпал своих прихлебателей таким количеством фиалок и цветов, что некоторые, не будучи в силах выбраться наверх, задохнувшись, выпускали дух» (Антонин Гелиогабал, XXI).

Киприан родился при правлении Септимия Севера. За время его жизни сменилась целая вереница римских императоров: удачливый полководец Септимий Север, взявший иранский Ктесифон и перегородивший стеной всю Британию, но запятнавший себя множеством казней знати; жестокий и коварный Каракалла; настоящее чудовище на императорском престоле Гелиогабал, о котором даже автор его биографии Элий Лампридий сказал, что описывал его жизнь «с чувством отвращения» (Антонин Гелиогабал, XXXV). Действительно, трудно представить более гнусную личность, чем этот жестокий и развратный юноша. Как знать, не те ли сцены вызвали у Киприана такое отвращение к «языческому» театру, к этому, по его словам, «царству всех пороков» с «бесстыдной Венерой» и «неистовым Марсом», которые описывает Элий Лампридий: «... у себя во дворце он разыгрывал пьесу о Парисе, сам исполняя роль Венеры, причем одежды его внезапно падали к его ногам, а сам он, обнаженный, держа одну руку у сосков груди, другой прикрывая срамные части тела, опускался на колени, выставляя свой зад, выдвигая его и подставляя своему любовнику» (Антонин Гелиогабал, V).

Убитого Гелиогабала, чей труп был сброшен сначала в клоак, а затем в Тибр, сменил Александр Север, увлекавшийся музыкой и поэзией, пополнивший казну, но нерешительный в военных делах. Его убийца Максимин, огромный и могучий фракиец, навел на жителей империи страх своими кровавыми репрессиями, направленными прежде всего против знати. Короткое правление Гордианов, которых Киприан мог знать лично, завершилось очередным безжалостным убийством, в результате чего императором стал араб по происхождению Филипп. Именно в его правление древний Рим отпраздно-

вал свое тысячелетие. Деятельность же последующих императоров сказалась на судьбе Киприана самым непосредственным образом — они предприняли гонения на христиан.

И в таких условиях разворачивалась пропаганда «золотого века», который якобы приносил каждый новый император. Например, в одной из дошедших до нас надписей прославляется «счастливейший век наших господ непобедимых императоров» Септимия Севера и его сыновей, в другой, из североафриканского города Цирты, — «безмятежный век» Каракаллы и его «милость». Тысячелетие Рима дало особый всплеск пропаганде наступившего «золотого века».

Активно насаждался культ императора, формирование которого, как отмечает Ю. К. Колосовская, завершилось при Северах. Император стал объектом официального государственного культа. Его личность считалась «носителем божественной мощи и силы», обожествление умершего императора делало его преемника «сыном божественного». С середины III в. императоров стали называть «богами и господами». Импульсы к пропаганде культа императора шли не только сверху, но и снизу, ведь участие в этом культе рассматривалось как необходимое проявление лояльности подданных. Но события III в. с их анархией и многократными узурпациями власти скомпрометировали сам тезис о божественной природе власти и личности императоров. И тем не менее, помимо фламингов провинций и городов, коллегий севиоров-августалов, повсеместно создавались коллегии почитателей императорских Ларов, императорского здоровья, побед и т. д. Активными пропагандистами культа императора выступали императорские вольноотпущенники и рабы, военные и ветераны. Впрочем, все стремились выразить свои верноподданнические чувства, хотя для очень многих это было лишь формальным актом.

В целом события III в. вызвали в Римской империи усиление религиозности населения. Распространились восточные культы (Аттиса и Кибелы, Исиды и Сераписа, Митры и других божеств) с их сложными комплексами мистерий, эмоционально насыщенные, порой экзотические, с их божествами — «спасителями», идеями индивидуального спасения. Однако, несмотря на универсализацию сверхъестественных персонажей, они все же ю

были в изрядной мере ограничены национальными рамками. Археологические исследования позволили обнаружить следы этих культов в различных частях империи (вплоть до Испании и Британии)". Но все же не следует преувеличивать степень их широкого распространения в массах (особенно среди рабов и вольноотпущенников, это вытекает и из данных эпиграфического материала, как замечает Е. М. Штаерман").

На юге империи, в Египте и североафриканских провинциях популярность имела одна из религий откровения — культ Гермеса Трисмегиста («Триждывеликого»). Этот культ хорошо известен и Киприану, он утверждает, что Гермес говорит об одном боге, называя его «непостижимым и неоценимым» (*Quod idola*, 6). Познание бога, мистическое слияние с ним были целью герметиков.

Герметики почитали и других богов, весь мир, по их представлениям, заполнен демонами, над которыми властвует Тот, «владыка слов». Император у герметиков считался последним среди богов и первым среди людей. Эта идея императорской божественности появилась в герметизме около III в.". Но, отдавая должное императорской власти, герметики в своем стремлении мистически познать высшее божество полагали, что для этого нужно возвыситься над земными делами и страстями, отрешиться от них. Такой человек, по их представлениям, обретал подлинную свободу. Подобные идеи существовали и у приверженцев многочисленных гностических учений (также базировавшихся на сверхъестественном откровении), часть из которых приобрела христианскую окраску. Идея свободы как иллюзорного выхода из-под действия земных законов была противовесом идее довольно популярных тогда философских учений стоиков о том, что истинная свобода — это подчинение необходимости, царящей в природе". Идеи о свободе у герметиков и гностиков выражали прежде всего недовольство и разочарование порядками общества «золотого века», стремление найти хотя бы иллюзорный выход из этого исполненного зла окружавшего их мира.

Типичным явлением стал религиозный синкретизм, который существовал и во времена Римской республики, но завоевания римлян расширили основу для него. В представлении людей сливались функции различных божеств, причем в сторону придания им универсального

характера. Часто один и тот же человек участвовал в нескольких культах. Такое стремление заручиться сверхъестественной поддержкой различных божеств можно обнаружить и у римских императоров. Религиозной политике Северов, например, был присущ синкретизм, особенно ярко это проявилось у Гелиогабала, который очевидно, пытался слить в культ Солнца и все другие религиозные культы в империи. По свидетельству Элия Лампридия, Гелиогабал распорядился поместить в главном храме своего бога изображения и символы различных божеств и культов. Намеревался он влить в единый солнечный культ и христианские богослужения (Антонин Гелиогабал, III, 4).

По-разному протекали религиозные поиски высших и низших сословий римского общества. Среди высших слоев религиозные поиски переплетались с интересом к популярным философским течениям, особенно к стоицизму, а с середины III в. к неоплатонизму.

Одним из ярких представителей стоицизма был Сенека, чье учение оказало немалое влияние и на христианство. Для Сенеки высшим благом выступает познание бога, высшей творческой силы и источника всех добродетелей. Все в мире движется по его воле. Познание этого позволяет человеку возвыситься над своей судьбой, над этим миром. Бог испытывает добродетельных людей, и, несмотря на трудности и опасности жизни, которые нужно переносить, подчиняясь необходимости, такие люди обладают свободой от этого негодного мира. Сенека говорил о равенстве людей, проповедовал космополитизм: «Я знаю, что моя родина — мир»<sup>11</sup>.

Духовную свободу, как способность переносить земные бедствия, дарованную человеку богом, проповедовал и Эпиктет<sup>12</sup>.

Сложной была философско-религиозная система Плотина. Высший и отправной принцип его системы — представление о трансцендентном абсолюте («едином»), который не может быть определен какими-то качествами, он невыразим и непостижим разумом, он непрерывно эмануирует, творя все сущее. Сфера бытия у Плотина обладает иерархичностью с постепенным удалением от «единого»: ум — душа — космос. Но мере удаления от абсолюта излучаемый им свет слабеет, переходя во мрак в материальном мире. Человек должен стремиться приобщиться к этому свету, он не должен поддаваться

телесным соблазнам, через свою душу слиться со своим источником-абсолютом. Это слияние возможно лишь путем экстаза, путем мистического озарения, на пути к которому душа должна пройти через очищение молитвами, украшение добродетелями, отрешение от всего чувственного и воспарение в мир сверхчувственный (Епп., VI, 4, 16; 7, 36). Плотин, как можно заметить, не отвергал «гражданские добродетели», но у него это лишь ступень к высшим добродетелям для философа-мудреца. Плотин осуждал тех, кто считал сотворенный богом мир злом, потому что в нем несправедливо распределены богатство и власть. В этом, по его словам, виноваты те, кто беден, и рабы, так как не борются со злом, а уподобляются овцам, которых пожирает волк. Слабые нарушают волю богов, и те не заступаются за них. Зло и несправедливость в системе Плотина включены в мировой план, но в нем человек обладает свободной волей и отвечает за совершенное им зло. При этом Плотин признавал учение о метемпсихозе (переселении душ)''.

Е. М. Штаерман выделяет общие черты, присущие этим и другим тогдашним философско-религиозным учениям: признание высшего (или единого всемогущего бога), представление о посредниках между ним и людьми, признание бессмертия души и зависимости ее посмертного существования от поведения на земле, утверждение приоритета духовного над телесным, с которым связывается зло. Цель для человека в таких учениях состояла в избавлении души от телесных потребностей, что еще при жизни обеспечивало свободу, а средство к достижению этой цели усматривалось в знании, откровении, озарении, что отличало избранных мудрых от других людей. Несмотря на широкую социальную ориентацию этих учений, они были тем не менее аристократичны и распространялись среди обеспеченных слоев и интеллигенции''.

Но ряд этих идей проникал и в мировоззрение низов общества. Среди них также широко распространена была идея бессмертия души и загробного воздаяния, для этого не требовалось знатного происхождения. Особых заслуг перед государством. Вообще для морали угнетенных слоев была присуща своя шкала ценностей, например высоко ставились трудолюбие, честная жизнь за счет собственного труда (Сенека, однако, с презрением

относился к труду). Бедняки, рабы, вольноотпущенники почитали богов (Сильвана, Геракла, Феронию, Добрую Богиню и др.), которые не играли важной роли в официальной религии. Характерно, что если главных богов официального пантеона крестьяне, например, в Малой Азии превращали из небожителей в покровителей своей общины, то «своих» богов народные массы возводили в ранг владык вселенной, особенно Сильвана<sup>11</sup>. В то же время Сильван представлялся богом-тружеником, покровителем тружеников. В. И. Кузищин и Е. М. Штаерман отметили, что угнетенные массы римского общества (рабы и низшие слои свободного населения) выработали свою идеологию, свои религиозные культы и свою систему ценностей, «ряд важных элементов которой вошел затем в религиозно-моральную систему раннего христианства»<sup>12</sup>.

Обобщая те процессы, которые происходили в религиозной жизни Римской империи, Е. М. Штаерман приходит к весьма важному заключению, что «с частичным разложением сельских общин и постепенным растворением городских гражданских общин в империи, с установлением обязательного императорского культа и углублением социального неравенства различные общественные слои в поисках ответов на стоявшие перед ними вопросы различными путями приходят к поискам единого, верховного, общего для всего человечества бога»<sup>13</sup>. Эти религиозные поиски готовили почву для восприятия мировой религии, какой и стало христианство.

Отношение императорской власти к христианству в первой половине III в. было довольно противоречивым. Если в самом начале существования новой религии мы встречаемся с репрессиями против христиан в Риме при Клавдии и Нероне, то затем источники почти не дают нам никакой такого рода информации (если преследования и происходили, то по инициативе местных властей). Императоров не интересует христианская проблема. Середина III в. дает уже иную картину. Но в первой половине III в. не происходит существенных изменений в отношении государственной власти к христианам. Источники представляют нам довольно непоследовательную политику императоров — то вспышки локальных преследований, то периоды терпимости, а то и благосклонное отношение к христианам, что определялось прежде всего политическими интересами: императорская власть

еще не усматривала в христианском движении серьезной идеологической оппозиции.

Наиболее суровый антихристианский эдикт издал Септимий Север, который, по сообщению Элия Спартиана, после своего похода в Палестину и Парфию «под страхом тяжелого наказания запретил обращение в иудейство; то же он установил и относительно христиан» (Vit. Severi, XVII). Мотивы появления такого эдикта, по-видимому, вытекали из того, что во время своего похода император встретил враждебное отношение иудейского населения и части местных христиан. Эдикт вовсе не запрещал христианство, он запретил лишь христианский прозелитизм. Это убедительно подтверждают сведения о его исполнении, содержащиеся в христианском пассионе Перпетуи и Фелициты, по которому все репрессированные христиане были либо катехуменами, либо неофитами, а бывший с ними пресвитер Сатур вполне мог подпасть под кары эдикта, как его нарушитель, через совершение обряда крещения или обучение катехуменов. Эдикт Севера мог иметь и гораздо более тяжелые последствия, но, во-первых, источники дают нам узкий ареал его применения (Египет и североафриканские провинции) и незначительное число репрессированных, а во-вторых, никаких следов эдикта через несколько лет уже не встречается в помине.

Из источников нам известен и единичный случай локального гонения на христиан при Каракалле — в Проконсульской Африке и Мавретании. Об этом сообщает Тертуллиан (Ad. Scap., 4—5). Вероятно, некоторая часть местных христиан отказалась совершать жертвоприношение римским богам и участвовать в церемониях культа императора. Это было расценено как политическая неблагонадежность, и не случайно Тертуллиан в своем письме к проконсулу Скапуле долго и рьяно доказывает политическую лояльность христиан и объясняет их особое отношение к почитанию императора.

Религиозный синкретизм Гелиогабала и Александра Севера исключал возможности столкновения на конфессиональной почве с христианством. Ведь и Александр Север, как сообщает Элий Лампридий, в своем храме держал изображения многих богов, в том числе и Христа (Александр Север, XLIII, 6—7).

Ни одно из жизнеописаний Августов не пестрит такими частыми упоминаниями о христианах, как биография

Александра Севера, написанная Элием Лампридием. Основываясь на этом источнике, многие теологи склонны изобразить Александра Севера чуть ли не сторонником христианства. Между тем эти сведения позволяют говорить лишь о терпимости императорской власти к христианству. Элий Лампридий вовсе не концентрирует внимание на сведениях о христианах, а преподносит их лишь как второстепенные детали при характеристике тех или иных мероприятий императорской власти. В целом отношение Александра Севера к христианам не выходит за рамки общего русла религиозного синкретизма, даже в широко дебатированном в литературе пресловутом эпизоде спора из-за земельного участка между христианами и трактирщиками. По сообщению Элия Лампридия, император так разрешил этот спор: «Лучше пусть так или иначе совершается поклонение богу, чем отдавать это место трактирщикам» (Александр Север, XLIX, 6). Никаких особых симпатий к христианству здесь не обнаруживается. Весьма определенно звучит мысль, что императору безразлично, какому богу будет совершаться поклонение.

Таким образом, если даже отвлечься от небезосновательных предположений, что очерк Элия Лампридия — фальсификация IV в., созданная с целью показать образ идеального императора (которого Геродиан, например, изображает крайне нерешительным человеком), общий вывод оказывается тем же.

Тезис Евсевия (Hist, eccl., VI, 28) о репрессиях против христианских епископов при Максимине, которые император-гигант начал, по его словам, из-за ненависти к дому Александра, где было немало христиан, нуждается в освобождении от христианской интерпретации реальных событий. Из источников мы располагаем сведениями лишь о локальном гонении в Каппадокии, и то по инициативе местных властей, да высылке из Рима двух лидеров местных христиан. По-видимому, Евсевий выделил из антиаристократической политики Максимиана единичный случай репрессий против христианских лидеров и истолковал его по-своему.

В повествовании о Филиппе Арабе Евсевий буквально ошарашивает читателя безапелляционным заявлением, что этот император был христианином (Hist, eccl., VI, 34). Оно настолько натянуто, что даже среди богословов крайне редко можно обнаружить полное доверие к этому известию Евсевия. Между тем еще более категоричен



Иероним, объявивший, что именно Филипп Араб был «первым из римских императоров христианином» (*De vir. inlustr.*, LXIV). Но здесь прямое заимствование из Евсевия.

К сожалению, мы располагаем небольшим количеством источников, автономных от Евсевия. Во всяком случае, в нехристианских источниках нет упоминаний о том, что Филипп Араб исповедовал христианство. Если Евсевий и вслед за ним Иероним не лгут, то почему же столь необыкновенный факт не нашел никакого отражения в переписке современников Филиппа Араба — двух епископов — Киприана и Дионисия Александрийского, крупнейших фигур в христианстве того времени? Дионисий, например, говорит только о снисходительности этого императора к христианам (*Euseb., Hist. eccl.*, VI, 41). Этому сообщению, по-видимому, и стоит доверять.

Не следует забывать о том, что именно при Филиппе Арабе в Александрии произошел страшный погром христиан, спровоцированный поклонниками одного из местных культов.

В целом же можно заключить, что в первой половине III в. отношения между государственной властью и христианской церковью были довольно спокойными. Ориентация многих императоров на религиозный синкретизм вызвала позднее у христианских авторов попытки представить некоторых из них горячими сторонниками христианства. Последнее, однако, не соответствует действительности. Можно говорить лишь о терпимом отношении государственной власти к христианской церкви. Однако и при таком отношении наблюдались (правда, весьма редко) вспышки преследований христиан.

Вопрос о лояльности христиан к государственной власти возник лишь один раз — при Септимии Севере. Больше проблема лояльности христиан во взаимоотношениях государства и церкви на протяжении первой половины III в. (до Деция) не возникала, хотя ее проявления обнаруживались в ряде локальных конфликтов.

Все это, конечно, не было случайным. Императорская власть не выделяла христиан из основной массы своих подданных. Для нее не существовало какой-то особой христианской проблемы. Для христиан в то же время проблема отношения к государству была одной из важнейших. Ее ортодоксально-церковное решение показы-

вало, что христиане хотят быть верными подданными империи".

На предыдущих страницах уже неоднократно упоминалась Африка, родина нашего главного героя. Поэтому вполне будет уместно хотя бы кратко охарактеризовать ту обстановку, в которой жил Киприан, ведь она имела свои особенности.

Для римской Северной Африки конец II — начало III в. было временем расцвета". Победоносное завершение Пунических войн привело к появлению в Римской державе тогда шестой заморской провинции — Африки (146 г. до н. э.). Карфаген был разрушен, и столицей новой провинции стал город Утика". Но уже в 123 г. на землях могущественного некогда города была основана римская колония, а затем Цезарь, отдав земли проклятого римским сенатом города своим ветеранам, основал новый город — римский Карфаген". Со времен Цезаря и Августа началась активная римская урбанизация Северной Африки. Уже тогда был основан целый ряд колоний и муниципиев". Вскоре Африка стала одной из наиболее урбанизованных частей Римской империи, по некоторым подсчетам, в североафриканских провинциях в эпоху поздней империи было более 500 городов". Карфаген в III в. снова стал крупнейшим городом Африки (но уже римской), он насчитывал несколько сот тысяч жителей. Крупными городами были Утика, Гиппон, Лептис Магна — в них проживало до 80 тысяч человек". При династии Северов три африканских города (Лептис Магна, Карфаген и Утика) получили итальяйское право (*jus Italicum*)". Это давало их населению ряд привилегий: они не платили земельного налога, имели большую автономию и т. д. Впрочем, особую любовь Северов к Лептис Магна можно понять — именно здесь в 146 г. родился основатель династии Септимий Север. Предки его были римскими всадниками (Север, I). В своей государственной карьере Север прошел через высокие должности в управлении многими провинциями, но судьба вернула его на родину еще раз — после квесторства в Сардинии он был назначен легатом при проконсуле Африки. Здесь с ним произошел любопытный эпизод, который наверняка надолго остался в памяти его земляков, коль спустя немало времени его биограф Элий Спартиан счел необходимым рассказать об этом: «Когда он был там легатом, один лептиец, "простой

человек из одного с ним муниципия, обнял его как старого товарища, в то время как перед ним несли связки [фасции]. Север наказал его розгами, причем глашатай объявил решение: „Не смей, простой человек, дерзко обнимать легата римского народа"» (Север, II). Не этот ли случай помнился христианину Киприану, когда, говоря о тщетности стремления к власти, он особо выделяет тех, кто «забавляется фасциями».

Тем не менее и Септимий Север, и его наследник Каракалла украсили Лептис Магну великолепными сооружениями, особенно поражал новый форум, выстроенный Септимием Севером, с храмом, посвященным его гению".

Но наибольшее впечатление производили сооружения Карфагена. Его жители словно старались во всем подражать Риму. Цирк, в котором происходили состязания колесниц, был таких же размеров, как и в Риме, и мог вместить до сотни тысяч зрителей. Великолепен был театр, где выступал и выдающийся писатель Апулей. Трагедий в это время играли мало, а больше комедий и пантомим. Впечатляли огромные термы с их садами, большими залами и ваннами, палестрами для гимнастических упражнений. Вода подавалась в город по 80-километровому водопроводу. Карфагенский амфитеатр своими размерами почти не уступал знаменитому римскому Колизею". Не зря Карфаген считали вторым городом империи после Рима".

Но все же главным, чем славилась римская Африка, была продукция сельского хозяйства, составлявшего основное занятие ее жителей. Африка наряду с Египтом стала основной житницей империи". Богатые урожаи зерна, олив, винограда обеспечили Северной Африке особую роль в империи. И когда Элий Спартиан повествует о том, как в борьбе за престол с Песценнием Нигером Септимий Север послал часть своих легионов в Африку, чтобы упредить захват ее конкурентом, он не забывает добавить, что этим Север «не заставил римский народ страдать от недостатка хлеба». Позднее с основанием Константинополя Египет стал основным поставщиком продовольствия для восточной части империи, Африка же продолжала снабжать Рим.

В римской Африке в III в., как и в империи в целом, типичными были муниципальная и экзимирированная формы земельной собственности", которые здесь имели свои осо-

бенности. Так, густая сеть африканских городов (например, в окрестностях Тугги в радиусе 13 км было 14 городов) уже сама по себе означала их малую территорию. Исключение составляли лишь огромные территории Карфагена и Цирты.

Рост территории африканских городов сдерживался и политикой римских наместников, создававших свои сальтусы, экстерриториальные от городов. Малая территория городов имела и свои социальные последствия. Многие из тех горожан, кто жил за счет земледелия или им занимался, проживали постоянно в городах. В Африке муниципальная аристократия была более многочисленной, выражала меньшую шкалу богатства, а в управление городами могла быть втянута большая, чем в других регионах империи, часть городского населения. Еще одной особенностью землевладельческих отношений в Африке было то, что здесь сальтусы, принадлежавшие сенатской аристократии и императорам, размещались вне городских территорий, в других же провинциях они часто находились внутри их".

Но картина была более пестрой, ведь в Африке были и территории различных местных племен, живших еще в условиях родоплеменных отношений".

Если владельцы экзимирированных земель могли использовать более производительный труд колонов и рабов с пекулием, то преобразование своих вилл, основанных на рабском труде, в хозяйства подобного типа для африканских муниципальных землевладельцев было затруднено, помимо всего прочего, и небольшим размером земельных владений.

И все же, как считает ряд исследователей, кризис III в., поразивший и города Африки, не вытекал из их внутреннего развития, а был в определенной мере «импортирован» из других частей империи, подвергавшейся все усиливавшемуся натиску варваров, что вызвало значительный рост налогов, взимавшихся с африканских провинций, которые не подвергались таким мощным атакам варваров". Это ощущалось уже при Септимии Севере. Он установил военный налог, жалованье из которого выдавалось солдатам частично натурой, что сразу отразилось на экономике его родины и соседнего Египта, главных житниц империи". К тому же жители Африки должны были сами содержать размещенные у них войска, заниматься строительством военных объектов. В Африке

стоял третий легион, штаб которого находился в нумидийском Ламбезисе”.

В III в. римская Африка включала в себя уже несколько провинций: Проконсульскую Африку (ее главным городом был Карфаген), Нумидию (крупнейший город Цирта) и две прокураторские провинции Мавретанию Цезарейскую и Мавретанию Тингитанскую, которые нередко (например, при Септимии Севере и Каракалле) управлялись одним прокуратором”.

Итак, при Северах римская Африка переживает свой расцвет. В составе высших органов государства и на высших военных и гражданских постах резко возрастает количество представителей африканских провинций. По подсчетам польского историка Т. Котули, только при Септимии Севере Африка делегировала на высшие государственные посты 35 человек, а все остальные части империи — 41, хотя он же отмечает, что в III в. более важную политическую роль играли все же не африканские, а дунайские провинции. Если ряд зарубежных историков склонны объяснять изменения в верхнем эшелоне власти империи африканским происхождением Септимия Севера, то, по мнению нашего исследователя И. П. Сергеева, это было обусловлено тенденциями, которые возникли еще до возведения на трон этого императора”.

Однако расцвет Африки вовсе не означал, что там существовало социальное спокойствие. Противоречия были отнюдь не менее острыми, чем в других регионах империи, и к тому же усугублялись сложным этническим составом населения”. Более того, в какой-то мере остроту этих противоречий выражает и то, что мятеж против жестокого «солдатского» императора Максимиана, преследовавшего сенаторскую знать, вспыхнул именно в Африке. Как доказала Е. М. Штаерман, «восстание Гордианов было ответом крупных землевладельцев Африки на политику Максимиана”. Восставшие провозгласили императором престарелого проконсула Гордиана. Когда же в бою со сторонниками Максимиана погиб его сын, Гордиан повесился. Однако вскоре войска провозгласили императором Гордиана III, двенадцатилетнего внука престарелого Гордиана. Через несколько лет он погиб в результате заговора командира гвардии Филиппа Араба. В дальнейшем африканские крупные землевладельцы и военные круги подобной активности не проявляли, ибо едва ли

не главной причиной этому стал усилившийся натиск на африканские провинции берберских племен, что отрицательно сказалось и на экономическом развитии этих провинций.

В таких условиях усилился приток в христианство людей, которые не могли найти реального выхода в суровой и сложной жизни тех, кто разочаровался в повседневных реалиях. По мнению Е. М. Штаерман, именно после подавления мятежа Гордианов многие из африканских муниципалов обращались в христианство<sup>49</sup>. Одним из таких людей был и Фасций Киприан.

## 2. ХРИСТИАНСТВО К СЕРЕДИНЕ III в.

За первые столетия своей истории христианство претерпело серьезную эволюцию. Ф. Энгельс подчеркивал разницу между христианством I в. и тем, чем оно стало три века спустя: «... христианство того времени, еще не осознавшее само себя, как небо от земли отличалось от позднейшей, зафиксированной в догматах мировой религии Никейского собора...». Суть этой трехвековой эволюции христианского движения В. И. Ленин охарактеризовал кратко и емко: «... христиане, получив положение государственной религии, «забыли» о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом».

Но в те времена, которым посвящена эта книга, христианству, казалось, было еще далеко до положения государственной религии, ибо в III в. развернулись широко-масштабные общеимперские репрессии против приверженцев христианства. Но именно тогда, когда разворачивались кровавые столкновения (однако кровь лилась с одной стороны) между государством и церковью, складывались предпосылки для их многовекового союза.

Христианство зародилось в среде социальных низов римского общества, «возникло как движение угнетенных: оно выступало, — по словам Ф. Энгельса, — сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов».

Положение именно этих людей было наиболее тяжелым и безвыходным. «Римское завоевание, — отмечал Ф. Энгельс, — во всех покоренных странах прежде всего

непосредственно разрушило прежние политические порядки, а затем косвенным образом и старые общественные условия жизни». Вместе с тем оно обрекло на гибель и особые религии покоренных народов. Сопротивление римскому господству было безнадежным: «Материальной опорой правительства было войско... а моральной опорой — всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода...» Ф. Энгельс отмечал, что «всеобщему бесправию и утрате надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация».

«Где же был выход, — задает вопрос Ф. Энгельс, — где было спасение для поработанных, угнетенных и ввавших в нищету — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо для того, чтобы все они оказались охваченными единым великим революционным движением.

Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии».

На последнюю фразу этой цитаты хотелось бы обратить особое внимание. Дело в том, что порой христианству чуть ли не в вину ставится то, что оно отвлекло помыслы людей от реального мира, направив их к сверхъестественному. Но ведь это не вина христианства, это неизбежный феномен той исторической эпохи. Религия буквально пронизывала повседневную жизнь людей античного общества, и идеи, которые могли бы захватить широкие слои населения, должны были облекаться в религиозную оболочку. Да, первоначальное христианство использовало ряд философских систем (стоицизм, кинизм и другие), но в их вульгаризованном виде, более доступном для масс. Зачем скатываться к модернизации, отыскивая в последних веках существования античного общества то, чего там быть не могло, — сколь-нибудь реальной программы переустройства общества?

Советские исследователи раннего христианства, вначале М. К. Трофимова, а вслед за ней и М. М. Кубланов, отметили, что главным внутренним принципом христианской религии выступает спиритуализация всех общественных отношений. В тех условиях это был единственно возможный способ разрешения жизненных бед. «Все «проклятые» вопросы века, — подчеркивал М. М. Ку-

бланов, — социально-политическая нестабильность, отношения принуждения и несвободы, жажда возмездия и воздаяния и все, даже не имеющие общественной и социальной окраски личностные проблемы сводились к одному трансцендентному корню и таким образом как бы изымались из сферы реального обращения». Все эти проблемы переносились в сферу религии и этики, но в новой религии с ее необычной этикой реальные отношения и ценности оказались перевернутыми: «Все то, что мудрость «этого» реального мира нарекла ценностями и нормами бытия, христианское вероучение оборачивало в свою противоположность. Власть, богатство, довольство, удовлетворенные желания, отсутствие страданий, благополучие то, что в обычном течении жизни ценилось как благо, христианство не только обесценивало, но и придавало этому отрицательный знак. Наоборот, то, чего человек в жизни стремился избежать, — бедность, голод, несвободу, страдания, христианство возводило в ранг подлинных ценностей, способствующих возвышению духовного начала в человеке и достижению спасения. Разумеется, это был вызов старому миру...»

По мнению М. К- Трофимовой, «отрицая существующий мир, противопоставляя реальному познанию веру, действительным социально-политическим связям — их спиритуализацию, подлинному рабству — рабство перед богом, неправедным судьям на земле — праведность небесного судьи, осуждению за грехи — покаяние и прощение, обреченным на разрушение земным сокровищам — нетленность религиозных ценностей, внешней обрядности — нравственное очищение, жестокой борьбе за власть — мир и любовь, на которых должно строиться отношение к ближним, неравенству между людьми в его различных проявлениях — равенство в вере, раннее христианство не могло не отвечать, пусть в негативной форме, на запросы тогдашнего общества...»

В связи с этим хотелось бы привлечь внимание к весьма важному замечанию Ф. Энгельса: «И в самом деле, только надеждой на воздаяние в потустороннем мире можно было возвести стойко-филоновское самоотречение от мира и аскетизм в один из основных этических принципов новой мировой религии, способной увлечь угнетенные народные массы».

Советскими историками отмечается, что наиболее полное выражение борьба в идеологической сфере, как



особой, специфической форме сословно-классовых противоречий, нашла свое выражение в Римской империи в I в. в возникшей тогда христианской религии. Причем специфический характер христианства выражался не в призывах к борьбе с угнетателями, а в том, что оно отрицало ту систему духовных ценностей, на которых базировалась официальная идеология". По словам Е. М. Штаерман, «божественность императорской власти, вечность Рима, вера в социальную гармонию и «золотой век», якобы принесенный императорами, в превосходство эллинистическо-римской культуры, шкала обязанностей и добродетелей гражданина и подданного — все это отрицалось ранним христианством»".

Для социальной психологии того времени, как отмечает И. С. Свенцицкая, были типичны представления о тяготах жизни, о мире, как о зле, надежда на богов-спасителей. Однако они сосуществовали и с пережитками старой общинной и гражданской идеологии: с преданностью своему городу, с потребностью в общественных собраниях, празднествах, в почитании местных культов, со стремлением к приобретению собственности, с презрением к тем, кто не имел дома и ремьи. Эту привычную для античной социальной психологии систему ценностей раннее христианство отвергало, оно обращалось прежде всего к тем, кто оказался вне существовавших общественных и семейных связей. А кризисные явления III в. оказали глубокое влияние на социальную психологию и идеологию различных слоев империи. По мнению И. С. Свенцицкой, это было время кризиса и изживания античного мировоззрения. В сознании людей из различных слоев общества все более прочно утверждалось представление о мире, как воплощении зла и несправедливости".

Развивая мысль, высказанную М. К- Трофимовой и М. М. Кублановым, И. С. Свенцицкая отмечает: «Не имея возможности реально изменить ни совокупность общественных отношений, ни — в подавляющем большинстве случаев — свое личное положение, христиане хотели верить, что именно беды и несчастья составляют их преимущество перед сильными мира сего и послужат им во спасение. Это представление — одна из основ христианского мировоззрения. В дальнейшем оно выражалось по-разному: с одной стороны, в выступлениях приверженцев различных ересей против богатства, с

другой — в проповеди господствующей церкви о необходимости смирения для бедняков и страждущих».

Попытаемся подойти с такими оценками к ряду положений, выдвигаемых в новозаветной литературе, которые характеризуют социальную доктрину первоначального христианства, хотя о доктрине можно говорить весьма условно — настолько это расплывчато и противоречиво.

Весьма впечатляет фраза из первого Послания Иоанна: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть' от Отца, но от мира сего» (II, 15—16). Здесь, пожалуй, наиболее кристаллизованно и обобщенно выражено спиритуализованное «отрицание мира», резкое противопоставление несовершенной и несправедливой реальности миру идеальному, иллюзорному.

Примечательны и слова из проповеди, вложенной в уста Иисуса: «Итак, не заботьтесь и не говорите: «что нам есть?», или: «что пить?», или. «во что одеться?» Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде царство божие и правды его, и это все приложится вам» (Матф., VI, 31—33). Действительно, здесь проявляется «психология человека, лишенного всех общественных связей», человека, который осознает себя временным странником на земле».

Но почему? Да потому, что, по словам посланий, автором которых считается Павел, «наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем спасителя» и «время уже коротко» (Филипп., III, 20; 1 Кор., VII, 29). Нестовая вера в скорый конец этого ненавистного для первых христиан мира, что произойдет с приходом мессии, порождала такое специфическое отношение к материальным благам окружавшего их мира.

В этом контексте, прежде всего, следует понимать и многие призывы к отказу от имущества, богатства. Например, евангельское наставление Иисуса своим ученикам: «Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть моим учеником» (Лук., XIV, 33). Или же ответ главного героя евангелий некоему богатому юноше: «Если хочешь быть совершенным; пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах» (Матф., XIX, 21).

Поразительно выглядит фраза из второго послания

Павла к коринфянам, где речь идет о богатстве и нищете: «Не требуется, чтобы другим было облегчение, и вам тяжесть, но чтоб была равномерность. Ныне ваш избыток в восполнении их недостатка; а после их избыток и восполнении вашего недостатка, чтоб была равномерность» (VIII, 13—14). Что это — призыв к перераспределению имущества и установление равенства в области им? Нет. Во-первых, это обращение к христианским общинам в Македонии, и автор послания говорит об их «глубокой нищете» (2 Кор., VIII, 2). А во-вторых, не следует доверчиво относиться к идиллическим описаниям подобного рода в сочинениях Нового завета.

II. С. Свенцицкая обращает внимание на полную нереальность такого описания иерусалимской общины в Деяниях апостолов, которое совершенно противоречит сведениям о бедности христианских общин, а главное, об имущественных спорах в них. Особенно впечатляют упреки в адрес христиан Коринфа, на ритуальных совместных трапезах которых христиане, приносившие с собой хлеб и вино, старались побыстрее их употребить в пищу, оставляя голодными своих единомыслителей (I Кор., XI, 21).

Но отрицательное отношение к богатству довольно быстро переходит в практическую плоскость — имущим христианам рекомендуется давать милостыню своим немощным «братьям»: «Продавайте имущества ваши и давайте милостыню» (Лук., XII, 33). Такая взаимопомощь сыграла немаловажную роль в истории христианского движения, порой она вызывала зависть и неодобрение языческого люмпена, многочисленного в городах империи. И. С. Свенцицкая указывает на существенное различие между христианской и тогдашней обычной гражданской благотворительностью. Последняя носила эпизодический характер и была ориентирована на толпу, а христиане стремились помогать каждому нуждающемуся, и помощь эта имела постоянный характер. Если на первых порах обязательная взаимопомощь сплачивала христиан, то затем благотворительность стала оправданием существования богатства.

В то же время не надо преувеличивать тенденцию к сплочению христиан в начальный период существования новой религии. Ведь иногда это приводило к утверждению, что церковь якобы и возникла как благотворительный институт. Многих интересует знаменитая цитата из второго Послания Павла к фессалоникийцам:

«Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (III, 10). Она получила разные трактовки. Однако надо учитывать не только контекст самого послания, но и контекст исторических обстоятельств. И в этом плане, на мой взгляд, наиболее притягательна оригинальная трактовка И. С. Свенцицкой, полагающей, что таким образом «христианские общины боролись против паразитической психологии, развивавшейся среди деклассированных людей античных городов, людей, которые презирали тяжелый труд и надеялись прожить за счет подачек»<sup>11</sup>.

Сложным представляется отношение первых христиан (среди которых было и немало рабов) к рабству. В посланиях Павла мы встретим прямые призывы к рабам повиноваться своим господам (Ефес., VI, 5—7; Колосс., III, 22). А вот весьма примечательная фраза: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор., VII, 20—23).

Такая спиритуализация отношений рабства и рабовладения приводит к оригинально выраженной идее равенства христиан, независимо от их социального статуса, перед богом. Это равенство, как справедливо замечает И. С. Свенцицкая, прежде всего духовное<sup>12</sup>. Характер такой идеи равенства раскрывает высказывание Ф. Энгельса: «В христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников* и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа»<sup>13</sup>. В более общем плане это «равенство избранных» выражено в Послании к галатам: «Нет уже ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (III, 28).

В то же время А. Донини и И. С. Свенцицкая обращают внимание на то, что вопрос реальной свободы или несвободы для христиан не был столь существенным, они ждали скорого конца того мира, в котором жили, отсюда такая незаинтересованность в происходящем<sup>14</sup>.

Прежде всего этим можно объяснить приток рабов в христианское движение, ведь, поставив вещи с головы на ноги, нужно прямо признать, что такая трактовка

в реальности консервировала существовавшие отношения. Итальянский историк-марксист А. Дониини утверждает: «Мир, на который эти послания ориентируют верующего, ирреален, что и позволяет сохранять в земном мире все его несправедливости...». И все же нельзя недооценивать идею духовного равенства, сформулированную в посланиях Павла. Ведь таким образом первоначальное христианство выдвинуло и идею суверенитета каждого человека, но суверенитета духовного, трансцендентно обусловленного.

Наряду с призывами благословлять проклинающих, не противиться злу, подставлять и другую щеку, если тебя ударят, в Новом завете отражены и совершенно иные настроения.

«Откровение Иоанна» буквально пропитано эсхатологическими и мессианскими мотивами. Бурно выражена ненависть к Риму, изображенному в виде «великой блудницы», пьяной от человеческой крови, сидящей на звере с семью головами и десятью рогами (XVII, 1—6). Рисуются страшные картины гибели мира (VIII—IX), сражение со «зверем», сатаной (XIII, XX). Предвещается близкий конец света, приход мессии (III, 11; XXII, 7). Затем — «божий суд» (XXI, 7—8). Конструктивная сторона эсхатологии представлена тысячелетним «царством божьим» на земле (XX, 6) и идиллическим, сходящим с неба от бога Иерусалимом (XXI). Среди первых христиан сильны были эсхатологические настроения, пронизанные ненавистью к порядкам Римской империи, царила надежда на создание на земле сверхъестественной силой (но с участием верующих в борьбе с силами зла) иного общества. Правда, этот социальный идеал первых христиан в новозаветной литературе изображен крайне смутно. Хотя встречаются даже намеки на материальное благополучие «в веке грядущем» с вполне земными критериями

Характер христианской эсхатологии довольно быстро меняется — представление о «царстве божьем» на земле вытесняется идеей «царства небесного», доминирующей уже в евангелиях, сроки прихода мессии отодвигаются и далекое и неизвестное будущее.

Все это вынуждает искать и новые подходы к проблеме отношения к окружающему миру. Коль конец его наступит не сразу, то как существовать в нем? И пренебрежительное, а то и резко негативное отношение к

миру уступает место тенденции к сосуществованию с ним и даже к оправданию его существования. Особенно это заметно в Павловых посланиях: «Со внешними обходитесь благоразумно, пользуясь временем» (Колосс., IV, 5). Звучат и призывы молиться за владык (1 Тим., II, 2), повиноваться им, «ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены» (Римл., XIII, 1). Оправдания скорого неосуществления эсхатологических чаяний не сводятся только к рассуждениям, что «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день», но и к заявлениям, что это связано с задачей вовлечь в христианскую веру всех людей: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медленней; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр., III, «—9»).

Христианство зародилось в иудейской среде. Если проанализировать те идеи, с которыми выступает в евангелиях Иисус, то в них, как это ни парадоксально, еще мало христианского. По мнению И. С. Свенцицкой, можно установить, что он выступил с призывами к духовному очищению и пока'нию в преддверии скорого наступления сверхъестественного суда, он обращался к широким слоям населения, его ученики почитали его как мессию".

Но очень быстро выявились две важнейшие черты христианства, в силу которых оно вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими тогда религиями. На эти черты указал Ф. Энгельс. Во-первых, если для всех существовавших до того времени религий «главным была обрядность», то христианство отвергло многочисленные обряды, вносящие разделение между людьми различной этнической принадлежности: «Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*". Во-вторых, христианство, выступившее во время «всеобщего экономического, политического, интеллектуального и морального разложения», выдвинуло тезис о всеобщей греховности людей, в соответствии с которым в испорченности мира виновата внутренняя испорченность каждого человека". Признание же этого, отмечал Ф. Энгельс, «стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством". В учении о духовном спасении!

центральное место занял тезис об искупительной (за всех людей) жертвенной смерти божественного посредника, каковым был провозглашен Иисус. При этом Ф. Энгельс заметил, что «...первая революционная (заимствованная у филоновской школы) основополагающая идея христианства состояла для верующих в том, что одна великая добровольная жертва, принесенная посредником, искупила раз навсегда грехи всех времен и всех людей»<sup>11</sup>. Это отменяло необходимость всяких жертвоприношений для христиан. Они признавали лишь одну жертву — крестную смерть Иисуса Христа. Они стали символически представлять ее в празднике пасхи и обряде причащения, но не более. Отношение же к языческим жертвоприношениям было крайне негативным. Проблема «идоложертвенного» существовала всегда, пока христиане жили бок о бок с язычниками. И она не раз оказывалась, как верно подметил М. М. Кубланов, «своего рода демонстрацией, «горделивой пропагандой» христианских вероучительных идей, которая производила, особенно при судебных разбирательствах, немалое впечатление и на противников и на единомышленников»<sup>12</sup>. Именно эта «основополагающая идея христианства» составит идейный стержень тех общеимперских столкновений государства и христианского движения, которые развернутся с середины III в.

Простота вероучения, равно как и культа, первых христианских общин обеспечила новой религии возможность дальнейшего ее развития к мировой религии путем впитывания в себя и переработки в соответствии с основными доктринальными положениями широко распространенных в Римской империи идей и культовой символики. Все это происходило в борьбе различных течений, группировок в самом христианстве. Наиболее яркий пример — полемика между сторонниками так называемых «петристского» (не отважившегося на решительный разрыв с иудаизмом) и «павлового» (ориентировавшегося на широкую пропаганду христианства в любой этнической среде) направлений.

На начальных этапах христианства в нем еще не существовало церковной организации, основанной на разделении всех верующих на клир (руководство) и мирян (рядовых верующих). Формой организации были общины с демократическим устройством — все верующие обладали одинаковыми правами в своей жизни, считались

одинаково обладающими «божьей благодатью». Обладание благодатью в Павловых посланиях изображается как отличительная черта христиан. Эта сверхъестественная сила, иногда определяемая, как «дух Христа», в глазах христиан имела четко выраженный сотериологический смысл — она связывалась со спасением и искуплением людей христианским Сотером (Спасителем) Иисусом Христом. Лишь обладание ею гарантировало сверхъестественное спасение. Отсюда нередко общины первых христиан называют харизматическими (хбсрюца — по-древнегречески и означает «благодать»). Конечно, были в этих общинах и свои руководители — пророки, апостолы, учителя, но свое положение они занимали лишь благодаря своим личным качествам. Не могло быть тогда, например, и речи о том, чтобы обряд крещения совершали только определенные люди, таким правом обладал любой верующий.

Однако уже в Павловых посланиях мы встречаемся с выделением апостолов, пророков, учителей из остальной массы верующих с помощью представлений об особых «дарах» благодати, которыми они обладают (1 Кор., XII, 28; 2 Кор., XII, 6—8; Ефес., IV, 7, 11—12). Говорится и о «даре управления». Очевидно, он был связан с появлением епископов, пресвитеров, дьяконов. По крайней мере, епископы и дьяконы занимались вначале хозяйственными делами общины. Они избирались из числа тех, кто хорошо управлял «домом своим» (1 Тим., III, 4—5, 12). Появился особый обряд рукоположения, символизировавший возведение в эти должности (1 Тим., IV, 14; X, 22; 2 Тим., I, 6).

Постепенно термин «церковь» (ἐκκλῆση) стал обозначать не только отдельную общину. В послании к ефесянам (может быть, самом позднем из Павловых посланий) он уже явно обозначает общехристианский институт (V, 23—32).

С течением времени главную роль в христианских общинах начинают играть епископы. Так, в посланиях епископа Антиохии Игнатия, относящихся, вероятно, к началу II в., нет уже «равенства избранных». Власть епископа в вопросах вероучения, обрядности, жизни христианских общин изображается уже как монархическая. В его послании к ефесянам утверждается: «На епископа должно смотреть как на самого Господа» (VI). Повиновение епископу связывается с заявлением, что



именно он обладает «божьей благодатью» (Magn., II). В его посланиях речь идет и о пресвитерах и дьяконах. Утверждается особая роль клира в совершении культовых действий, например обряд причащения признается истинным только в том случае, если его совершил епископ (Smyrn., VIII). И. С. Свенцицкая полагает, что послания Игнатия отражают ситуацию в восточном христианстве, в некоторых общинах такого еще не было, например в римской общине в начале II в. не было епископа с неограниченной властью". И такое предположение вполне основательно. Например, Ириной Лионский уже в конце II в. говорит о епископах, пресвитерах, дьяконах, но упоминает и харисматиков (Adv. haer., I, 13, 5; III, 14, 2; V, 6, 1).

Любопытные сведения о ситуации в Риме начала III в. можно почерпнуть из «Апостольской традиции» Ипполита, «неудавшегося» кандидата в епископы. Его сочинение входит в, пожалуй, первый (из дошедших до нас) литургический христианский сборник, известный под весьма условным названием «Египетский церковный ордер», хотя к Египту он вряд ли имел отношение. Он состоит из разных сочинений, кое в чем противоречащих друг другу. У его датировке, так же как и о датировке и авторстве входящей в него «Апостольской традиции», идут горячие споры до сих пор". Так вот, концепция церкви у Ипполита вызывает различные точки зрения исследователей. По мнению А. Донини, «Апостольская традиция» выражает «аристократическую концепцию церкви» как «собрания совершенных"". В то же время встречается утверждение, что у Ипполита наряду с тенденцией монархизации роли епископа имеется и обратная". Скорее же всего, «Апостольская традиция» Ипполита отражает столкновение в кругах римских христиан тенденций к возвышению роли епископа в церкви и к сохранению той его роли, которую он играл в христианских общинах ранее.

Противоречивые сведения о церковной организации в Африке содержатся в сочинениях карфагенца Тертуллиана. Сложность вытекает, прежде всего, из того, что он к концу своей жизни стал монтанистом. Тогда он без обиняков заявлял, что различие «между званием и простым народом» (inter ordinem et plebem) установила сама церковь (De exhorl. castit., 7), отказывая таким образом в освящении этого установления авторитетом Иисуса

Христа. Как монтанист Тертуллиан выступал против резкого отличия клира от рядовых верующих (*De exhort. castit.*, 7; *De monogam.*, 7, 12). Но он же в «Апологетике» (не монтанистском его сочинении), например, рьяно доказывал, что экзорцистскими способностями обладают только представители клира.

Из сочинений Климента Александрийского вытекает, что на рубеже II—III вв. культовые действия христиан совершались епископами, пресвитерами, дьяконами (*Strom.*, LVI, 13; LVII, 1).

В первой Апологии, написанной в середине II в. в Риме Юстином (она адресована императору Антонину Пию), говорится, что именно «предстоятель» (очевидно, епископ) распоряжается всеми средствами церкви в благотворительных целях, средства эти образуются за счет добровольных взносов состоятельных христиан (67). Кстати, Юстин говорит об особой должности чтеца, который на еженедельных собраниях христиан читал «воспоминания апостолов или писания пророков».

В литургических документах, входящих в состав Египетского церковного ордера, точнее, в тех, которые считаются наиболее ранними, упоминаются такие должности клира, как епископ, пресвитер, дьякон, чтец, субдьякон, вдовы, девы. Причем отмечается, что существует особый обряд рукоположения (*xeipotovta*) в должности клира, но применяется он лишь к представителям трех первых должностей. Именно епископы, пресвитеры и дьяконы совершают основные культовые действия. Должности чтеца и субдьякона носят вспомогательный характер. Например, в обряде крещения основные ритуальные действия совершает епископ, пресвитеры же произносят формулу отречения от Сатаны как образец для крещаемого, помазывают того маслом, дьякон же сходит с крещаемым в воду. Вдовы и девы вовсе не принимают никакого участия в выполнении литургических действий, их роль пассивна, как и рядовых верующих<sup>1</sup>. Статус вдовы в церкви могла обрести отнюдь не каждая женщина, у которой умер муж. Девы давали обет целомудрия.

Уже в «Апостольской традиции» Ипполита упоминались «исповедники». Это христиане, подвергшиеся репрессиям со стороны властей или «толпы», но проявившие стойкость в вере. Ипполит ставит их весьма высоко — сразу за тремя высшими должностями клира, перед вдо-

вами, чтецами, девами, субдьяконами и аколитами (своего рода церковные служки, выполнявшие самые незначительные вспомогательные действия).

Возможно, уже с конца II в. в христианских церквях появляется должность экзорциста. В III в. эта фигура была весьма популярна в христианстве, о чем свидетельствует и обильный эпиграфический материал, относящийся к тому времени<sup>1</sup>, и сочинения христианских писателей Тертуллиана (*De idol.*, XI; *Apolog.*, 23), Оригена (*Origen.*, *Contra Celsum.*, VII, 67), Минуция Феликса (*Octav.*, XXVII). Специализацией экзорцистов было «изгнание дьявола» из людей. По словам Тертуллиана, власть над «демонами» давало им имя Христа, а угрозы, которые они произносили в адрес дьявола, исходили от Христа и от бога. Как утверждал этот авторитетный христианский лидер, от одного «прикосновения дыхания нашего» (*de contactu deque afflatu nostro*) демоны, объятые ужасом от одной мысли о вечном огне, покидают с бешенством тела пораженных ими людей (*Apolog.*, 23). Появление такой должности в христианстве говорит о том, что и христиане не стояли в стороне от общего фона эпохи с его обостренной чувствительностью к разного рода магии, мистике, «чудесам», предсказаниям и тому подобным вещам. Фигура экзорциста в дальнейшем исчезает, она оказалась боковым побегом в иерархии клира христианской церкви. Такая же судьба была уготована и должности диакониссы, весьма рано появившейся в христианских общинах, но функции которой были весьма незначительными и сводились главным образом к прислуживанию при крещении женщин (свидетельства о существовании этой должности в эпиграфическом материале встречаются все реже и реже, пока совсем не исчезают). Вдовы и девы с течением времени пополнили ряды монахинь. Это произошло, по-видимому, тогда, когда киновитийное монашество прочно утвердилось в христианстве (на начальном этапе монашества — отшельническом это явление было исключительно мужским). «Исповедники» исчезли с прекращением преследований христиан.

Можно заметить, что эволюция нижних степеней клира происходила по пути как появления новых должностей, главным образом чисто вспомогательных (позднее появятся, например, нотариусы, кубикюлярии, фоссоры и т. п.), так и сокращения ряда старых или даже отно-

сительно недавно появившихся. Причем внутри них происходили постоянные передвижки в степени их значимости, на что обратил внимание в результате скрупулезного анализа «Апостольской традиции» и более поздних литургических источников А. Фэвр<sup>11</sup>. Должность чтеца, например, оказалась в самом низу этой иерархической лестницы.

Процесс дальнейшей иерархизации церковного руководства, естественно, включал в себя и три высшие должности клира. Они были строго отделены особым обрядом рукоположения и от низших должностей, и от мирян, что символизировало их особую роль в церкви. Только они отныне считались распределителями благодати для остальных верующих. Эволюционировали эти должности лишь в сторону появления новых, более высоких ступеней — митрополиты, папы, архипресвитеры, архидьяконы. Единственное исключение — должность хорепископа (сельский епископ), появившаяся в III в. Само появление этой должности свидетельствует о распространении христианства в сельской местности. Но эта ступень оказалась боковым побегом. Вскоре у хорепископов стали отнимать одну за другой епископские привилегии, и довольно быстро эта должность навсегда исчезла из иерархии христианского духовенства — деревенские епископы (разжалованные в пресвитеры) были поставлены в полную зависимость от епископа города. Каноны соборов и эпиграфический материал позволяют заключить, что на Западе это произошло уже в середине IV в.

Кстати, титула папы впервые был удостоен именно Киприан, епископ Карфагена. И что любопытно — так величало его римское духовенство (Epist., XXX, XXXI, XXXVI). В одном частном христианском письме, относящемся к 264—268 гг., дважды титулуется «папой» епископ Александрии Максим<sup>12</sup>. В Риме же титул папы стал применяться к римскому епископу не ранее второй половины IV в.<sup>13</sup>

Церковная организация разрушила «равенство избранных» не только резким отделением клира (с ним вскоре и стало ассоциироваться само понятие «церковь») от рядовых верующих, но и введением структурного разделения для мирян. Их «иерархия» была двухступенчатой: «верные» (полноправные миряне) и катехумены, не обладавшие такими правами во внутренней жизни церкви (например, они не могли присутствовать при самом

акте причащения). Первые сведения о катехуменате встречаются в сочинениях Климента Александрийского (Paedag., I, 6; Strom., II, 18) и Тертуллиана (De bapt., 20; De poenit., 6; Praescr. haer., 11). В дальнейшем об институте катехумената говорят многие христианские авторы (вплоть до IX в.), много говорится о нем в литургических текстах, да и в частной переписке христиан III—IV вв.<sup>44</sup> Христианский катехуменат — явление чисто церковное, хотя современные богословы тщетно пытаются обнаружить его на начальном этапе христианства, пытаясь доказать его новозаветное происхождение<sup>44</sup>.

И Климент, и «Египетский церковный ордер» говорят о том, что катехуменат длился не менее трех лет. Формально он выглядел, как подготовка христиан к крещению. На этом основании все миряне и были разделены на «верных» (т. е. принявших крещение) и катехуменов. Христиане поначалу совершали свой вступительный обряд только над взрослыми людьми, и институт христианского катехумената на первых порах был своеобразной религиозной оппозицией официальной римской религии с ее принципом наследственной принадлежности.

Источники свидетельствуют, что катехуменат был не просто подготовительным этапом к обряду крещения, и он не сводился целиком к надзору за нравственностью христиан, как это пытаются представить теологи. Руководящую роль в катехуменате играл клир. И катехуменат был мощным средством влияния духовенства на массы рядовых членов христианской церкви. Верующие подвергались обработке в нужном клиру духе еще на предварительной стадии христианского посвящения. Им уже тогда внушалась необходимость беспрекословного подчинения духовенству в вопросах догматики, культа, церковной и общественной жизни, социальной доктрины христианства, непоколебимость авторитета клира. Катехуменат необходим был христианской церкви как для борьбы с религиозными соперниками христианства, так и для борьбы внутри его с многочисленными ересями. Прошедшие через катехуменат «верные» получали необходимую подготовку для того, чтобы быть активными пропагандистами христианской религии, через катехуменат по решениям церковных соборов обязательно должны были проходить христианские еретики. Он сыграл

важную роль и в распространении христианства, и в укреплении христианской церкви.

Расцвет катехумената приходится на IV—V вв., когда происходила усиленная христианизация населения, в ходе которой христианская церковь действовала при опоре на императорскую власть. Эта же быстрая христианизация стала и могильщиком катехумената, потребность в котором отпала в новых условиях существования христианской церкви".

Процесс становления епископальной церковной организации в христианстве происходил отнюдь не гладко и не одновременно в разных местах. Источники, во всяком случае, не позволяют утверждать, что к началу III в. в христианстве повсеместно утвердилась церковная организация, основанная на монархической власти епископа. Именно III в. был здесь решающим, именно в это время в христианстве происходит тот процесс, который, на мой взгляд, можно охарактеризовать как католизацию церкви. И огромный вклад в это внес главный герой нашей книги.

Католизация церкви означала уже не просто осознание вселенского единства христиан, церкви (это существовало и до III в. — еще Игнатий Антиохийский говорил о «католическом», т. е. всеобщем, характере церкви), а и практическую выработку соответствующих структур, как внутриорганизационных, так и территориальных. Католизация церкви выражалась и в унификации догматики, культа, социальной доктрины. Конечно, были серьезные региональные особенности (основы будущего раскола западных и восточных церквей вызревали уже тогда), но главным было в III в. все же то, что церковь именно тогда выработала свои основные общие характерные черты в общеимперском масштабе. В организационном плане это означало утверждение в различных частях империи епископальной церкви, базировавшейся на резком отделении клира от рядовых верующих, и иерархизацию клира, а также складывание нового территориального устройства церкви. Прежнее устройство с автономией отдельных общин и спорадическими контактами между ними в III в. уступало место новой структуре, которая отличалась прежде всего централизацией.

Сейчас все чаще высказывается мнение, что диоцезальная (епархиальная) организация христианской церкви складывается уже в III в., причем иногда говорят и о складывании митрополичьей системы в это время".

Очевидно, в этом церковь копировала полисное и государственное устройство". В общих чертах схему территориальной организации христианской церкви можно представить следующим образом. Город, в котором был епископ, с прилегающей сельской округой составлял единицу, которая именовалась *Пар01%1a*(отсюда — парafia). По-видимому, территорию отдельных провинций составляла *'enajiu.ia* (Евсевий применяет этот термин ко временам императора Аврелиана и даже к середине III в.)

О приходской системе в III в. нам известно мало. Это не случайно, причина — в слабом еще распространении христианства в деревне. Но уже появление хорепископата, по замечанию М. Я. Сюзюмова, фактически было началом складывания приходской системы".

Хотя в III в. мы не встретим титула «митрополит», тем не менее данные источников позволяют говорить о начале складывания митропольной системы. Так, Киприан в одном из своих посланий (XLVIII, 3) говорит о том, что «наша провинция» (*nostra provincia*) простирается широко и включает в себя Нумидию и Мавританию. То есть церковная юрисдикция карфагенского епископа распространялась помимо Проконсульской Африки еще на две североафриканские провинции. Он — церковный глава в этой митрополии, об этом свидетельствуют и его действия, в чем мы скоро сможем убедиться.

Таким образом, в III в. складывались межпровинциальные территориальные церковные единицы, во главе которых стояли епископы наиболее значительных городов.

Процесс централизации церковной организации выразился и в таком явлении, как соборы духовенства. Эти соборы начали созываться после середины II в. Иногда митрополизация церкви и соборы противопоставляются". Но тогда это были две стороны одного и того же процесса, ситуация была отнюдь не та, которая возникла в средние века в католической церкви с ее единой папской властью и противостоявшим ей соборным движением.

На соборы съезжались представители духовенства, как правило, из нескольких соседних провинций. Местом заседаний собора не всегда был центр митрополии, например в III в., кроме соборов в Карфагене, Риме, известны соборы в Ламбезисе (Нумидия) и в малоазийском Иконии. На соборах обсуждались важнейшие во-

просы церковной жизни (главное место здесь занимала борьба с ересями), догматики, обрядности, позиции христиан в обществе.

В начале IV в. на «вселенском» Никейском (6-й канон) и поместном Анкирском (18-й канон) соборах о епархиально-митрополичьей системе говорится, как о чем-то давно существующем, появляются нормы, регулирующие отношения между главами епархий и митрополий. Детальная разработка этих норм содержится в канонах посленикейского Антиохийского собора.

Новая территориальная структура церкви необходимой предпосылкой имела дальнейшее распространение христианства, важные изменения социального и этнического состава его приверженцев.

Христианство окончательно размежевалось с иудаизмом. Уже Юстин говорил о преобладании среди христиан неевреев (I Apol., 53).

Увеличился приток в христианство людей из средних и высших слоев общества, хотя, конечно, основную массу приверженцев христианства составляли социальные низы. Например, в диалоге «Октавий» (конец II в.) христианский апологет Минуций Феликс отнюдь не отрицает, а подтверждает тезис, что христиане вербуют себе сторонников из самых низов общества (VII, XVI). Об этом же свидетельствовал и один из античных критиков христианства Цельс, по словам которого христиане зовут к себе людей необразованных, низкородных, рабов, ремесленников (Origen., Contra Celsum, III, 44, 50, 55). Но христианское утешение, этические идеалы и нормы, отрицавшие ценности общества, которое сотрясилось под ударами изнутри и извне, христианская проповедь сверхъестественного спасения привлекали все большее число людей из имущих слоев, положение которых в условиях кризиса было нестабильным (мог ли, например, даже приближенный императора быть уверенным в стабильности своего положения), и они не находили утешения и жизненных ориентиров ни в языческих культах, ни в античной философии. Особенно это было присуще эпохе кризиса III в.

Тертуллиан дает нам сведения о христианах из высших слоев общества, занимавших и важные административные посты. В «Апологетике» (39) он утверждает, что христиане есть среди декурионов и сенаторов, при дворе императора, а также в армии. Возможно, среди при-



ближенных Септимия Севера был и христианин-прокуратор". По заверению Тертуллиана, христиан не было только в языческих храмах. Впрочем, как свидетельствуют каноны Эльвирского собора (Испания), состоявшегося в начале IV в., они появились вскоре и там, при этом в качестве фламинов". В своем сочинении монтанистского периода жизни Тертуллиан повторяет тезис о христианах из сенаторского сословия (*clarissimas foeminas et clarissimos viros*) и близких к императорскому двору. Но в своей яркой апологетической полемике он явно преувеличивает число таких христиан, и совершенно права И. Ю. Долгова, заметившая, что в других сочинениях Тертуллиан говорит о немногочисленности богатых христиан"

Показательно, что в христианстве того времени возникает вопрос, может ли христианин занимать общественные должности и как его вера согласуется с участием в соответствующих языческих церемониях. Тертуллиан, объяснив, что можно как-то избежать и жертвоприношений, и устройства игр, и пожертвований языческим храмам, все же отвечает уклончиво — пусть каждый решает эту проблему сам, взвесив все обстоятельства (*De idol.*, 17).

Из антихристианского эдикта Валериана (258 г.) можно получить «официальные» сведения о христианах из сенаторского и всаднического сословий, христианах-прокураторах и христианах-цезарианах. Да и предшествовавший ему эдикт Деция о жертвоприношениях, по свидетельству христиан-современников, поспешили исполнить, в первую очередь, богатые христиане и христиане, занимавшие общественные должности.

По мнению И. С. Свенцицкой, судить о том, что христианство все более привлекало состоятельных людей, можно и по тому, какое место в христианской литературе стал занимать вопрос о поведении христиан из богатых, о возможности сохранения ими своего имущества. Проследив отношение христиан к богатству от времени ранних апокрифов до конца II в., И. С. Свенцицкая замечает, что отрицательное отношение к богатству постепенно сменяется требованием благотворительности, учением о взаимной необходимости богатых и бедных («Пастырь» Гермы) и доходит до прямого оправдания существования богатства у Ириней. Нет осуждения богатства и в сочинении Климента Александрийского «Какой

богатый спасется?», написанном в III в./... Много внимания проблеме богатства у христиан уделяют в своих трактатах Тертуллиан и Киприан.

Среди христианских лидеров II—III вв. обычно встречаются люди из состоятельных кругов: известный адвокат Минуций Феликс, выходец из аристократической семьи Климент Александрийский, философ Афинагор и многие другие. Еще П. Ф. Преображенский заметил, что вряд ли христианский клир рекрутировался из малообеспеченных слоев, в его ряды гораздо легче мог войти человек обеспеченный".

Показательно, что уже Тертуллиан упрекал христианских клириков в корыстолюбии по той причине, что некоторые из них занимались торговлей (*De idol.*, 17).

В III в. христианство довольно широко (хотя и неравномерно) распространилось по различным провинциям империи, да и за ее пределами — в Армении (*Euseb., Hist. eccl.*, VI, 46), у готов, в Месопотамии, где уже в начале этого века христианство впервые в своей истории получило статус государственной религии в Осроэне", правда, о самостоятельности этого государства можно говорить весьма условно.

В одном из своих сочинений Тертуллиан приводит список народов, среди которых распространилось христианство. Он называет парфян, месопотамцев, армян, фригийцев, ливийцев, иудеев в Иерусалиме, жителей Мавретании, Испании, Галлии, Британии, добавляя сюда и сарматов, и скифов, и даков, и германцев. Причем утверждает, что список этот еще не полный (*Adv. iud.*, 7). Это так, но у учителя Киприана есть и преувеличения (сарматы, скифы). П. Ф. Преображенский, правда, считал, что Тертуллиан вообще перечислил все известные ему народы, чтобы придать вес той религии, к которой он пришел". Но трудно поверить, чтобы познания блестящего адвоката, имевшего практику в Риме, ограничились лишь таким небольшим набором.

Из сочинений Оригена, Киприана, Дионисия Александрийского, Евсевия можно заключить, что основными зонами распространения христианства в III в. были Малая Азия, Сирия, Месопотамия, Египет, римские североафриканские провинции, Рим. Были христианские общины и в Италии, и в Испании, и в Галлии, в Палестине, в Греции. Менее христианизованными, по-видимому," оста-

вались кельтский северо-запад (в том числе и Британия) и пограничные дунайские провинции.

Конечно, очень интересно и важно определить количество христиан в Римской империи в то время. Однако серьезных методик для определения этого пока нет, оценки исследователей чаще всего носят умозрительный характер. Для определения числа христиан в Риме в середине III в. обычно используют сведения Евсевия о количестве там клириков. По таким оценкам количество римских христиан определяется примерно в 50 тыс. человек при всем населении в 1 млн чел." Точнее можно определить количество христианских общин в том или ином регионе, базируясь на сведениях о соборах духовенства. Так, И. С. Свенцицкая полагает, что в 220 г. в Северной Африке было 70 епископий". Это немалое число. А. А. Гарнак, проанализировав списки участников карфагенских соборов середины III в., насчитывал 120 христианских общин". Сложнее обстоит дело с выяснением общего количества христиан в Римской империи. В зарубежной историографии преобладает точка зрения, что до времени Константина христиане составляли не более 10 % населения империи. Советский исследователь В. С. Рожицын говорил о 3—5 %, примерно то же утверждает и С. А. Токарев".

Относительно распространения христианства в сельской местности можно сказать, что там оно распространялось медленнее, чем в городах, и неравномерно. Для III в. больше сведений о христианах на селе мы имеем из восточной части империи, но и там, как показало исследование Е. С. Голубцовой эпиграфического материала из Малой Азии, христианство распространялось в сельских общинах неравномерно".

Итак, к середине III в. христианство предстает перед нами находящимся уже на качественно иной стадии. Прежде всего, это движение приобрело более массовый характер, привлекая к себе людей из различных слоев общества, и оно выработало свою организационную форму в виде церкви. В церкви утверждалась власть клира. Именно клир взял в свои руки бразды правления церковью. Его монопольная роль выражалась и в разработке догматики, и в обрядности, и в определении социальной доктрины.

Наиболее зримо монополизация клиром во главе с епископатом управления церковью выразилась в куль-

товой практике. Именно обрядность наглядно демонстрировала верующим роль клира и их место в церкви. И дело здесь отнюдь не только в особом обряде рукоположения в клир (ведь еще и миряне принимали участие в выборах епископов), а в том, что рядовые верующие были отстранены от активного участия в обрядовых действиях и участие их стало пассивным. «Пастырь» и «стадо» — это реально воспринималось христианами именно в повседневной богослужебной практике. Уже в конце II в. духовенство выработало учение о таинствах — особых обрядах, при совершении которых верующие через посредство клирика могли обрести спасительную сверхъестественную благодать. Первыми таинствами были объявлены важнейшие обряды христиан — крещение (символизировавшее вступление в члены церкви) и причащение, выделившееся к тому времени из агап (совместных ритуальных трапез). Агапы еще сохранялись некоторое время, но они превратились в одну из форм благотворительности неимущим единоверцам, к тому же были максимально сакрализированы и, естественно, проводились под контролем того же клира. Возведение же главных обрядов в ранг таинств неизмеримо возвысило роль духовенства в церкви, монополия клира была не просто закреплена организационно, она была ритуализована.

Христианский культ приобретал все более эмоциональную окраску, насыщался ритуальными действиями, во многом заимствованными из мистерий. В символическом содержании обрядовых действий глохли эсхатологические, хилиастические мотивы, зато все больший вес приобретали сотериологические идеи, ориентировавшие человека в его надеждах и чаяниях на христианского Сотера — Иисуса Христа. Отныне акцент, например, в символике причащения ставился не на скорый приход мессии, а на искупительную жертвенную смерть главного героя Нового завета, которая была объявлена залогом спасения для человечества.

Возможно, уже в III в. вокруг таинства причащения сложилось главное христианское богослужение — литургия, сложное драматическое ритуальное представление с весьма насыщенным символическим содержанием откровенно сотериологического смысла.

В середине III в. появляются первые известные нам церковные здания. Самое старое из них обнаружено ар-

хеологами при раскопках в Дура-Европос в Месопотамии". Оно напоминает скорее часовню, чем излюбленную в последующие века базилику. На фресках были изображены «чудеса», сотворенные Иисусом: излечение им паралитика, ходьба Христа в бурю по воде, а также ряд ветхозаветных сюжетов. Другая церковь, приблизительно того же времени, что и в Дуре, была обнаружена в Риме. Строго говоря, это не отдельное здание, а большой зал на 400 человек в частном доме". В появлении таких «господних домов», как отмечает И. С. Свенцицкая, сказалось стремление того же епископата к торжественности богослужений, которая «заменила бы пыльное слово странствующего пророка".

Однако если господство клира в церкви наиболее зримо выражалось в культовой сфере, то гораздо важнее была его монополия в разработке христианской догматики и социальной доктрины.

Конец II—III в. — важный период в разработке христианского вероучения. Это было время отхода от примитивной религии «откровения» и поиска новых средств разработки христианской догматики. В христианство приходило все больше образованных людей, искушенных и в философии, а их далеко не всегда могла удовлетворить слепая вера первых христиан в быструю гибель мира и утверждение «царства божьего» в результате нового прихода мессии. Не всех увлекало трогательное, но примитивно-бытовое описание «царства божьего», оставленное Папием Гиерапольским, в котором виноградники с тысячами лоз, и на каждой лозе по десять тысяч побегов, а на каждом побеге еще столько же отростков, а на них по десять тысяч гроздей, дающих огромное количество вина. И когда праведник сорвет гроздь, то другая будет требовать сорвать ее, ибо она лучше. Таким же необыкновенным изображался урожай зерна, фруктов, трав. Животные — исключительно травоядные и покорные человеку (Iren., Adv. haer., V, 33). Конечно, «то могло быть пределом желания для того, кто всю жизнь тяжело трудился, но не имел ни достатка, ни свободы. Но могли ли только к этому сводиться все помыслы человека, искущенного в философии, этических проблемах, размышлявшего о проблемах космоса, о месте человека в мироздании и его предназначении?

Уже среди христианских апологетов конца II — начала III в. определились две линии в отношении к античной

культуре. Одни из апологетов (Юстин, Афинагор, Минуций Феликс), используя «языческую» логику и риторiku, доказывали преемственность христианской веры от античной философии, но превосходство при этом их веры над построениями философов, другие же (Татиан Тертуллиан) непримиримо отрицали «языческие мудрствования».

Наиболее ярко эти линии проявились в противостоянии идей жителей юга империи — карфагенца Септимия Флоренса Тертуллиана и представителей александрийской школы раннехристианской теологии Климента и Оригена.

Тертуллиан (ок. 160 — ок. 220 г.) родился в Карфагене в семье римского центуриона. Он получил юридическое и риторское образование, подвизался на адвокатском поприще в Риме, затем стал христианином. Вернувшись в Карфаген, он активно занялся разработкой христианского вероучения. Это был первый из известных нам христианских авторов, писавший на латыни. Язык его своеобразен, и не случайно среди переводов его трудов невозможно найти одинаковых. Тертуллиан резко осуждал «языческую» философию. Он заявлял, что философы вслед за богами помещают демонов. По его словам, нельзя даже сравнивать философа и христианина, ибо философ — проповедник заблуждения. Между ними не может быть ничего общего. Резко отрицательную оценку Тертуллиан дает Сократу, Фалесу, Платону, Пифагору, Зенону, Аристотелю и другим выдающимся философам. В духе времени он использует и приемы вульгарной дискредитации, обвиняя философов в безнравственности, для чего, например, заявляет, что Диоген удовлетворял свое распутство с проституткой Фрикеей, а Демокрит лишил себя глаза, так как не мог совладать с собой, глядя на женщину (а христианин даже не смотрит, — язвит Тертуллиан) (Apologet., 46). «Верю, потому что абсурдно», — это девиз Тертуллиана. Вера, по его убеждению, не нуждается в философской опоре, она более открыта простой душе". Он утверждал, что мудрость философов уничтожится вместе со вселенною (De patient., 1).

Эта непримиримость Тертуллиана к абстрактному теоретизированию и тяга к «естественному» практическому рассудку, по замечанию С. С. Аверинцева, сближает его с киниками и особенно с римскими стоиками".

В принципе, такая линия в христианском богословии

была бесперспективной: для того, чтобы стать религией мировой, христианство должно было создать свою догматическую систему, использовавшую и ряд достижений античной философии, особенно ряд положений популярных тогда философских систем. Кстати, слабость позиции Тертуллиана видна и в том, что, несмотря на негативное отношение к «языческой» философии, он все же использует ряд ее положений.

" Другая линия в отношении к античной философии представлена, прежде всего, александрийской школой. Это была действительно школа, как в прямом смысле, так и философском. С середины II в. в Александрии действовал христианский дидакалейон, где обучали христианских катехуменов. Руководителями этого училища (они назначались епископами) были Пантен (в прошлом философ-стоик), Климент, Ориген, Иракл, Дионисий (современник Киприана). Слушатели получали элементарные знания и изучали (особенно при Оригене) богословские проблемы. Наиболее заметный след из этой плеяды христианских идеологов оставили Климент (ок. 150 — ок. 215 г.) и Ориген (ок. 185 — ок. 254 г.).

Оба они пошли по пути широкого обращения к философским учениям античности, особенно к неоплатонизму и стоицизму, для обоснования и развития догматических положений христианства. Уже Климент утверждал, что языческая философия подготовила христианство, она — один из путей к нему. Хотя веру он ставил выше знания, но полагал, что у философии и теологии есть общие интересы, состоящие в возможности рационально рассматривать предмет веры".

Еще дальше пошел Ориген, попытавшийся впервые привести христианское мировоззрение в догматическую систему. Он много заимствовал у неоплатоников и стоиков. Его попытка совместить «христианское учение о надмирном божестве как абсолютном и личном духе с учением стоического платонизма о мировом огненном разуме со всеми его внутримировыми истечениями и даже с вечным круговоротом душ и тел»", в конце концов, привела к обвинению его в ереси.

В III в. христианских идеологов все более начинают занимать проблемы сущности Иисуса Христа, христианской троицы. Это не было плодом только интеллектуальных интересов идеологов христианства, а вытекало из той эволюции, которую претерпело христианское движе-

ние к тому времени. Если в первоначальном христианстве можно наблюдать чуть ли не безраздельное господство эсхатологических идей, где мессия рассматривался, главным образом, как исполнитель этих чаяний, то перенос их осуществления в далекое будущее вызывал все больший интерес к вопросам сотериологии, и в более широком плане к христологии, а отсюда и к тринитарной проблеме. Причем, по-видимому, рассмотрение этих проблем в космологическом плане вытекало из этических потребностей (проблемы греха, зла вообще, степени свободы воли человека, спасения). Отношением к античной философии во многом определялись трактовки догматических положений.

Ориген был современником Плотина, и, по словам А. Ф. Лосева, именно они выработали «неоплатоническое учение об абсолютном единстве бога, превышающем всякое расчленение и, следовательно, всякое познание, а также о необходимости раскрытия этой непознаваемой монады в ее непознаваемых проявлениях»<sup>1</sup>.

Бог у Оригена, действительно, монада (*Contra Celsum*, VII, 38; *De princ.*, I, 1), он — абсолютное единство, совершенная добродетель и сила, абсолютная причина всего. Он не материален, но творение его вечно, и, по заключению А. Ф. Лосева, Ориген учил и о вечности материи, что уже тогда считалось ересью<sup>2</sup>.

По Оригену, богом сотворен не один, а множество миров, он создает их постоянно. Посредником между абсолютным единством и миром духовных существ выступает логос, его сын и бог, но бог вторичный (бейтеропеа) (*Contra Celsum*, V, 39). Одно из духовных существ, сотворенных богом, было предназначено для того, чтобы стать душой человека Иисуса, все остальные души отпали от логоса, а эта, сжигаемая любовью и страстью к истине, осталась с ним. Она слилась с логосом при рождении Иисуса Христа Марией. В логосе воплощено единство человеческой и божественной сущности, хотя Ориген иногда говорит о человечности и божественности Иисуса Христа как о его «ипостасях» (он уже употребляет этот термин). По крайней мере, его воскресение, по словам Оригена, обеспечило полную идентичность человеческой природы Иисуса Христа с его природой как логоса. Представление о логосе у Оригена весьма схоже с учением Плотина о нусе — и у того, и у другого это олицетворение бытия и разума, вечно порождаемое абсолютном.



Причем у Плотина нус — эманация, из бога, и у Оригена есть намеки на это, хотя его представления весьма противоречивы”.

Относительно третьей фигуры христианской троицы Ориген приходит к выводу, что святой дух сотворен логосом, и это высшее из всех существ, созданных богом-отцом через Христа (In Ion. horn., II, 10). Все фигуры троицы Ориген определяет как «ипостаси». Таким образом, в трактовке троицы Ориген пришел к субординационизму, провозгласив три ступени в этом триединстве: высшую (бог-отец), вторую (логос — Иисус Христос), третью (святой дух).

Миссия логоса, по Оригену, имеет сотериологический смысл — он ослабляет зло в мире и восстанавливает первоначальную чистоту сотворенных существ, которые будут спасены в конце настоящего мира (Ориген признавал кончину только настоящего мира, но не всей множественности миров). Однако в спасении должен активно участвовать и сам человек, от этого зависит его место в будущем мире”.

Наиболее известным (хотя и более осторожным) продолжателем Оригеновой доктрины субординационизма был руководитель того же александрийского дидакалея пресвитер Дионисий, ставший затем епископом.

Субординационизм отнюдь не был единственной тринитарной доктриной. Еще во II в. в христианстве появились идеи, которые обычно квалифицируют как монархианизм. В христианском монархианизме различаются два крыла: динамистическое (адопцианистское) и модалистическое. Общим в них было доказательство строгого христианского единобожия, отличным — методы этого доказательства (хотя они были разными и в самих этих течениях).

Первые сведения об адопцианизме относятся к концу II в. (Hippolyt., Refut., VII, 35, Euseb., Hist. eccl., V, 28). Во времена епископа Виктора в Риме некий Артемон стал утверждать, что Иисус Христос был простым человеком. Но «вождем ереси», по словам Евсевия, стал прибывший в Рим с Востока торговец кожей Феодот, его последователями стали Асклепиодот и еще один Феодот. Им даже удалось уговорить исповедника Наталия стать их епископом (они были отлучены Виктором от церкви), по вскоре он отошел от них. Евсевий упрекал этих «еретиков» в том, что они безмерно увлекались Аристотелем,

Эвклидом, Феофрастом, Галленом. Их «мудрствования» привели к заявлению, что Иисус до своего крещения был обычным человеком, правда весьма добродетельным, затем на него снизошел дух (или Христос), и он стал творить чудеса, но богом он не был.

Но окончательное оформление адопцианизм получил у Павла Самосатского в середине III в. Он тоже, по словам Евсевия, утверждал, что Иисус был простым человеком (Euseb., Hist. eccl., VII, 30). Он резко противопоставлял Иисуса и логоса: Иисус — «одно», логос — «другое». Логос «жил» или «участвовал» в Иисусе. Павел признавал только одного бога (отца), «сын» же у него был человеком, получившим особую силу свыше, «святой дух» — благодатью.

Модализм зиждился на убеждении, что бог — единичен и Иисус Христос также божество, но он — то же божество (бог-отец).

Первым с такими идеями выступил Ноэт из Смирны в конце II в. (Hippolyt., Refut., IX; Eriphan., Haer., 57). Ноэт считал Христа очеловечившимся богом, который, следовательно, сам испытал земные страдания Иисуса (это характеризуется как патрипассионизм). Для Ноэта Иисус Христос и есть бог-отец, логоса же он отрицал, особенно яростно атакуя Евангелие от Иоанна. Он был осужден, но у него нашлись последователи в Риме (Эпигон и Клеомен), а в начале III в. в Риме идеи модализма развивал и Савеллий из Птолемаиды. Он проповедовал так называемый «софистический модализм», утверждая, что бог — един, но выражает себя в трех действиях. Как солнце излучает свет и тепло, так и сын и святой дух, по его учению, являются самовыражениями бога. Он явно пытался избавиться от обвинений в патрипассионизме, однако был осужден за ересь, как и его предшественники.

Все названные доктрины имели восточное происхождение. А что же идеологи христианства западной части империи? Здесь было несколько больше консерватизма. Остановимся на одной из фигур этого региона — на Тертуллиане, духовном учителе Киприана, хотя, как уже неоднократно отмечали исследователи, этот ученик ни разу нигде не называет даже имени своего наставника. Возможно, это связано с осуждением монтанизма, к которому примкнул Тертуллиан, и с нежеланием Киприана бросить тень на себя в своей епископской карьере. Но

несмотря на отсутствие всяких слов о Тертуллиане, в сто трудах можно заметить огромное влияние на карфагенского папу его предшественника, а некоторые трактаты Киприана — прямой плагиат с таковых Тертуллиана.

Тертуллиан впервые применяет латинский термин *trinitas* («троица»), В трактате «Против Праксея» (возможно, это вымышленная фигура, под которой подразумевался Ноэт или его сторонники) он яростно полемизирует с модалистами, особенно с их тезисом о патриархизме. Для Тертуллиана троица — единство, состоящее из трех «персон»: отца, сына (логоса) и духа, исходящего от отца через сына (*Adv. Prax.*, 2, 4, 5), Сын — одной субстанции (*unius substantiae*) с отцом. Но этот же термин «субстанция» Тертуллиан использует и для обозначения двух природ Иисуса Христа. Как сын бога он был «божественным духом» и, вступив в деву Марию, от нее получил свою плоть (*De carn. Christ.*, 20). Утверждая такое, Тертуллиан балансирует на грани адопцианизма и христианского гностицизма.

По мнению Тертуллиана, человеческая природа Иисуса Христа была полной — и тело, и душа, и он перенес человеческие страдания. Правда, при этом описывая необыкновенное терпение Иисуса, особенно при его казни, неистовый карфагенянин не удерживается от негодующего восклицания в адрес фарисеев: как те, видя такое нечеловеческое терпение, не могли узнать в нем своего бога? (*De patient.*, 3).

Но это полемический перехлест. Тертуллиан утверждает о двух субстанциях в Иисусе Христе, причем не смешанных, хотя в одной персоне это и бог, и человек (*De carn. Christ.*, 5). Но бог не страдал, страдала человеческая плоть, которая и подверглась смерти (*Adv. Prax.*, 29). Тертуллиан, однако, как и во многом другом, и здесь впадает в парадоксы, заявляя, что бог был истинно распят и истинно умер. Последнее и было затем использовано церковной ортодоксией.

Продолжателем тринитарной концепции Тертуллиана в Риме выступил Новатиан, ставший одним из заклятых противников Киприана. Новатиан также настаивал на двух субстанциях в Иисусе Христе, и трех «персонах» троицы, допуская при этом определенный субординационизм. Среди римских христиан зародилось подозрение относительно дитеизма Тертуллиана и Новатиана.

Крестную жертву Христа Тертуллиан изображает как «сатисфакцию» богу, как своеобразную компенсацию ему за греховность человечества. Существует мнение, что такое представление (популярное затем в средневековье) у Тертуллиана возникло под влиянием римского права.

Существовали и другого рода взгляды на проблемы, популярные в христианстве III в. Например, докетизм считал человеческую природу Христа лишь видимой, нереальной. Докетические представления вошли составной частью в ряд ересей (особенно гностического толка).

В процессе выработки догматики и культовой символики церкви пришлось столкнуться со многими ересями. Главным соперником формировавшейся церковной ортодоксии был тогда гностицизм.

Следует заметить, что проблемы сущности, происхождения гностицизма, его взаимоотношений с христианством очень спорные. Гностицизм часто трактуется как феномен гораздо более широкий, чем христианская ересь, иногда и более старший, чем само христианство<sup>1</sup>. Корни гностических воззрений, на мой взгляд, весьма древние, восходящие хронологически не только к зороастрийскому дуализму, но и к более древним религиозно-философским представлениям. По мнению М. К. Трофимовой, гностицизм и христианство противостоят друг другу, что, впрочем, не мешало части гностиков называть себя христианами<sup>2</sup>.

Определить сущность гностицизма сложно, настолько различны гностические системы. Можно найти в них общие черты, например понятие «гносиса» как иррационального, мистического познания божества, ярко выраженные индивидуализм и мистицизм, резкое противопоставление материального, греховного мира с его особым творцом — демиургом (библейский 'бог) высшему совершенному абсолюту, представления о промежуточных ступенях между ними, дуализм души и тела, правого и левого и т. д.

Но наиболее важную черту гностицизма подчеркивает М. К. Трофимова, указавшая, что «в гностицизме проявляется умонастроение, окрашенное переживаниями человека своей тождественности абсолютному... Специфику же составляет то, что при этом умонастроении определяющей стала тема знания — самопознания. Убежденность в своей тождественности абсолютному отвращала гностика от социальности, ориентированной на признание других, влекла его к самоуглубленности, к медитативной дея-

тельности. Это умонастроение искало средств не только понять и обосновать, но и пережить в личном опыте свою продолженность в мироздании, неотграниченность от его основ»<sup>11</sup>.

Популярность гностицизма в эпоху поздней античности, как отмечает М. К. Трофимова, была исторически обусловлена. Он давал человеку возможность «иным взглядом на вещи снять тяжесть одиночества, подавленности условиями внешнего мира, утраты социальных ориентиров»<sup>12</sup>.

«Иной взгляд» гностиков делал не нужным «царство божие», ведь спасение выступало как результат самопознания гностика. Это проявилось уже в учении Маркиона, вступившего в христианскую общину Рима в конце 30 — начале 40-х годов II в. Маркион утверждал, что земной мир сотворен порочным богом, есть же высший бог, посланником которого в мир отправлен Иисус Христос (не имеющий человеческой природы) с миссией спасти людей. Очевидно, Маркион имел не так уж мало последователей, если и в начале III в. Тертуллиан счел необходимым написать трактат «Против Маркиона» в пяти книгах.

Более сложным было учение другого лидера гностиков Василида. О нем имеются разные версии. По Иринею (*Adv. haer.*, I, 14, 4), Василид учил, что от «нерожденного отца» родился разум, от разума — логос, от него мысль, которая родила силу и мудрость, от последних произошли доблести, начала, ангелы, которыми было создано высшее «первое небо». Происшедшие путем эманации от первых начал и ангелов другие создали «второе небо». Подобным образом было создано 365 «небес», и во главе низшего из них (земного) стоит иудейский бог.

По Ипполиту же, как установил А. И. Сидоров, Василид утверждал, что некий первопринцип («не-сущее») создал «семя мира» (логос). Нерасчлененное «семя мира», развиваясь, стало дифференцироваться, из него выделялись отдельные элементы бытия, составившие своеобразную иерархию, внизу которой оказалось «наше измерение». Василид различал Иисуса и Христа. Иисус у него — «сын Марии», первый озаренный светом гносиса, т. е. первый среди гностиков, Христос же стоит значительно выше — он сын «великого архонта»<sup>13</sup>.

У гностиков существовало отрицательное отношение

к общественной активности людей. Они не принимали протест, как отмечает И. С. Свенцицкая, не только в социальной, но и в религиозной сфере, и, например, тот же Василид безразлично относился к участию христиан в императорском культе. Если церковное руководство расценивало это как отступничество от христианства, то, по Василиду, от этого акта или же от мученичества за веру ничего не изменится, так как главное для человека его внутреннее познание божества".

Подобное проповедовала и секта элkesаитов, осуждавшаяся, в частности, Оригеном. Элkesаиты, по свидетельству Евсевия, отрицали Ветхий завет и Евангелие, допускали отречение от христианства внешне, при условии сохранения внутренней верности (Euseb., Hist. eccl., VI 38). Учение элkesаитов ряд исследователей классифицируют как гностическое, другие — как иудеохристианское". О. Джордано считает одной из главных причин массового участия христиан в исполнении всеобщих жертвоприношений римским богам, предписанных рядом императорских эдиктов середины III в., влияние учения элkesаитов", но все же он явно преувеличивает распространение элkesаизма и его влияние в христианстве.

Значительный интерес представляют относительно недавние находки гностических сочинений в Наг-Хаммади (Египет). Остановимся лишь на одном из них — Евангелии от Филиппа, автор которого прямо называет себя христианином (6). Здесь фигурируют традиционные гностические категории: плерома, зоны, архонты. Земной «мир произошел из-за ошибки» (99). Иисус как логос «пришел выкупить некоторых» (9). «Иисус — имя скрытое. Христос — имя открытое», — утверждает автор Евангелия от Филиппа (19). Иисус «явил на берегу Иордана Плерому царствия небесного, которая была до начала всего» (81).

Для автора Евангелия от Филиппа важен лишь духовный аспект разделения людей (избранные — «некоторые» и остальные), социальный, этнический аспекты его не волнуют, также как и этические проблемы". «Тот, кто обладает знанием истины, — свободен», — заявляется в этом гностическом сочинении (110). Ну, а заключительное изречение Евангелия (127) говорит само за себя: «Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из

мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него — плерома».

Если в гностицизме наблюдался уход от социальных проблем и конфликтов, то, напротив, яркое свое выражение социальный протест в религиозной оболочке приобрел в учении секты монтанистов, возникшей во второй половине II в.

О монтанизме повествуют многие христианские авторы: Тертуллиан, Евсевий, Епифаний, Филастрий, Предестинат, Василий Кесарийский и многие другие. Такой их интерес к этому движению, очевидно, не случаен.

Зародился монтанизм в Малой Азии, но затем распространился и в других регионах империи, например в Африке, Галлии (Euseb., Hist. eccl., V, 4). Основателем его называли Монтана, в прошлом жреца экстатического культа богини Кибелы. Монтана его приверженцы считали пророком, а двух его ближайших сподвижниц — Прискиллу и Максимиллу — пророчицами (Philastr., Haeg., 49). В догматике и обрядности, как отмечает ряд исследователей, у монтанистов не было существенных расхождений с официальной доктриной церкви, за исключением того, что у монтанистов существовали общие трапезы, от которых церковь отказалась<sup>1</sup>. Действительно существенных расхождений не было, кроме ряда обрядовых. От общих трапез церковь тогда не отказалась — следы их мы найдем еще в 74-м каноне Трулльского собора (692 г.), но после выделения из них таинства причащения общие трапезы приобрели характер милостыни от богатых христиан бедным единоверцам, и проводились они под контролем клира, причем были максимально сакрализованы (об этом свидетельствует Тертуллиан и версии «Египетского церковного ордера»). А монтанистские пророки, как сообщает Евсевий, «просили милостыни не только у богатых, но и у бедных, сирот и вдов». Очевидно, коллективные трапезы монтанистов сохраняли коллективистский и демократический характер первохристианских агап.

Второе отличие состояло, по сообщению Василия Кесарийского в его письме к Амфилохию, в крещальной формуле. Монтанисты, по Василию, при крещении произносили формулу троицы иначе, т. е. заменив последнюю фигуру Монтаном или Прискиллой. Очевидно, они хотели подчеркнуть особое значение этого обряда как вступления именно в их движение. Может быть, после-

довавший в середине III в. спор среди церковных иерархов о том, перекрещивать ли еретиков, в некоторой степени был вызван и этим расхождением.

Самым же главным в движении монтанистов было возвращение к идеалам первоначального христианства. Они возродили эсхатологические и хилиастические чаяния — верили в скорое пришествие Иисуса Христа, объявили Иерусалимом город Пепузу во Фригии, и туда, бросив все, стали стекаться толпы монтанистов, страстно жаждавших конца света и страшного суда. Источники ясно показывают, что основную массу приверженцев монтанизма составляли люди из низших слоев общества, те, которых не могли увлечь ни компромиссная линия церкви в отношении окружавшего их мира, ни холодное, безразличное к земным заботам философствование гностиков.

Монтанисты также в духе первоначального христианства ввели демократическое устройство своих общин, во главе которых стояли пророки. Были и пророчицы, причем не только две вышеназванные. Епископы у монтанистов были отодвинуты на третье место по значимости. Причем епископами и пресвитерами у них могли быть как мужчины, так и женщины (Eriphan., Наег., XLIX, 2). Под влиянием монтанизма и Тертуллиан заявлял, что «церковь не в числе епископов», она — «святой дух в духовных людях» (De pudicit., 21).

Церковная иерархия повела ожесточенную борьбу против монтанизма, пытавшегося возродить бунтарский дух первохристианства. Движение было объявлено ересью и, в конце концов, разгромлено, но уже само обилие авторов, атаковавших монтанистов, говорит о том, что победа далась нелегко и не сразу.

Борясь с ересями, церковь вырабатывала собственную доктрину, отрицавшую и бунтарскую эсхатологию, и полный уход от социальных проблем. Важное место в этой доктрине занимало отношение к государству, к властям. Общее представление об этом можно составить по «Апологетику» Тертуллиана, написанному им еще до того, как он примкнул к монтанистам.

Тертуллиан убеждает в том, что христиане молятся о здоровье и процветании императоров, о властях, о благополучии империи (30, 39). Он заявляет, что именно бог даровал императору его власть (30). Более того, Тертуллиан заверяет, что христиане в силу искренности еще



более лояльные подданные, чем язычники (30). Показательно глубокое изменение в христианской эсхатологии, которое он особенно подчеркивает. По его словам, у христиан есть особая причина молиться за императоров и Римскую империю — конец света провиденциально отлагается именно по причине существования империи. И молитвы об отдалении эсхатологической развязки означают и молитвы о сохранении существования Римской державы (32).

Но в то же время, христиане не считают императора богом — он один из людей, выделенный богом (30, 36). Тезис Тертуллиана о том, что для христиан чужды государственные дела и они признают только одно государство — весь мир (38), звучит уже неоднозначно. С одной стороны, это отрицание норм античного общества (участия в общественных делах, патриотизма), но с другой — уверение в том, что христиане не стремятся к заговорам, власти, славе.

Несмотря на неприятие других религий и ориентацию на активную миссионерскую деятельность, христианские идеологи дают рецепты религиозной политики в государстве в духе терпимости. Тот же Тертуллиан позднее рассуждал: «Религия одного человека ни вредна, ни полезна для другого. Но не свойственно одной религии делать насилие над другой. Религия должна быть приемлема по убеждению, а не насильственно». Касается он и проблемы совершения жертвоприношений, заявляя, что «приношения божеству должны происходить от согласия сердца» (Ad Scap., 2). И это писал Тертуллиан-монтанист. Насколько же изменится отношение победившей церкви к своим религиозным конкурентам век спустя!

## II. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

### ФАСЦИЯ ЦЕЦИЛИЯ КИПРИАНА

#### 1. ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Киприан родился в самом начале бурного III в. в Карфагене. Датой его рождения принято считать 201 г., поскольку точная дата неизвестна. Лишь по некоторым сведениям, содержащимся у Иеронима и Понтия, который почти все свое внимание уделяет христианскому периоду жизни Киприана, да по скудным фразам из сочинений самого Киприана можно составить некоторое общее представление о его жизни до принятия им христианства. Он происходил из богатой семьи, вероятно, принадлежал к сенаторскому сословию (на что есть весьма туманный намек у Августина). Киприану принадлежало богатое поместье возле Карфагена, главную ценность которого составляли сады (о чем нам известно от Понтия). Он получил блестящее для провинциала образование и преподавал риторику, в чем весьма преуспел (Hieronim., *De vir. inlustr.*, XLVII). Но это время было временем кризиса так называемой «второй софистики», крах которой как раз и был вызван кризисом III в. Софисты-риторы услаждали своим красноречием слух толпы, щеголяли изречениями известных философов. Вероятно, этим занимался и Киприан — помимо главного своего занятия — обучения риторике. В риторических школах разыгрывались условные ситуации, в которых ученики играли различные роли: богачей, преступников, влюбленных, законодателей и т. п. Главное было доказать правомерность поступка воображаемого героя. Но одно дело словесные упражнения, а другое — реальная жизнь: публика все больше убеждалась в пустозвонстве и бесполезности риторики.

Образ жизни Киприана ничем не отличался от жизни людей обеспеченных слоев римского общества того вре-

мени, о чем свидетельствует его письмо-трактат «К Донату». В зрелые годы он пережил глубокий духовный кризис, в котором, конечно, не последнюю роль сыграло осознание никчемности своей профессии. Острые вопросы бытия были темой его частых бесед с христианским пресвитером Цецилием (в нем иногда видят бывшего язычника Цецилия, с которым вел спор христианин Октавий в известном сочинении Минуция Феликса, хотя это весьма гипотетично). Несомненно, Цецилий оказал немалое влияние на Киприана, Иероним утверждает, что именно поэтому Киприан взял себе его имя.

Мотивы своего обращения в христианство Киприан излагает в трактате «К Донату». «Тьмой» и «глубокой ночью» называет Киприан свою дохристианскую жизнь. Зло слишком глубоко пустило в нем корни, и он не предполагал, что возможно отказаться от роскошных пиршеств, дорогих одежд, карьеры. Раб своих привычек, он был подвержен пьянству, гордости, гневу, корысти, жестокости, честолюбию, разврату. Но, конечно же, не мгновенный акт «второго рождения» в христианском крещении, как утверждает Киприан, открыл ему новые ценности и ориентиры. Причиной этому послужило разочарование в жизни. Его размышления об окружающем мире можно проследить в трактате, где он открывает перед своим адресатом «отвратительный образ мира». Он предлагает Донату мысленно вознестись над земным миром и взглянуть на него его глазами: «Смотри, дороги заперты разбойниками, моря преграждены грабителями, военные лагеря наполнены везде кровавыми ужасами». Мир «орошен взаимной кровью», убийство человека человеком, считающееся преступлением, в войнах выступает добродетелью. Шумное многолюдье городов более пустынно, чем сама пустыня. Здесь перед кровожадными взорами тысяч зрителей разыгрываются гладиаторские бои, в которых «уоивают человека в удовольствие человеку», убийство превратилось в искусство, убийц прославляют. Особенно безнравственно, когда в гладиаторы или бестиарии идут свободные люди, а их отцы, матери, братья и сестры покупают себе места на зрелище, где гибнут их дети и братья.

Убийства, прелюбодеяние, даже кровосмешения изображаются в театре словно для того, чтобы не дать им стереться из памяти новых поколений. В театре учатся пороку. Язычники в своих домах тайно предаются изощрен-

ным порокам: «с похотями безумными мужчины к мужчинам бросаются». Одни, обличая в этом других, сами предаются тому же или же творят «мерзости сладострастия» в публичных домах.

А вот — форум, где вершится суд. И здесь — «мерзости», которые творятся среди начертанных и выставленных законов. Судьи — продажны, осуждают невиновных, ибо сами — преступники. Процветают лжесвидетельство, клевета, фабрикуются ложные завещания, отбирают наследство у детей.

Далее Киприан говорит о том, чтоб «в мире по невежеству почитают добрым», но на деле достойно только презрения. Это — высшие должности, огромные богатства, военная сила. Привилегии власти покупаются подлостями, унижением, угодничеством, чего затем возвысившиеся над остальными добиваются уже от других. Почести оказываются не человеку, а власти. Но чем выше власть, тем больше опасность для самого ее обладателя, власть страшна прежде всего для самих властителей.

Богач, жадно копящий богатства, не делится ими ни с кем и постоянно боится грабежа или разорения.

Истинное же спокойствие и безопасность дает вступление «в службу Господу». И тогда то, что в кругу человеческих вещей кажется высоким и величественным, будет ниже такого человека: «кто выше века этого, тот уже ничего не может от него ни желать, ни требовать». Это дарует свободу от земного мира, способность «обитать в свете бессмертия».

Став христианином, Киприан, если верить Иерониму, поступил в духе евангельских проповедей Иисуса, раздав «все свое имущество бедным». Но это явное преувеличение. Из переписки уже епископа Киприана можно извлечь немало сведений о его материальном благополучии, а Понтий говорит о том, что дом и сады Киприана были возвращены ему «божьей милостью». Что скрывается за этой фразой Понтия, можно только догадываться.

Но широкий благотворительный жест Киприана сыграл свою роль — он приобрел большую популярность среди карфагенских христиан. Чего здесь было больше — холодного расчета или искренней убежденности?

Киприан, как полагают, принял христианство около 246 г. Вскоре он посвящается в сан пресвитера, а в 248 г. или в начале 249 г. был избран епископом Карфа-

гена. Благотворительность, проявленная им, несомненно, повлияла на это. Ведь епископом стал, по словам самого Понтия, неофит. Случай не частый в жизни христианской церкви того времени. Но надо, на мой взгляд, учитывать и другие факторы, прежде всего образованность Киприана, его красноречие. И, может быть, уже тогда он проявил свои превосходные организаторские способности, которые с особым блеском раскрылись во время его деятельности в качестве карфагенского епископа-папы. На этом посту Киприан внес значительный вклад в становление епископальной церкви, в разработку ее социальной доктрины, культа, догматики.

В наследии Киприана традиционно выделяется его учение о церкви. Оно получило высокие оценки у христианских богословов и иерархов, которые и ныне продолжают награждать его высокими эпитетами за заслуги в экклесиологии. Действительно, учение Киприана о церкви, а также его деятельность сыграли огромную роль в становлении епископальной церкви.

Киприан был не первым, кто охарактеризовал церковь как «вселенскую» (католическую) (Epist., XLIII, 1, 2; XLV, 1; III, 4; LXIII, 3; LXVI, 8; LXXX, 16 etc.). Такое выражение встречается впервые у Игнатия Антиохийского. Один из его трактатов посвящен единству «католической церкви» (De catholicae ecclesiae unitate). Она едина, нераздельна, включает в себя «все церкви, рассеянные по всему миру» (Epist., LI; LXVI, 7—8). Церковь состоит из епископа, клира и всех верующих (Epist., XXXIII, 1). Абстрагируя церковь, Киприан указывает на ее мистическую связь с Иисусом Христом. Отсюда встречающиеся у него образы церкви как «невесты», а Христа как «жениха» (Киприан использует для этого аллегорическую трактовку «Песни песней») и в ряде случаев «стада» и «пастыря» в том же смысле (Epist., XLVI; LVIII, 1; LXXIII, 10). То, что церковь Киприан представляет как абстрактное понятие, отличное от составляющих ее верующих, особенно проявляется в его аллегории: церковь — «мать», а верующие — «дети» (Epist., XV, 4; XLV, 1, 3; XLVI). Мистическую связь церкви с божеством в такой аллегории характеризует его восклицание из трактата «О единстве католической церкви»: «Тот не может уже иметь отцом бога, кто не имеет матерью церковь» (оно встречается || в других его сочинениях).

И неверно поэтому будет утверждать, что концепция церкви у Киприана — только «практическая», а не мистическая, как у современных ему христианских богословов Александрии, Киприан часто оперировал мистическими аллегориями. Но в отличие от александрийцев он главное внимание уделял обоснованию иерархической структуры церкви. Аллегория «пастырь» — «стадо» гораздо чаще у него приобретает иной смысл: епископ — остальные верующие (Epist., XLI, 1; LXVIII, 3 etc.).

Единство церкви, в представлении Киприана, вытекает не только из унитарности бога, Христа, веры, но и епископата. Понятие «епископат», особенно если судить по трактату «О единстве католической церкви», приобретает у него абстрактный смысл.

Исследовавшая концепцию церкви Тертуллиана и Киприана И. Ю. Долгова обращает внимание на то, что епископ у Киприана выступает как «наместник Христа», подчиняющийся непосредственно богу и имеющий значение не ниже апостольского. Киприан в ряде своих посланий утверждает, что епископ поставлен самим богом (LV, 8; LXVI, 1, 3). При этом иногда добавляет, что дьяконы были поставлены апостолами (III, 3). Таким образом, карфагенский папа стоял у истоков концепции «божественного» происхождения власти епископа в церкви, хотя зачатки ее можно обнаружить еще у Юстина (в середине II в.). Позднее эта концепция была подхвачена церковными иерархами, и в католической и православной церквях она существует и по сей день. Не в этом ли главная причина особого пietetа в кругах иерархов этих церквей к еkkлесиологическому наследию Киприана?

Киприан резко отделяет епископа не только от мирян, но даже от других клириков. Для него не только единство церкви заключается в единстве епископов, а и сами понятия «церковь» и «епископ» для него нераздельны: «Епископ — в церкви, и церковь — в епископе» (Epist., LXVI, 8). Киприан требует безусловного повиновения членов церкви епископу: «И кто не с епископом, тот и не в церкви» (Epist., LXVI, 8). С гневом обрушивается он, например, на некоего дьякона, оскорбившего епископа Рогациана, советуя тому низложить или даже отлучить его от церкви, сравнивая выступление дьякона против епископа с выступлением против самого бога (Epist., III).

По Киприану, функции епископа в церкви универсальны — он управляет всеми ее делами (Epist., XXXIII, 1). В компетенции епископа находится возведение в должности других представителей клира — от аколита до пресвитера, епископ — высшая инстанция при разборе дел, связанных с отступлениями от христианской веры и морали (Epist., XXVII, 2; XXXIII, 1; XLIII, 3 etc.). Епископ — главная фигура при отправлении культовых действий (De lapsis, 25). Он распоряжается материальными средствами церкви (Epist., VII, XIII, LXII, 4—5). Епископ — высший авторитет в вопросах вероучения. Расколы и ереси, как неоднократно заявляет Киприан, происходят от неповиновения епископу (Epist., LXVI, I) etc.). И когда он заявляет: «Вне церкви нет спасения» (*salus extra ecclesiam pop est*) (Epist., LXXIII, 10), — по означает и то, что без повиновения епископу христианин не может рассчитывать на желанное спасение и загробном мире.

Власть епископата в церкви, таким образом, приобретает у Киприана по сути монархический характер. Л каковы же отношения внутри самого епископата? Мы уже знаем, что Киприан фактически выполнял роль митрополита для церквей трех африканских провинций. (днако утверждать, что он стремился к созданию единой христианской церкви, которую хотел сам возглавить, на мой взгляд, неверно. И дело здесь не только в прои «вольной трактовке конфликта Киприана с римским епископом Стефаном, явно выходявшего за рамки теологического спора о перекрещивании еретиков, в котором никто не хотел уступить. Идея примата кого-либо из епископов вообще чужда Киприану. Он неоднократно излагает евангельские сказания об основании Иисусом Христом церкви через апостола Петра, при этом не отказывается назвать должность епископа Рима «местом Петра» (Epist., IV, 8). Но это вовсе не значит, что он признает притязания римских епископов на главенство в церкви. Если епископы Рима и те, которые от них зависели (например, епископы Галлии, один из которых — Ириней Лионский — и использовал первым легенду о Петре как о первом епископе Рима для вознеличения роли римских епископов), трактовали евангельскую фразу именно так, то Киприан воспринимал ее совершенно по-иному. Он утверждал, что она означает установление и преемственность власти епископа

в церкви вообще и то, что в каждой церкви должен быть только один епископ (Epist., XXXIII, 1; XLIII, 5). В полемике со Стефаном Киприан неоднократно повторял тезис о свободе каждого епископа поступать так, как он считает нужным (Epist., LXXII, 3; LXXIII, 26). Так что церковь в этом плане в понимании Киприана — своеобразная конфедерация епископов. Главенство же «кафедры Петра» он признавал лишь в том, что от нее произошло единство епископов (Epist., LVIII, 14).

Монархическая власть епископата в церкви, идеологом и практиком которой был карфагенский папа, вовсе еще не означала, что должность епископа могла быть занята по завещанию предшественника либо по назначению от какого-то влиятельного епископа или же была игрушкой в руках узкого круга высшего духовенства. Из переписки Киприана вытекает, что епископская должность тогда все еще была выборной. Епископ избирался клиром (местными пресвитерами и дьяконами и епископами соседних городов, причем чем больше их прибывало, тем больший вес имел результат выборов) и присутствовавшими при этом мирянами (Epist., XLIII, 3; LV, 8; LXVII, 2, 4—5). Правда, роль рядовых верующих не совсем ясна. Киприан, например, по-разному излагает процедуру выборов епископа. Если сравнить его описания, то в одних случаях на первое место он ставит «голос народа», а в других — результаты выборов среди духовенства, говоря лишь об «одобрении» этого выбора мирянами. Вероятно, это не случайно — по-видимому, это характеризует тот этап в централизации церковного управления, когда уже (во всяком случае, на западе империи) клир стремился отстранить рядовых верующих от участия в выборах высших церковных иерархов.

Упоминания Киприаном имен карфагенских пресвитеров и дьяконов позволили А. Б. Рановичу сделать вывод, что тогда в Карфагене было 8 пресвитеров, в Александрии, если исходить из данных Евсевия, — 6<sup>00</sup>. В Риме, по сообщению тамошнего епископа Корнелия, которое приводит тот же Евсевий, тогда было 46 пресвитеров и 7 дьяконов (Hist. eccl., VI, 43). Сопоставление этих данных может дать общее представление о численности христиан в этих городах. Во всяком случае, римская община выглядит значительно большей.

Из низших должностей клира Киприан называет ипо-



дьяконов (в одном из посланий фигурирует латинизированный термин «субдьякон»), чтецов, экзорцистов, аколитов. Помимо своих чисто подсобных функций в управлении культовых действий иподьяконы, чтецы, аколиты выполняли и обязанности почтальонов, с ними пересылались и денежные средства. Впрочем, для этого использовались и представители высших степеней духовенства. Несмотря на то, что римская почтовая служба в общем-то была неплохо налажена, церковные иерархи предпочитали пересылать свои письма и трактаты с клириками (миряне среди почтальонов Киприана не встречаются). Это, конечно, ускоряло доставку писем и в то же время было гарантией, что они не попадут в чужие руки.

Особое положение занимали «исповедники». Они имели право ходатайствовать перед епископатом о реабилитации отступников-«падших», их приглашали на соборы духовенства (Epist., XXVI, XXVII).

Киприан упоминает также вдов и дев. Последним он даже посвятил отдельный трактат — «Об одежде дев» (*De habitu virginum*). Пожалуй, именно от Киприана можно впервые получить весьма подробные сведения об этом церковном институте. Девы — это те, кто посвятил себя Христу и отказался от «плотского вожделения» (*quae se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes*). Очевидно, они давали соответствующий торжественный обет. Киприан прибегает к мистической трактовке церковного института девства как «невесты» для Христа. Он, например, говоря о сексуальных контактах дев с мужчинами, сравнивает гнев Христа с гневом обманутого супруга.

Киприан относит дев к лучшей части «стада Христова», он утверждает, что им предстоит самая трудная борьба с плотью, правда, по значению он ставит ее на второе место вслед за подвигом мученичества за веру. Такое сопоставление не случайно — и мученики и девы «побеждают плоть и мир». В этом и заключается смысл института девства — отказ от традиционных норм морали тогдашнего общества. Более того, это своеобразный протест против того разгула, разврата и распущенности, который охватил римское общество последних веков его существования. Киприан говорит о высокой цене аскетизма дев — они свободны от проклятия Евы. Они — образец поведения для христиан: девы «начали уже

быть тем, чем быть мы только надеемся». Поэтому особое возмущение Киприана вызывает дискредитация этого нравственного идеала христиан. Резко осуждает он, например, то, что девы ходят в общественные бани, где видят нагих мужчин, которых соблазняет вид их обнаженных тел, хотя этого девы или же не хотят. Впрочем, императоры вынуждены были периодически (и, видимо, без особого успеха) запрещать совместные омовения в термах мужчин и женщин". Киприан осуждает посещение девами свадебных пиршеств да и вообще любых собраний. Особое внимание он уделяет доказательствам, что богатые девы должны одеваться скромно, без дорогих украшений. Тело человека, говорит Киприан, сотворено богом, а украшения его (т. е. изменение образа бога, как он это понимает) — дело дьявола.

Очевидно, все же нравы дев нередко значительно расходились с предначертанным для них идеалом. Уже в одном из своих ранних посланий к некоему Помпонию Киприан повествует о фактах совместного проживания дев с мужчинами, речь идет и об одном дьяконе. Киприан советует немедленно отлучить этого дьякона и других, давших повод к сомнению в целомудрии дев. Подход к девам он дифференцирует: после освидетельствования их целомудрия незапятнанных следует лишь строго предупредить, а поддавшихся соблазну подвергнуть длительному покаянию. Дальнейший выход из подобных ситуаций Киприан представляет двояко: с одной стороны, запрет девам проживать в одном доме с мужчинами, с другой — для тех, кто не может побороть плоть, он рекомендует вступление в брак, чтобы не дискредитировать святость девства.

Киприан отнюдь не призывает к полному безбрачию, противоестественный характер celibата он объясняет тем, что вначале бог заповедал роду людскому плодиться, а когда он размножился, рекомендовал воздержание, но сугубо как личный выбор каждого человека.

Хотелось бы сказать и несколько слов об отношении раннего христианства к женщине в связи с рассмотрением этого вопроса в нашей атеистической литературе. Дело в том, что нередко сама постановка этого вопроса приобретает внеисторический характер. Оценки же следует давать в историческом контексте, только тогда они могут быть верными. Здесь, прежде всего, следует ответить

па вопрос, что нового внесло христианство в отношение к женщине по сравнению с традиционными античными нормами? И мы не увидим чего-либо более негативного именно в христианских установках. Да, Киприан повторяет вслед за Павловыми посланиями, что женщина должна молчать в церкви. Но где ей позволялось выступать на общественных собраниях, кроме чисто женских, лишенных всякого влияния объединений типа римского «конвентус матронарум»? Устами Павла жене было запрещено властвовать над мужем, а разве по-иному было в римском обществе, где жена не могла владеть недвижимостью и распоряжаться ею? Не нужно средневековое отношение к женщине (с сильнейшим влиянием на него идеологии монашества) переносить на времена античного периода христианства.

Для Киприана само собой разумеющимся является и церковное разделение мирян на «верных» и катехуменов. В своем антииудейском трактате он заявляет, что катехумен не должен уже грешить (*catechumenum pessage iam pop debere*) (III, 98). Для обучения катехуменов в Карфагене существовала особая должность катехизатора — в одном из писем Киприан говорит, что на эту должность он назначил чтеца Оптата (*Epist.*, XXVIII).

Возможно, именно Киприан первым свидетельствует о существовании церковной десятины, когда говорит о том, что христиане, избранные на должности клира, обеспечиваются за счет церковных средств, состоящих из взносов верующих, которые Киприан определяет как «десятины» (*decimas*) от «плодов» (*Epist.*, I, 1). Пособия клирикам из церковной кассы выдавались ежемесячно (*Epist.*, XXXVIII, 5). Размеры его зависели от церковного чина — Киприан, например, сообщал, что возведенные им в чтецы Аврелий и Целерин (стойко выдержавшие пытки, но не исполнившие жертвоприношения римским богам) намечены им для ординации в пресвитеры, но уже получают ежемесячную часть доходов, равную пресвитерской.

Содержание клира за счет церковных средств отнюдь не исключало поисков христианским духовенством других источников дохода. Тот же Киприан признает, что «многие епископы» (*episcopi plurimi*), забросив свои церковные обязанности, занимаются торговлей и даже дают церковные деньги в долг под проценты (*De lapsis*, 6). В одном из своих посланий он осуждает факт назначения

пресвитера опекуном имущества умершего богатого мирянина (Epist., I). По-видимому, это явление приобрело широкий размах, коль Киприан ссылается на запрет его собором.

Епископ был главным распорядителем церковных средств. По крайней мере, в сочинениях Киприана не встречается ни одного случая выделения этих средств без его санкции — будь то помощь заключенным христианам, благотворительность в отношении бедняков, вдов, сирот, инвалидов, посылка денег в соседнюю провинцию для выкупа плененных христиан и т. д.

Значительная часть церковных средств расходовалась на благотворительность. Киприан, например, говорит о «тех, которые содержанием от церкви питаются». Они получают пищу и одежду (Epist., II, 2). Не всегда этих средств хватало для всех нуждающихся, и Киприан, например, в послании к некоему Евкратию предлагает взять на содержание некоего христианина-актера (чтобы тот отказался от своей постыдной для христиан профессии) в случае, если у тамошней церкви нет необходимых средств. Церковная благотворительность носила постоянный характер, и карфагенский епископ противопоставляет ее «языческой». По его мнению, благотворительность язычников сводится главным образом к устройству помпезных даровых для народа зрелищ. Важным на них считается присутствие самого императора или консула. Устроители таких зрелищ тратят колоссальные средства прежде всего из карьеристских побуждений. На деле все сводится к получению кратковременного удовольствия, которое, по словам Киприана, обманчиво, ибо кульминацией имеет «неистовство» актера и «заблуждение» зрителя. Даровые языческие зрелища, подчеркивает он, никого не питают. Христиане же не стремятся обрести славу и популярность пышными, но короткими всплесками заботы о неимущих, их цель иная (De opere et elemos., 21—22).

В дальнейшем мы встретимся с фактами ограничения благотворительной помощи неимущим христианам во время репрессий — она будет предназначаться только для стойких. Но это — экстремальная ситуация, а в обычных условиях помощь оказывалась вдовам, больным и «всем бедным» (Epist., VII).

В сочинениях Киприана проблема обладания богатством часто связывается с необходимостью благотвори-

тельности. Этому он посвятил и специальный трактат (*De opere et eleemosyna*). Киприан часто цитирует новозаветные призывы к отказу от богатства, но в более широком контексте отречения от мира. Но это — идеал, и, осознавая его неосуществимость, он призывает использовать богатство для благотворительности. Киприан, например, резко обрушивается на богатых христианок, которые ничего не приносят к евхаристии, а берут часть из того, что принесли бедняки. С пафосом он взывает к их совести и, укоряя, ссылается на евангельское сказание о двух лептах бедной вдовы. Киприан утверждает, что Иисус Христос ничто так часто не предписывал, как подачу милостыни. У него мы встречаемся с вполне законченной теорией оправдания богатства через благотворительность — поскольку люди слабы и нарушают заповедь Христа не грешить, то послекрещенские грехи надо омыwać посредством милостыни.

Богач, в понимании Киприана, раб своих сокровищ, боясь потерять их, он даже во сне не знает покоя, обладает деньгами только для того, чтобы ими не обладал другой (*Ad Donat.*, 11). Но такая гневная филиппика приводит Киприана к поразительному выводу, к выводу о путях достижения «братского» равенства христиан. Рассуждая о том, что для всех светит день, одинаково для всех сияет солнце, падает дождь, дует ветер, сверкают звезды и луна, он заявляет, что этому примеру равенства должны следовать и обладатели земных богатств, делясь ими «с братством». Тогда они подражают самому богу (*De opere et eleemos.*, 25). Итак, новая трактовка «равенства избранных». Отвлекаясь от ее мистического характера, можно заметить, что это не что иное, как оправдание существования богатства с обоснованием необходимого сосуществования бедных и богатых.

Из сочинений Киприана явствует, что совершение культовых действий находится в монополии клира. Причем существует строгая регламентация таких действий для духовенства. Главную роль и здесь играет епископ. Например, таинство причащения обычно совершал епископ, дьяконы же выполняли подсобные функции. Резко возражал Киприан против совершения этого обряда пресвитерами без согласования с епископом (*De lapsis*, 25; *Epist.*, XVII, 2).

Из христианских праздников Киприан называет пасху, «день господа» (воскресенье) (*Epist.*, LVI, 3; LXIII, 2;

LXVI 111, 3). Символическое содержание пасхи составляли «страсти» Иисуса Христа, его смерть и воскресение, «День господа» был праздником в честь воскресения Иисуса Христа.

Киприан упоминает посты (Epist., XI, 1; LX, 5). Много он рассуждает о молитвах, которые, в его понимании, носят характер умиловительного прошения Христа, а через него и бога-отца (Epist., XI, 4). Киприан считает бесстыдным бурно выражать свои эмоции при молитве — не следует кричать, бить себя в грудь. Специальный трактат он посвятил ежедневной молитве «Отче наш» (*De oratione Dominica*). Поскольку в литературе неоднократно предпринимались попытки объяснить смысл этой молитвы (например, А. Донини, В. И. Горемыкиной), то будет небезынтересно проследить, какой же смысл вкладывал в слова этой короткой молитвы, которую, по евангелиям, установил сам Иисус, один из иерархов христианской церкви два столетия спустя. Это будет самый живой конкретно-исторический подход.

Киприан в своем трактате подробно комментирует отдельные фразы этой молитвы.

Итак: «Отче наш». Киприан объясняет, что эти слова звучат укором иудеям, умертвившим Христа, которые отныне не могли называть бога отцом, сыны же божьи (как и сам Иисус) отныне христиане, посредством крещения обретшие «божью благодать».

«Да придет царствие твое», — по словам Киприана, это значит, что бог царствует всегда, и всегда при нем была и будет церковь (вот тезис о вечности церкви — совсем еще новинка для того времени!), и христиане просят царства с тем, чтобы попасть в него потом. Это вовсе не «земное царство». Киприан прямо заявляет, что христианин «желает не земного, но небесного царства». Он дает и мистическую интерпретацию — «царством божьим» может быть и сам Иисус Христос.

«Да святится имя твое» — это, по Киприану, запovedь христианам быть святыми после крещения. Но ежедневные грехи требуют ежедневного освящения.

«Да будет воля твоя и на земле, как на небе» — Киприан заявляет, что это не означает только то, что бог может делать то, что захочет, это и так в полной его власти. Главный смысл этих слов, по Киприану, заключается в том, что христиане должны поступать в соответствии с волей бога. Кроме того, они означают, что в чело-

веке постоянно идет борьба плотского («земного») и духовного («небесного») начал, молитва же обращена на то, чтобы между ними было установлено согласие.

«Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (фраза, которая привлекает, пожалуй, наибольшее внимание исследователей) — Киптриан дает этим словам в духе Оригена двойную интерпретацию: мистическую и «простую». Мистический смысл он видит в ежедневном совершении евхаристии, где хлеб символизирует тело Христа, при этом (не будь он идеологом епископальной церкви!) добавляет, что эта молитвенная просьба вытекает из боязни отлучения от церкви (т. е. и от евхаристии), а следовательно, и от спасения, которое возможно только в церкви. «Простой» смысл, по Киприану, заключается в просьбе реального ежедневного пропитания, так как христиане отреклись от мира и его благ, в том числе и от богатства, в котором содержится корень всех зол (здесь следует ссылка на Павловы послания). Да и зачем запасаться пропитанием, восклицает Киприан, если мы молим «о скором пришествии царства божьего»? Не будем делать поспешного вывода о характере эсхатологических воззрений карфагенского епископа только по одному этому трактату, отмечу лишь одну существенную деталь — трактат был написан в те дни, когда в Карфагене при Деции начались первые репрессии против христиан.

«И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» — Киприан превращает эту фразу в просьбу об отпущении грехов и в призыв к единству церкви (прекращение распрей между христианами путем взаимного прощения обид).

«И не введи нас в искушение» — у Киприана это интерпретируется как просьба к богу не позволять дьяволу вводить христиан в грехи, так как без воли бога дьявол на это неспособен. Но бог использует дьявола для наказания христиан и для испытания их веры.

И наконец, фразу «и избавь нас от лукавого» Киприан истолковывает как просьбу к богу о защите христиан в этом мире от всех бед, которые замышляет против них «враг».

В конце своего трактата Киприан не забывает объявить о том, что для того, чтобы молитва не была пустым звуком, ее надо сопроводить подачей милостыни.

Нетрудно заметить, что смысл, который вкладывали в эту молитву христиане первых общин и христиане епи-

скопальной церкви, разный. За два века до трактата Киприана мистическая трактовка была попросту невозможной, иным было отношение к «царству божьему», представление о церкви. Молитва сохранилась, но выражала она уже новые чаяния.

Кстати, Киприан предписывает совершение молитвы трижды в день, объясняя это символикой троицы, но отмечает, что появился и «новый» обычай — молиться утром и вечером (скорее всего, он — «старый», если исходить из данных письма о христианах Плиния Младшего к Траяну).

Киприану принадлежит важная роль в разработке церковной доктрины таинств. Термин «таинство» (*sacramentum*) он применяет к обрядам крещения, причащения, возможно, и к исповеди (Epist., LVI, LVIII 13-LXIII, 14, 16; LXIII, 4; LXXIII.21; LXXIII, 3; Testim. adv. iud., II, 2). Во всяком случае, он неоднократно связывает крещение и причащение с обретением в ходе них верующим благодати. Благодать представляется Киприаном как спасительная сила, эманация Иисуса Христа, духа, изливающаяся в человека. В трактате «К Донату» он утверждает, что благодать очищает от греха, изгоняет из человека «нечистых духов», которые ведут его по пути греха. В своем 69-м послании Киприан прибегает к обоснованию идеи духовного равенства христиан через доктрину благодати. Он заявляет, что «небесная благодать» разделяется всем поровну без различия пола, возраста, внешности.

Распределителем благодати, истекающей свыше, у Киприана выступает только клир. У него появляется даже новый термин — «церковная благодать» (Epist., LXXIII). Клирики, по его мнению, удостоены своих санов «по благодати божьей» (Epist., LVIII, 3). Отсюда оставался лишь один шаг до объявления таинством обряда рукоположения в клир. В истолковании символического смысла таинства крещения Киприан традиционен — этот вступительный в церковь обряд он трактует как символическую смерть и воскресение крещаемого по подобию Христа и как отпущение (Epist., LXXI, 1; LXXIII, 10) грехов. Но в связи с возникшим вопросом о крещении детей Киприан делает особый акцент на первородном грехе (Epist., LXIII). Младенец, как объясняет Киприан, не имеет собственных грехов, но это не должно служить препятствием к его крещению, ибо необходимо избавить его от «чужого»



греха, идущего от Адама. Крещение совершалось с произнесением тринитарной формулы, но Киприан называет и другую; «во имя Иисуса Христа» (Epist., LXXIII, 5), что перекликается с крещением «во имя господа» в «Пастыре» Гермия (Vis., III, 7, 3). Из ритуальных действий таинства крещения Киприан упоминает окунание (или обрызгивание водой), отречение от мира, возложение на крещаемого рук епископом, помазание елеем, поцелуй крещаемого младенца епископом в знак передачи тому благодати (Epist., XIII, 5; LXIII, 4; LXXIII, 5).

Особое внимание Киприан уделил интерпретации символического содержания таинства причащения, которое он называет и «таинством чаши» (*sacramento calicis*), и «таинством жертвы господней» (*De lapsis*, 25; Epist., I.XVIII, 3). Киприан как бы суммировал все то, что разрабатывалось применительно к евхаристии идеологами господствовавшего в церкви направления, и сделал ряд новых важных акцентов. Многие из его доктрины этого таинства были подхвачены позднейшими христианскими богословами.

Для Киприана само собой разумеющимся является истолкование хлеба и вина в причащении как «тела» и «крови» Иисуса Христа (*De lapsis*, 2; Epist., LVII, 2; LVIII, 1; LXIII, 4). Таинство причащения, в его понимании, символизирует страдание и жертвенную смерть Иисуса за людей (Epist., LXIII, 17). Вот в этом особом внимании к трактовке причащения как жертвоприношения заключается та новизна, которую внес Киприан в разработку символики главного христианского обряда. Термином *sacrificium* (жертва, жертвоприношение) в применении к причащению буквально пестрят его сочинения (е. г. Epist., V, 2; XXXVII, 2; LVII, 3; LVIII, 9; LXIII, 4, 9, 12, 17). Он применяет к причащению и аналогичные термины *liostia*, *victima* (е. г. Epist., LVIII, 3; LXIII, 5). Смысл евхаристии как жертвоприношения Киприан видит в ее символике как искупительной, умиловительной жертвы Иисуса Христа за людей, как страданий Иисуса. И до Киприана христианские богословы, например Юстин, Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген<sup>1</sup>, называли обряд причащения жертвоприношением, но лишь Ориген считал, что эта символика имеет умиловительный смысл, и христианский обряд заменил иудейские жертвоприношения<sup>2</sup>. Киприан же внес в символическое содер-

жание главного в христианской церкви таинства мистическую сопричастность участвующих в обряде с христианским искупителем. По его словам, поскольку Христос нес на себе людские грехи, страдая за всех людей, то участниками в его искупительной жертве являются все люди (Epist., LXIII, 13—14). От Киприана в христианстве утверждается возрождение жертвоприношения как обряда, однако в сугубо символической форме.

Киприан, как можно заметить, резко выделяет сотериологический аспект в символическом содержании причащения, тесно связывая его с мистической интерпретацией этого обряда как умиловительного жертвоприношения. Если проследить общую линию развития символики христианского причащения, то можно заметить, что уже от Юстина в нем происходит выхолащивание эсхатологических мотивов (у Киприана мы не встретим их вовсе) и усиление сотериологического смысла. Несомненно, это было связано с изменением социальной доктрины христианства.

Вполне логичным представляется вопрос, почему именно Киприан так много внимания уделил истолкованию христианского причащения как жертвоприношения? Риску высказать предположение, что это, возможно, было вызвано теми бурными событиями, участником которых он был, а именно неоднозначной реакцией христиан на императорские эдикты, которые требовали от них совершения жертвоприношений римским богам. Очевидно, в этих условиях для церковного руководства возникла острая нужда в новой разработке одного из основных догматических столпов христианства — учения о том, что жертвенная смерть объявленного мессией Иисуса искупила грехи людского рода и отменила потребность во всех других жертвоприношениях. Киприанова доктрина причащения была определенным компромиссом между этим древним представлением христиан и психологическими стереотипами тех многочисленных неофитов, которые приходили в христианство из язычества. Она сохранила суть одного из важнейших положений христианства, но сделала его более доступным для новых приверженцев этой религии.

Киприан первым выдвинул идею об имитации священником при совершении таинства причащения действий Христа, символически представляемых в этом обряде (Epist., LXIII, 14). В результате отправление

таинства приобретало характер драматического представления, в котором главные роли исполняли «актеры»-клирики. Это послужило важной предпосылкой для скорого появления в христианстве литургии — сложного драматического богослужения, в центре которого находится обряд причащения. Понятно, что культовое исполнение епископом «роли Христа» (Epist., LXIII, 14) было призвано еще более возвысить его роль в глазах церкви. Будучи церковным иерархом, Киприан трактует «таинство жертвы господней» и как символ единства церкви: как хлеб для причащения смолот из многих зерен и вино выдавлено из многих ягод, так и множество христиан соединены вместе в церкви (Epist., LXVIII, •Л-4).

Об исповеди Киприан повествует мало. Можно лишь понять, что это особый обряд, суть которого в изложении исповедующимся своих греховных проступков и в раскаянии в содеянном (Epist., III, 4; XVI, 2). Исповедь, вероятно, была публичной. Перед ней требовался определенный срок покаяния. Основное ритуальное действие исповеди — возложение руки епископом, пресвитером или дьяконом на голову кающегося. Это означало прощение. В то же время, по Киприану, покаяние — что умилоствление грешником Иисуса Христа через посредство епископа и других клириков (Epist., XLIII, 3). Здесь чувствуется влияние Тертуллиана с его «сатисфакцией» богу. Вероятно, здесь сказалось тождество профессии учителя и ученика до их принятия христианства.

Киприанова доктрина имитации Христа (подражания ему) выходит далеко за рамки только одной символики причащения. Киприан неоднократно призывает подражать, следовать Христу (Quod idola, 15; De orat. Domin., 36; Epist., LVIII, 1). «В Христе нам дан образец жизни», — указывает он (Testim. adv. iud., III, 39). Эта имитация, носящая мистический смысл, является путем к спасению в вечности (Epist., LVIII, 1). Здесь Киприан уже не оригинален, такого рода взгляды, в которых ощущается сильное влияние платонизма и идей Филона, проповедовал до него Климент Александрийский.

Киприан, конечно, не остался в стороне от христологических проблем, которые уже тогда бурно дебатировались христианскими идеологами. Но у карфагенского

папы мы не обнаружим собственной оригинальной концепции. Он верен новозаветной традиции, хотя испытывает некоторое влияние и других взглядов. К& в чем он следует за Тертуллианом, когда, например, утверждает, что сын бога снизошел в деву Марию, и «как святой дух одел себя плотью», так бог соединился с человеком (*Quod idola*, 11). Здесь чувствуется и определенное влияние адопцианизма. Иисус Христос, по Киприану, «посредник» между богом и людьми, он — «Слово» (Киприан употребляет здесь термин *Sermo*, а не *Verbum*, как в позднейшей Вульгате Иеронима), он просветитель (*inluminator*) и учитель рода человеческого, он представляется «начальником света» (*lucis principem*), «автором спасения» (*salutis auctorem*). Будучи вечным как сын бога, он родился во плоти, чтобы привести людей к богу, был распят при Понтии Пилате, наместнике Сирии (у Киприана именно так), умер, затем воскрес и вознесся к отцу. И снова придет, но в качестве «карателя и с властью судьи». Он — «спаситель рода человеческого» (*salvator generis humani*) (*Quod idola*; *Testim. adv. iud. etc.*). Киприан вслед за Тертуллианом резко обрушивается на Маокиона, отрицавшего человеческую природу Иисуса Христа (*Epist. LXXIII*, 4—5).

Смерть Иисуса Христа, в представлении Киприана, была искупительной жертвой за людей, ведь сам он был безгрешен. Этот акт искупления открыл людям путь к вечной жизни. В то же время Христос выступает «ходатаем», «адвокатом» перед богом за последующие грехи людей (*Epist.*, XI, 4). В этом чувствуется влияние римской юридической терминологии.

В трактате о милостыне у Киприана есть любопытная мысль — Христос принял образ раба, чтобы вывести рабов на свободу. Возможно, это перекликается с подобным образом в Дидахе и «Пастыре» Гермы, но Киприан больше не развивает эту мысль.

Он не разделяет учения Тертуллиана о двух «субстанциях» в природе Иисуса Христа. То же самое можно сказать и о его подходе к тринитарной проблеме. И здесь Киприан более консервативен, чем его учитель. Троица для него — «полная и нераздельная» и представляет собой единство. Христос совечен богу-отцу, хотя и является его сыном (*Epist.*, LXXIII, 6). Относительно третьей фигуры троицы взгляды Киприана весьма

неопределенны — это и «дух отца», и в то же время он идентифицируется с Христом (Epist., LXVIII; Quod idola, 11). Во всяком случае, он — «один» (Epist., LXX). Для Киприана троица — «таинство единства» (Epist., LXXIII). Бог-отец — творец всего (здесь Киприан — строгий креационист), все сотворенное им совершенно — карфагенскому папе не чужд и телеологический подход (Epist., LXIII, 2). Единственное, что можно выделить в трактовке Киприаном троицы, это что в ней иногда место третьего члена занимает церковь: «Один есть бог и один Христос, и церковь одна, и кафедра, основанная на камне, одна» (Epist., XLIII, 5). Смысл этого вполне понятен — идеолог епископальной церкви ищет обоснования монархической власти епископа в церкви даже в важнейшем для христиан символе.

Посредником в спасении, открытом искупительным актом Иисуса Христа, является, по Киприану, церковь. И он многократно повторяет формулу: «Вне церкви нет спасения» (Epist., III, 4; LXXIII, 10). Иногда он более откровенен, уточняя, что без епископа нет спасения (Epist., III, 4). Что же собой представляет результат спасения? У Киприана — это вечная жизнь в «царстве небесном», в раю. Представление о рае, как, впрочем, и вообще в официальной церковной доктрине, весьма примитивное и смутное: там будут родные, патриархи, апостолы, пророки, мученики, девы, благотворители, там будет веселье, ибо не будет, наконец, страха смерти (De mort., 26).

Создается впечатление, что церковные иерархи сознательно избегали конкретизации этого христианского идеала. В лучшем случае использовались отрывочные описания из ветхозаветных текстов и «Откровения Иоанна», которые непростыми путями все же попали в церковный канон. Попытки же представить картины райской жизни, особенно в гедоническом плане, как правило, резко пресекались. Так, например, еретиком был объявлен Кэринф, проповедовавший, что в 1000-летнем земном «царстве Христа» праведники будут жить телесно, обладая человеческими страстями и удовлетворяя их (Euseb., Hist. eccl., III, 38). Вероятно, чтобы идеал сохранил свою притягательность, наиболее удобным было допустить, чтобы каждый в своем уме представлял его по-своему.

Каждый человек задумывается о собственной смерти. Как правило, с этим связывается и вопрос о смысле жизни. Так было и так будет. Это волновало и христиан, современников Киприана. Во время эпидемии чумы он написал свой трактат «О смертности». Суть его — ободрить единоверцев при приближении смерти. При всем несогласии с позицией карфагенского епископа в решении столь важной проблемы для каждого человека следует признать, что это блестящее по своему воздействию сочинение. В качестве основных посылок Киприан использует, прежде всего, эсхатологические мотивы — земные беды были предсказаны богом как знак скорого конца света, «царство божье» близится. Христианин не должен привязываться ни к чему в этом мире: «Зачем нам просить и молить, да придет царство небесное, когда нам приятен земной плен?» Вторая посылка — вера без всяких сомнений в бессмертие после смерти. Отсюда, по Киприану, вытекает, что смерти не следует бояться (бояться надо бога), это лишь «переход» или «переселение» в вечность. А такой переход возможен лишь через смерть. Отсюда и оригинальный вывод: «Покажем себя истинно верующими, не будем оплакивать кончины друзей наших...»

Антитезой райского бессмертия у Киприана выступает ад. Там — тоже бессмертие, но в вечных муках; это — «огненная геенна», в которой нет покаяния, в этих муках души грешников сохраняются вместе с их телами. Далее фантазия Киприана не идет. Впрочем, еще раз можно заметить, что у идеологов ранней церкви учение об аде также выглядит примитивным, этой проблеме гораздо больше уделялось внимания в апокрифах.

Эсхатологические представления Киприана весьма ярко отражают ту эволюцию, которую претерпело христианство за два века своего существования. В сочинениях Киприана мы не найдем хилиастических представлений — нигде он не говорит о тысячелетнем царстве божьем на земле, описанном в «Откровении Иоанна», хотя выражение «царство божье» встречается у него довольно часто. Но он четко различает «царство земное» (*regnum terrenum*) и «царство небесное» (*regnum caeleste*). У Киприана «царство земное» — это реальный мир, его окружающий. А вот «царство божье» в его представлении полностью идентично «царству небесному», т. е. загробному миру (*De orat. Domin.*, 13).

Определение сроков эсхатологического финала у Киприана выглядит двояко. С одной стороны, он говорит о «будущем дне суда», о том, что бог долго терпит, чтобы грешники покаяться и исправиться, ссылается на места из Деяний апостолов (I, 7) и посланий Павла (I Фесс., V, 2, 3), в которых речь идет о неопределенных сроках второго прихода мессии, а с другой — его охватывает тревога по поводу того, что «кончина века и время антихриста приблизилось» (*occasum saeculi atque antichristi tempus adpropinquasse*). Но разгадка здесь довольно проста, ключом может послужить даже одна фраза, им повторяемая, о том, что гонения указывают на приближение времени антихриста (с. г. *Ad Fortun.*, 2). И все эсхатологические «вспышки» Киприана приходятся на время антихристианских репрессий либо, как в трактате «О смертности», на время опустошительной эпидемии. Кстати, в реестр знамений приближения антихриста он вносит и действия оппозиционных ему группировок карфагенских христиан (возникших в ходе тех же репрессий) (*Epist.*, LVIII, 18). До гонений рассуждения Киприана совершенно иные. Поэтому не стоит представлять его поборником идей первохристианства, так ярко выраженных в Иоанновом апокалипсисе. Киприан отошел от них далеко. И оценивать его эсхатологические воззрения следует, прежде всего, в русле линии, господствовавшей в церковном руководстве, ориентировавшей на отодвижение конца «мира сего» в неизвестное будущее. В то же время пример Киприана показывает, что антихристианские репрессии середины III в. привели к всплеску эсхатологических чаяний христиан.

Сквозь многие сочинения Киприана проходит тема «отречения от мира». Наиболее полно, причем с личностной окраской, она изложена в его трактате, адресованном Донату. Затем она несколько стихает, но вновь набирает силу в его сочинениях времен репрессий против христиан. Любимое изречение Киприана, которое он очень часто повторяет: «Не любите мира, ни того, что в мире...» (I Иоанн., II, 15). Самый бурный всплеск приходится на самое начало репрессий при Деции, когда в письме к карфагенскому клиру он упрекает христиан в том, что они пристрастились к земным выгодам, «отрекаясь от мира только на словах, а не на деле» (*Epist.*, XI, I). Возникает угроза новых гонений при Требониане Iалле, и в Киприановом трактате «К<sup>^</sup>Деметриану», на-

писанном в жанре апологии, снова появляются мотивы, весьма похожие на изложенные в трактате, адресованном Донату, — картины «состарившегося мира», где нет уже прежнего обилия дождей, ласкового солнца, где меньше добывается мрамора, золота, руды, не хватает земледельцев, моряков, солдат, где нет правды в судах, настоящей дружбы между людьми, где более частыми и продолжительными становятся войны, участились неурожаи и эпидемии, растут цены, опаснее стали угрозы варваров (3—4, 10). Деметриана, противника христиан, Киприан обвиняет в тех же пороках, которые были присущи и ему самому до обращения в христианство, добавляя только один — свирепость, так как Деметриан отнимает у христиан дома, имущество, истязает их, казнит зверями, мечом, огнем (т. е. его адресат — представитель власти, осуществляющий антихристианские репрессии). Но весьма показательно, что, убеждая Деметриана в том, что христиане невиновны в бедах «состарившегося мира», и припугнув его будущим (но уже близким) отмщением бога, Киприан заявляет, что христиане все же молятся за благополучие «вашего» мира, им непозволительно отвечать ненавистью на ненависть к ним.

Но вот наступает перерыв в несколько лет перед очередным гонением, и в 256 г. Киприан пишет свой трактат «О терпении». Точнее, не совсем «свой», это плагиат из Тертуллиана. Но тем интереснее сравнить содержание одноименных трактатов двух этих авторов — какие акценты ставились в этой теме в начале и середине века. Схема трактатов одинакова.

Итак, Киприан, прежде всего, заявляет, что ничто не важно так для жизни, как терпение, которое заповедал Иисус Христос. Тертуллиан пишет, что стыдится того, что он не может сам дать должный образец терпения. Оба дружно обрушиваются на философов — они превозносили «ложное» терпение, правда, Киприан добавляет, что «мы — философы не на словах».

Далее Тертуллиан изображает образцом терпения бога, Киприан более мистичен: терпение христиан — общее с богом, и призывает подражать терпению бога, разукрашивая фразы своего учителя о том, что бог терпит существующее положение вещей, в котором и свет солнца, времена, ветры, жатвы, плоды садов, стихии предназначены как для добрых, так и для злых.



Оба описывают страдания Иисуса Христа как образец терпения, давая набор человеческих пороков, происходящих от нетерпения.

Оба говорят о пороке корыстолюбия. Но если Тертуллиан заявляет, что Иисус Христос «повсюду оправдывает бедных», «повсюду осуждает богатства» и, что все, что имеем, — не наше, то Киприан более конспективно освещает эту проблему, сводя ее к тому, что не надо требовать возврата похищенного (вспомним его заявление из трактата о милостыни, что Христос в евангелиях ничто так часто не предписывает, как подачу милостыни!). Акценты здесь совершенно разные.

Но, с другой стороны, если Тертуллиан утверждает, что «терпение доставляет утешение бедному, делает раба приятным господину и господина приятным рабу», то у Киприана ничего этого нет. Зато в его сочинениях часто встречается постулат: «Раб не может быть выше господина своего» (Epist., LIII, 3; XIII, 4; De habit. virgin., 7), взятый из Евангелия от Иоанна (XIII, 16).

Сравнение трактатов Тертуллиана и Киприана показывает на существенное изменение в отношении к богатству (одно из главных зол мира в негативной шкале христианских ценностей). Главный же смысл трактата Киприана — не только проповедь терпения христиан » окружающем их мире, но и доказательство долгого существования этого мира, зависящее от бесконечного терпения бога.

Рассуждая о «мире», Киприан избегает оценок императорской власти. У него не встречаются заявления о том, что христиане молятся за императора, как у Тертуллиана, или же что власть императору дарована богом (кроме смутных намеков о «римском царстве»). Нет у него и открытого осуждения императорской власти, лишь изредка вслед за римскими мучениками он называет Деция тираном, «враждебным священникам божьим», «неистовым тираном» (Epist., LV, 8—9), но отваживается на это он лишь после смерти императора, при котором происходили репрессии против христиан. Если римское духовенство называет эдикт Деция законом, направленным «против Евангелия» (Epist., XXX, 3), то Киприан такого не допускает, а в трактате «К<sup>а</sup>Донату» он осуждает не сами законы, а судей, подчеркивая, что законов перестали бояться. Очевидно, свою роль сыграла бур-

ная политическая обстановка середины III в., с ее чехардой на императорском престоле, узурпациями власти и т. д. И осуждая этот «мир», Киприан предпочитает стоять в стороне от политики, позволяя себе редкие выпады в струе официальных оценок прежнего императора.

Кстати, исходя из сочинений Киприана, христианскую церковь середины III в. определяют как «воинствующую». Действительно, его переписка буквально усыпана терминами «воины Христа», «воины божьи», «небесная рать», «ратоборцы», «бой», «оружие веры» и т. п. Но что это за «рать»? Впереди нее — Иисус Христос, «учитель смирения и страдания» (Epist., LVIII), «воины» же — христианские мученики и исповедники. На мой взгляд, не надо переоценивать эту «воинствующую» фразеологию. Это всего лишь один из моментов спиритуализации отношений действительности, в которой «воинственность» церковь не проявила.

Следует остановиться и еще на некоторых аспектах мировоззрения Киприана, без которых невозможно получить достаточно полное представление о социальной доктрине христианства III в.

В последнее время усилился интерес наших исследователей к раннехристианской теологии истории (в зарубежной историографии эти проблемы начали разрабатываться гораздо раньше). Здесь, в первую очередь, хотелось бы обратить внимание на работы А. Я. Гуревича и М. А. Барга<sup>1</sup>. В них отмечается, что христианство порвало с традиционными античными представлениями о цикличности исторического процесса. Уже сами основные положения христианского вероучения представляют собой совокупность исторических событий, связанных с жизнью, смертью и воскресением Иисуса Христа. Исторический процесс в христианстве представляется как драма. Земная жизнь выступает как арена борьбы добра со злом, начиная с грехопадения Адама и Евы, но она обретает и космический смысл через идею бога, она представляет провиденциальное осуществление спасения.

А. Я. Гуревич указывает на две совершенно новые черты восприятия категории времени в христианстве. Во-первых, понятие времени было отделено от понятия вечности, которая в более древних системах поглощала в себя время земное. Вечность стала атрибутом бога, а время как сотворенное имеет начало и конец — это

человеческая история. Время соотнесено с вечностью и человеческая история «прорывается» в вечность. Христианин, таким образом, стремится оказаться в этом «прорыве» в вечное блаженство. Во-вторых, в христианстве историческое время обретает новую схему: оно делится на две эпохи — до пришествия и смерти Христа и после этого. Первая эпоха необходима была для пришествия мессии, вторая — для осуществления результатов его деятельности”.

Время в христианстве приобрело, таким образом, линейный характер. История человечества представлялась уже не как замкнутый цикл, с ожиданием нового «золотого века», утраченного в актуальном цикле, а имела свое начало, кульминацию и завершение. Уникальность земных деяний логоса не могла оказаться в крутом<sup>го</sup>вороте .

Христианство, следовательно, дало новую концепцию человеческой истории. Она теологизирована, провиденциальна, но это была концепция прогрессивного развития истории. Можно ли ее назвать финалистской? И да, и нет. Финалистская она несомненно в плане эмпирических событий земной жизни. А. Я. Гуревич отмечает и своеобразную цикличность такого понимания человеческой временной истории — человек и мир, получившие свое время от творца, к нему же и возвращаются, время, таким образом, возвращается в вечность”. Но ведь в соотнесении с вечностью, куда должна влиться земная история человечества, она сама приобретает атрибут вечности, здесь не мыслится финал. Для того времени это был великий переворот в мировосприятии, но теологический характер все же ограничивал идею развития рамками временной человеческой истории.

В применении к новозаветным временам термин «концепция истории», конечно, будет неточен. Это не было сколь-нибудь стройно оформлено, но смысл чаяний первых христиан был таким. Первым же христианским идеологом, разработавшим христианскую философию истории (или теологию истории), как полагают А. Я. Гуревич и М. А. Барг, либо же первую христианскую концепцию истории, как считал А. Г. Бокщанин, был Аврелий Августин”. Но концепция Августина вырабатывалась в предчувствии скорой гибели Рима, отсюда его идея «двух градусов», как замена прежнего представления об отождествлении христианского мира с

«римским миром», уже также христианизированным. Августин, как отмечает М. А. Барг, вынужден был отказаться от прежнего представления, которое М. А. Барг обнаруживает у Иеронима с его концепцией четырех последовательно сменявших друг друга «мировых монархий», базировавшейся на ветхозаветной книге Даниила<sup>11</sup>. Но ведь и Иероним жил в посленикейскую эпоху христианства, он младший современник Августина. А что же было между временем Нового завета и IV в.? Не претендуя на заполнение этой лакуны, попытаемся выяснить воззрения на исторический процесс Киприана.

Правда, здесь он немногословен, даже сам термин «время» употребляет довольно редко, главным образом в эсхатологическом плане. Мы не встретим у него впечатляющих рассуждений, подобно таковым у Тертуллиана, утверждавшего, что бог определил «два периода веков»: один, начавшийся с миром, и с миром он закончится, и другой — «которого мы ожидаем, и который вступит в вечность», так что «образ мира», «отделяющий время и вечность», исчезнет, и наступит вечность (Apolog., 48),

Но и у Киприана явственно ощущается «линейное» восприятие времени, в противовес «языческому» циклизму: «Обратимся не назад, куда зовет дьявол, а вперед, куда призывает Христос» (Epist., XI, 7). В трактате «О смертности» он неоднократно повторяет, что смерть для христианина — это «переход в вечность».

В трактате «Quod idola dii pop sunt» (5) Киприан излагает концепцию «мировых монархий». Он указывает на их очередность — ассирийцы, мидяне и персы, греки и египтяне, затем пришло время властвовать над всеми римлянам. Но в отличие от Тертуллиана, заявлявшего, что христиане молятся за Римскую империю потому, что эсхатологическая развязка провиденциально для нее отложена (впрочем, это было бращено как раз к римским властям), Киприан не столь «лоялен» — римляне, ро его представлению, хранят отведенное им время до определенного срока. Трудно установить, имел ли в виду Киприан именно четыре «царства» Даниила с их пятым «вечным» или же у него периодизация шести «веков» (кстати, встречающаяся затем и у Августина). Скорее всего, последнее, поскольку Юлианом Африканским, как замечает М. А. Барг, еще в начале III в. была разработана периодизация истории на шесть «веков» по шести дням

библейского творения". У Киприана рассуждения о «царствах» (*regna*) подчинены доказательству, что их существование, особенно Римской империи, обеспечивалось не защитой их богов, а было осуществлением провиденциального плана христианского бога. Пришествие Христа как «слова», «бога», «сына», «посредника», «учителя», его смерть, воскресение и вознесение означают наступление нового периода — ожидания его второго пришествия и приведения «к отцу» праведников (11 — 14). Киприан не отвергает значимость предыдущего периода! — особенно он выделяет иудеев (он говорит и об их «царстве», которого нет в списке «мировых монархий»), которые вначале, по его словам, были праведны, а затем презрели заповеди и утратили дарованную им благодать.

И Тертуллиана, и Киприана следует отнести к числу тех христианских идеологов, которым была присуща идея прогресса в земной истории. Эта идея утверждалась в христианстве вовсе не гладко. Ориген, например, со своей теорией «апокатастасиса» (круговорот душ, возмещающих в первоначальную чистоту) отдал дань циклизму. У гностиков представление о времени походило на «ломаную линию» («спаситель» — неисторичен) либо на один виток спирали с конечным результатом, как, например, у Василида".

Мировоззрение Киприана проникнуто провиденциализмом. Реальные события (главным образом, связанные с антихристианскими репрессиями) обретают у него провиденциалистскую трактовку. Гонения у него изображаются как predetermined боготом (Epist., LVIII, 2), прекращение их — также целиком результат провидения (Epist., XIII, 6). Причина репрессий, по его мнению, заключается в неисполнении христианами воли бога, в то же время они представляются актом испытания христиан в твердости веры, предначертанным трансцендентной молей, и средством их исправления (Epist., XI). Даже то, что исповедники остались в живых, по убеждению Киприана, является действием провидения бога (Epist., XXXVIII, 1). Подобные мотивы можно обнаружить и в письме к Киприану римских исповедников, которые долгое пребывание в заключении объясняли «благодатью божественного провидения» (Epist., XXXI, 1).

Появление отступников от церкви, по Киприану, также было предначертано свыше (Epist., LVIII, 6).

Проблема соотношения свободы воли человека с волей бога довольно рано стала волновать идеологов христианства. Немало внимания уделяет ей и Киприан. Решение ее им неоднозначно. С одной стороны, складывается впечатление, что Киприан подразумевает полную зависимость действий человека от воли сверхъестественного абсолюта. В его сочинениях можно найти целый набор фраз типа: «Повинуемся воле искупителя своего во всех действиях нашего служения ему» (*De habit. virgin.*, 2). Или: «Будем готовы исполнять во всем волю божью» (*De mort.*, 24). Особенно впечатляет сентенция: «Когда по слову господа ничто, даже самое малозначительное, не делается без воли божией» (*Epist.*, LVIII, 5). Но использована она весьма конъюнктурно — в контексте доказательства, что клирики обретают свои саны по воле бога, а раскольники, рукополагая своих священников, поступают вопреки ей (*Epist.*, LVIII, 5—6).

Но, с другой стороны, Киприан говорит и о свободе выбора человеком своего пути, когда утверждает, что человек, предоставленный своей собственной воле, идет «или к смерти, или к спасению» (*Epist.*, LVIII, 6). Скорее всего, «собственная воля» человека, отвращающая его от пути к спасению, у Киприана предстает результатом действия дьявола, ставящего человеку препону (*De orat. Domin.*, 14). Тем не менее выбор пути остается за человеком”.

Такие воззрения Киприана вписываются в общую христианскую схему, по которой «судьба не отменяется, поскольку не отменяется внешняя действительность, но превращается в условие религиозного самоопределения человека, в религиозную свободу, в возможность выбора между богом и миром»”.

Для Киприана достижение человеком вечности обеспечивается полным подчинением его воле бога, «который вечен» (*De orat. Domin.*, 14). Такое подчинение для христианина и есть настоящая свобода: вера через увеличение в человеке благодати дает свободу, чем больше веры, тем больше благодати для человека. Благодать же, как утверждает Киприан в своем трактате, адресованном Донату, очищает человека от греха, дает ему господство над страстями, и тогда он — «по своей воле» повелитель над «всем воинством противника». Это поразительно напоминает цитировавшиеся заключительные слова из гностического Евангелия Филиппа. Но если

у гностиков подобная трактовка свободы воли ориентирована на полное отрешение от действительности, то у Киприана она приобретает и этический смысл. В трактате «О молитве господней» он разъясняет, что значит исполнять волю бога: смирение, стойкость в вере, скромность в словах, милосердие, пристойность в обыденном поведении, ненанесение обиды, умение самому ее переносить и т. д. Киприан живет в обществе, «отвратительный образ» которого он осуждает, но ему чуждо фанатичное ожидание скорого конца мира, его волнует вопрос, как жить в этом обществе. Понятие свободной воли приобретает и у него значение «некоего исключительно внутреннего акта сознания, уклоняющегося от стимуляции мирской деятельности»<sup>11</sup>, но он — дитя этого мира и ищет ориентиры для жизни в нем.

Проблемы этики для Киприана весьма важны, и он подчеркивает, что не просто акт обретения веры, а «усовершенствование сохраняет человека для бога» (Epist., XIII, 2). В своем антииудейском трактате, адресованном Квирину, он излагает настоящий кодекс христианской этики, который хотя и базируется на новозаветном материале, но значительно выходит за его рамки (III, 1—118). Отодвижение эсхатологической развязки усилило интерес в христианстве к этическим вопросам, и Киприан в одном из положений своего «кодекса» прямо заявляет, что «бог долго терпит для того, чтобы мы покаялись в нашем грехе и исправились» (III, 35). Киприан, по сути дела, излагает регламентацию повседневной жизни христианина в обществе, порой даже в мелочах.

Здесь фигурируют и заповеди: не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, чти отца и мать, люби ближнего, как самого себя. К числу необходимых нравственных установок Киприан относит и смирение и кротость во всем, умение подавлять гнев, не злословить, никогда не роптать, что бы ни случилось (бог испытывает людей), не судить о делах других без досконального знания дела, прощать полученные обиды, не воздавать злом за зло, не участвовать в церемониях язычников, давать милостыню без бахвальства, не заниматься ростовщичеством, быть умеренным в пище, не иметь пристрастия к имуществу и деньгам, не обличать старших годами без достаточных оснований, не многословить, не ставить сетей ближнему, посещать боль-

ных, презирать доносчиков, покровительствовать вдовам и сиротам, не поддаваться лести, отвращаться от языческой философии. Христианин может быть казнен не за преступление, а лишь за то, что он христианин (т. е. любые преступления для христиан не допускаются, следует повиноваться властям и законам).

Весьма показательны предписания для рабов и их господ. Если раб станет христианином, то он еще более усердно должен служить своему господину, а хозяева рабов, приняв христианство, должны более мягко относиться к своим рабам (III, 72—73).

Нетрудно заметить, что ряд этих нравственных ценностей откровенно направлен против тех моральных норм, которые утвердились в то время в среде высших сословий римского общества. Разумеется, нравственный кодекс, изложенный Киприаном, не мог не снискать симпатий среди «малых мира сего», среди тех, кто оказался в силу разных причин вне традиционных социальных связей, среди тех, кто разочаровался в окружающей действительности, где даже привлекательные нормы нередко лишь декларировались, а на деле совершалось иное. Но все же этот кодекс был идеалом поведения христианина. Ведь ему следовали далеко не все, в том числе и клирики (некоторые из них, например, занимались ростовщичеством).

Вместе с тем Киприан излагает и нормы отношений внутри христианской церкви. Здесь предписываются братская любовь христиан друг к другу, взаимопомощь, упование только на бога, размышления только о духовном с тем, чтобы не пристраститься к миру, от которого христиане отреклись (III, 9—11). Высоко ставится мученичество за веру, ибо все, от чего страдают христиане, «ничтожно по сравнению с обещанной наградой» (16—17). Христианин, утверждает Киприан, выше всего должен ставить любовь к богу и Христу, повиноваться не своей, а божьей воле. Он полагает при этом, что основанием для веры служит страх (18—20). Святотатство признается грехом, за который нет прощения (38). Разврат считается тяжким грехом (63). Девство и воздержание признаются благими делами (32).

Образцом жизни для христиан, по Киприану, должна быть жизнь Иисуса Христа (39).

Христиане не должны при спорах между собой прибегать к суду язычников (44). Кстати, это привело к



появлению церковного суда, что еще более возвысило роль епископата.

Киприан предписывает не общаться с еретиками (78). Браки с язычниками, по его мнению, заключать не следует (62), и хотя здесь Киприан ссылается на библейские тексты, ни в одной из приводимых им цитат такой рекомендации нет.

Согрешивших, как считает Киприан, следует обличать публично, причем онц должны охотно выслушивать обличения (77, 102). На богослужебных собраниях при входе епископа и пресвитера следует вставать (85).

Ряд предписаний Киприана относится к женщинам-христианкам. Им запрещается роскошно одеваться и пользоваться косметическими средствами, в церкви они должны молчать, и в случае развода они не должны вступать в новый брак (36, 66, 90).

Есть и довольно оригинальное предписание со ссылкой на Ветхий завет (84), запрещающее бриться. А ведь в то время Иисус Христос изображался в виде юноши с бритым лицом. Вообще же считается, что изображение его с бородой появляется несколько позднее под влиянием монашества.

г Можно заметить, что внутрехристианские нормы, проповедуемые Киприаном, свидетельствуют о том, что церковь в его времена далеко отошла от «равенства избранных» первых христианских общин.

Казалось бы, такой интерес к этическим вопросам вкупе с тем вниманием, которое Киприан уделил три-нитарной, христологической, сотериологической проблемам, должен был привести его к созданию христианской концепции человека.

Но у Киприана нет какой-либо оригинальной антропологической системы, хотя, конечно же, вопросы, кто есть человек, каково его место в мире, интересовали карфагенского епископа.

Киприан отталкивается от общей христианской картины мироздания с ее главной линией: творец—творение. В христианских антропологических разработках много внимания уделялось осмыслению второго члена этой схемы, важнейшими элементами которого представлялись человек и мир.

В IV в., например, появились две антропологические системы, весьма отличные одна от другой в этом плане. Арнобий основным стержнем своей системы сделал схе-

му: бог — мир — человек. В ней человек отдален от бога, растворен в мире, люди, по мнению Арнобия, ничем не отличаются от животных и не представляют особой ценности для мироздания. Другая христианская антропологическая система была создана Аврелием Августином. Схема здесь иная: бог — человек — мир. По Августину, человек возвышается над миром посредством разума и обитающей в нем божественной силы, он получает возможность достичь совершенной природы<sup>90</sup>.

Если сравнить эти две более поздние антропологические системы с тем, что мы находим в сочинениях Киприана, то обнаруживается интересная вещь. В такого рода трехчленных схемах у Киприана почти не осталось бы места «миру». Проблему «человек — мир» он сужает до «человек — социум». Категорию «мир» Киприан, по-видимому, и воспринимает как «социум». И отношению человека к социуму, его месту в нем Киприан, как мы видели, уделяет весьма много внимания. Но к более широкому осмыслению «мира» он не стремится, глобальные космологические вопросы — вне его интересов. Но почему? Ведь, например, это весьма контрастирует со своеобразными антропологическими системами гностиков, которым была присуща тяга к широкому космологическому охвату. Самым простым ответом будет утверждение, что Киприан прежде всего практик, а не философ. Но, пожалуй, точнее будет заметить, что Киприан в своих взглядах слишком социален, если можно употребить такое выражение. И это представляется имеющим свою объективную основу. В отличие от гностиков, проповедовавших полный уход человека от общества в свое внутреннее «я», связанное особыми нитями с абсолютным совершенством, идеологи церкви искали ответа прежде всего на неизбежно встававшие перед ними и церковью вообще проблемы места и роли человека в обществе, эсхатологическая развязка для которого отодвигалась в необозримое будущее. И Киприан как епископ, как папа, пожалуй, наиболее остро ощущал актуальность именно этих проблем.

В постановке же и решении им таких вопросов христианской антропологии, как греховность/ искупление и ряда других, Киприан ничего принципиально нового не внес.

В своем отношении к античной философии Киприан выступает преемником Тертуллиана — та же неприми-

римость. «Между христианами и философами большая разница», — утверждает он в одном из своих посланий (LV, 14). Рассуждая о необходимости прощения кающихся отступников—«падших», Киприан противопоставляет этому суровость, с которой «философы и стоики» объявляют, что «все грехи равны», человек не должен им поддаваться. Он, таким образом, пытается противопоставить этические нормы христианства (более милосердные, на его взгляд) этическим нормам популярных философских учений.

Вслед за своим учителем Киприан осуждает Платона, но не за его тезис о том, что трудно познать творца вселенной (в этом его обвинил Тертуллиан), а за то, что он, по уверению Киприана, хотя и признавал «одного бога» (*unum Deum*), остальных богов называл ангелами и демонами. Сократа Киприан упрекал в том, что он рассказывал о получении им наставлений «от демона» (*Quod idola*, 6). Но в отличие от Тертуллиана он не допускает низкопробных выпадов типа: Сократ — «развратитель юношества».

Особый трактат Киприан посвятил полемике с язычниками, в котором доказывает, что языческие «идолы» — не боги (*Quod idola dī populi sunt*). Интересно, что основную идею о происхождении греко-римских богов он явно позаимствовал из античной философии, а именно ту точку зрения, что боги — это бывшие люди, в основном цари, восходящую еще к древнегреческому философу Эвгемеру. В духе эвгемеризма Киприан объясняет возникновение поклонения Сатурну, Юпитеру, Аполлону, Нептуну, Эскулапу и многим другим богам. При этом замечает, что мавры чтут своих предков-богов. «Почему боги не рождаются ныне?» — задает риторический вопрос Киприан. Доводом для доказательства того, что такие боги не могущественны, он считает то обстоятельство, что они не могли защитить свои народы от римского оружия. Вторая половина трактата посвящена обоснованию единичности и всемогущества христианского бога, причем Киприан ищет этому доказательства и в римской истории, когда убеждает в невозможности совместного владычества (Ромул и Рем, Помпей и Цезарь). В сочинениях Киприана особо остро звучит тема недопустимости принесения жертв богам — «идолам».

По-видимому, во времена Киприана еще актуальной была полемика с иудаизмом, коль скоро этому он по-

святил особый трактат, причем весьма обширный (*Testimonia adversus iudaeos*). Смысл его рассуждений сводится к тому, что сначала благодать от бога имели иудеи, но, презрев заповеди, они ее утратили, распяли Христа и ныне рассеяны по всему миру. В одном из посланий Киприан прямо заявляет, что «иудеи отвержены богом» (XIII, 3). Но главная его мысль заключается в том, что в «царство божье» войдет больше язычников, чем иудеев (*Testim, adv. iud.*, I, 23; *Quod idola*, 11). Конечно, такое заявление наверняка отражает и тогдашний этнический состав христиан.

У Киприана, в отличие от Тертуллиана да и многих других христианских идеологов, нет специальных сочинений против еретиков, разве что несколько антиноватианских посланий. Вообще он упоминает немного ересей, в основном гностических. Попали в разряд еретиков у него и патрипассиане (приверженцы модалистического монархианизма, у которых Христос выступал как проявление бога-отца, который, следовательно, сам должен был испытать крестные муки) (*Epist.*, LXXIII, 4; LXXIII, 2). Из гностических сект он вступает в полемику только с маркионитами, осуждая их взгляды на бога-творца, и особенно на природу и искупительную миссию Иисуса Христа, а также отрицает их крещение. Осуждает маркионитов и Фирмилиан, автор одного из посланий Киприану (*Epist.*, LXXV), добавляя к ним и приверженцев Василида и Валентина (Киприан также относит их к еретикам). Епископ Каппадокийской Кесарии в своем письме к карфагенскому коллеге не забывает напомнить, что «дух заблуждения», а не истины говорил устами Монтана и Приски (Присциллы). Но о монтанистах Киприан хранит молчание. И это странно, ведь и его учитель примкнул к ним. А может быть, причина его молчания Именно в этом?

Киприан разделяет крайне негативное отношение своего наставника к таким явлениям античной культуры, как театр, музыка, цирковые гонки колесниц, гладиаторские бои, спортивные игры. У Тертуллиана есть трактат «О зрелищах», авторство Киприана для сочинения с тем же заголовком оспаривается, но содержание его, во всяком случае, многое повторяет из того, что нам уже известно из другого его сочинения — «К Донату». Акцент и у Тертуллиана, и у Киприана одинаков — все эти зрелища посвящены языческим богам либо не

обходятся без языческих жертвоприношений и церемоний, так что христиане на них ходить не должны. Правда, в Киприановом трактате содержится доказательство их осуждения новыми аргументами, так как свои посещения зрелищ христиане оправдывали отсутствием их запрета в Писании. Киприан упрекает таких единоверцев в плохом знании священных текстов и заявляет, например, что ветхозаветные патриархи на лошадях в цирке не ездили, а Давид под музыку не плясал перед «идолами». Разница между трактатами лишь в деталях интерпретации характера зрелищ. Если, например, для Тертуллиана театр, прежде всего, — храм Венеры и «бога вина», то для Киприана — «дом публичного бесстыдства». По Тертуллиану, гонки на лошадях — это «дурное употребление» коней, которых бог дал для путешествий и перевозок, а особое возмущение Киприана вызывает тот факт, что зритель-христианин знает досконально родословную каждой лошади, а предков Иисуса знает.

В обоих трактатах есть описания, которые выглядят для нас профанскими, но это, разумеется, отнюдь не плод плохой осведомленности Тертуллиана и Киприана в современных им явлениях. Это — новый взгляд на вещи, попытка объяснить их с точки зрения христианской шкалы ценностей. И у христианина вовсе не смех вызывали, например, рассуждения Тертуллиана о том, что кулачные бойцы обмениваются пощечинами и обезображивают лицо человека, сотворенного по образу бога, как и высказывания его ученика, что играющий на духовых инструментах музыкант неблагодарен богу, который дал ему язык для того, чтобы говорить, а он пытается делать это пальцами.

В конечном счете все это предстает как элемент «отрицания мира», которого, таким образом, следует избегать. Но если Тертуллиан, по словам С. С. Аверинцева, «развертывает целую программу возвращения к природе», то и Киприан (как вероятный автор трактата «О зрелищах») убеждает читателя: твое зрелище — красота мира, природа, сотворенная богом; какой театр, построенный человеческими руками, может сравниться с нею?

## 2. «СМЕРТОНОСНЫЙ» ЭДИКТ ДЕЦИЯ

Едва отгремели торжества по случаю 1000-летия Рима, как на христиан обрушилось первое общеимперское гонение, охарактеризованное Киприаном как «столь неистовое опустошение, истребившее максимальную часть стада нашего» (Epist., XI, 1). Сменивший императора Филиппа Араба новый император Деций в середине III в. издал эдикт, который тот же Киприан назвал «смертоносным» для христиан (Epist., LV, 9).

Что это был за эдикт? Дело в том, что текст его не сохранился, и среди историков, а также теологов идут ожесточенные споры как относительно его содержания, так и времени появления. Дебатируется даже вопрос, был ли один эдикт, а может быть два.

Важное значение имеет датировка эдикта. Хотя все правление Деция длилось около трех лет, тем не менее конкретная дата появления эдикта во многом может помочь выяснить его смысл. Многие исследователи относят эдикт Деция к 250 г., избегая более конкретной даты, а то и к 249—250 гг. Нередко встречается датирование эдикта концом 249 г. — началом 250 г. Есть и более решительное мнение. Так, например, западногерманский исследователь Ц. Андресен, профессор Южно-Каролинского университета Дж. Брауэр и известный кэмбриджский богослов У. Фрэнд датируют интересующий нас эдикт Деция февралем 250 г. Православный теолог Е. Поснов и французский историк Ш. Сомань безапелляционно называют дату 3 января 250 г.

Итальянские исследователи О. Джордано, Л. Шипиони, а также западногерманский историк Х. Штёфер полагают, что эдикт появился осенью 249 г. Советский исследователь М. Е. Сергеев датирует появление эдикта Деция последними числами декабря 249 г. (подобная точка зрения существует и в зарубежной историографии).

Поскольку не сохранился сам эдикт, а также источники, свидетельствующие о дате его появления, приходится обратиться к немногочисленным косвенным данным.

В конце прошлого века была опубликована первая из интересных находок в Египте, имеющая самое прямое отношение к осуществлению эдикта Деция, принесшего

много бед христианам. Теперь известны 43 такие находки — это официальные документы (либеллы), выданные тем, кто совершил церемонию, предписанную императором. Об этих документах неоднократно говорится и в переписке Киприана, и в посланиях его александрийского коллеги Дионисия, так что можно заключить, что выдача их предусматривалась самим эдиктом. Так вот, египетские либеллы в основном датированы июнем 250 г. Пассионы Карпа (в латинской версии) и Пиония, повествующие об исполнении эдикта в Малой Азии, относят это к марту — апрелю 250 г.

Но есть и более ранняя дата — смерть римского епископа Фабиана, ставшего жертвой репрессий Деция. Его могила находится в римских катакомбах, на ней выбита греческая надпись, гласящая: «Фабиан, епископ, мученик». Римский мартиролог определяет это событие 20 января 250 г. В историографии эта дата не оспаривается, по-видимому, ее можно признать достоверной, поскольку уже тогда христиане ежегодно отмечали дни смерти своих мучеников, о чем, например, говорит в одном из своих посланий Киприан (*Epist.*, XXXVIII, 3). Еще в другом послании Киприан инструктирует карфагенское духовенство фиксировать дни смерти новых мучеников для того, чтобы ежегодно поминать их (*Epist.*, XII, 2). Да и в послании римского духовенства в Карфаген отсутствие заботы о погребении тел мучеников объявляется тяжким грехом (*Epist.*, VIII, 3).

Более ранней датой, чем смерть епископа Фабиана, мы не располагаем. Поэтому следует предположить, что эдикт Деция, повлекший за собой репрессии против христиан, появился не позднее января 250 г. Очевидно, осуществляться он начал в самом Риме, время же его исполнения в провинциях зависело как от срока получения императорского распоряжения, так и от расторопности местных властей.

Каково же содержание эдикта Деция? Следует сразу заметить, что в историографии существуют разные точки зрения на сей счет. И дело не только в том, что текст его не сохранился, а в том поразительном факте, что сведения об исполнении эдикта мы черпаем почти исключительно из христианских источников. Нехристианские авторы хранят молчание как о самом эдикте, так и его последствиях. Единственное исключение — это уже упомянутые либеллы из Египта. Понятное дело, что такая

ситуация не могла не сказаться на оценке содержания интересующего нас эдикта. Христианское восприятие его концентрировалось вокруг репрессий против приверженцев этой религии, которые повлекло за собой его исполнение. И вполне естественно, что христиане расценивали императорское распоряжение как направленное прежде всего против них.

Но вот что любопытно. В сочинениях, особенно в переписке христиан — свидетелей осуществления мероприятий Деция (например, того же Киприана или его александрийского коллеги Дионисия), мы не найдем где-либо фразы, говорящей о том, что распоряжение Деция было направлено только против христиан. А вот с течением времени, особенно после официального признания христианства императорской властью, христианские источники дают уже другую версию. Наиболее четко она изложена в «Актах Максима»: «Император Деций, желающий притеснить или опровергнуть христианское вероисповедание, издает декреты (*decreta*) для всего мира, чтобы все христиане (*omnes christian!*), отказывающиеся от бога живого и истинного, приносили бы жертву демонам, кто же не пожелает, карам подвергнется»<sup>1</sup>.

В начале IV в. «христианский Цицерон» Лактанций в своем труде «О смерти гонителей» дает такую оценку Децию: «Он как будто для того и достиг империи, чтобы сделаться гонителем христиан». В том же веке Григорий Нисский роняет фразу, которая и через полтора тысячелетия вызывала доверие ряда исследователей: «Деций посылает к начальникам народов указ, угрожая страшными наказаниями, если они всякого рода истязаниями не станут мучить поклоняющихся имени Христову и страхом и силою этих истязаний не станут опять приводить их к отеческому служению демонам»<sup>2</sup>. И наконец, логичным заключением стало то, что Павел Орозий в созданной им по образцу ветхозаветных 10 египетских казней концепции о 10 гонениях на христиан называет Деция седьмым после Нерона императором — гонителем христиан, который издал против них многочисленные свирепые эдикты (*feralia dispersit edicta plurimosque*) (Hist., VII, 21).

Торжествовавшая церковь воздала и своим героям (появление многочисленных актов и пассионов мучеников), и своим гонителям. Восхваляя «христоролюбивых» императоров IV в., она резко противопоставляла им



императоров предыдущего времени, принесших массу неприятностей христианам и в то же время, по христианскому восприятию исторического процесса, всему человечеству в целом.

Не вдаваясь во все детали разногласий относительно содержания эдикта Деция, отмечу, что основная линия раздела проходит ныне между сторонниками точки зрения, что он был направлен только против христиан, и приверженцами мнения, что эдикт предписывал совершение всеми жителями империи обязательного жертвоприношения римским богам. Для христиан никакого исключения сделано не было, и отказ части из них от совершения святотатственного для них действия повлек за собой антихристианские репрессии. При этом следует заметить, что большинство как зарубежных, так и советских исследователей придерживаются второй точки зрения.

Обратимся к источникам. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» не дает ни текста эдикта Деция, ни пересказа его содержания, уделяя главное внимание последовавшим репрессиям против христиан. Но он приводит тексты писем современника тех событий епископа Александрии Дионисия. Из этих источников наиболее ценную информацию содержит послание Дионисия к антиохийскому епископу Фабию (Euseb., Hist., есс!., VI, 41—42). Из него мы узнаем, что сразу после обнародования эдикта толпы александрийцев поспешили выполнить повеление императора о принесении жертв «идолам». Те, кто это делал нерешительно (имеется в виду часть христиан), навлекали на себя насмешки толпы. Предписания эдикта поспешили выполнить знатные и состоятельные люди, магистраты. Некоторых приводили их домашние и друзья.

Говоря о реакции христиан на эдикт, Дионисий констатирует, что часть из них совершила требуемое жертвоприношение (они стали, таким образом, «падшими»), некоторые убежали, «некоторые» (видимо, уклонявшиеся) были схвачены. Из последних одни согласились совершить жертвоприношение под угрозой пыток, другие — после пыток, наиболее упорствовавшие были казнены (Hist., есс!., VI, 41). Причем казнили их не из-за того, что они назывались христианами, а именно заслушание императорского повеления — очевидно, они считались преступниками. Так, Дионисий сообщает,

что проконсул не казнил четырех солдат, назвавшихся христианами, а вот когда один из солдат, конвоировавший на казнь двух христиан-отказников, заступился за них, он был казнен (Euseb., Hist. eccl., VI, 41).

Гораздо больше сведений можно почерпнуть из сочинений Киприана. Предписанная эдиктом церемония в Карфагене совершалась торжественно на Капитолии, который имел традиционный храм, посвященный главным римским богам — Юпитеру, Юноне и Минерве.

Явившиеся на церемонию должны были принести жертвы римским богам, при этом следовало произнести какую-то формулу и отведать плоти жертвенного животного, а также питья из чаши (Epist., XX, 1; XXI, 3; LV, 9—14; De lapsis, 7—9, 23—27). Судя по всему, определялся особый день или дни, когда совершалась эта официальная церемония, во всяком случае, Киприан упоминает *dies praestitutus* (назначенный день) для Карфагена либо для африканских провинций (De lapsis, 2—3). Жертвоприношение совершалось в присутствии особой комиссии, которая выдавала документ (*libellum*) о совершении требуемого действия (Epist., XX, 2; LV, 9—10).

О составе комиссий можно судить по одному из посланий Киприана, в котором он гневно обрушивается на своего противника Фелициссима, а также на пятерых пресвитеров, выступивших против его позиции в вопросе о дальнейшей судьбе «падших» христиан. Киприан в пылу полемики сравнивает эту пятерку с составом комиссии для наблюдения за совершением жертвоприношений. Он пишет: «Пять этих пресвитеров не что иное суть, как те пять первых, которые эдиктом недавно с магистратами были соединены, чтобы веру нашу подрывали» (Epist., XLIII, 3). Итак, комиссии состояли в соответствии с эдиктом в городах из магистратов и пятерых «первых» (*primores*). Кем были эти *primores*, в силу скудости источников, остается только догадываться. Хотя с наибольшей долей вероятности можно утверждать, что они происходили из сословия декурионов. О. Джордано предпринимает попытку выяснить социальный статус *primores*. Он полагает, что это были «знатные люди» из числа горожан. Именно они должны были курировать выполнение жертвоприношений и выдавали об этом соответствующие документы (либеллы). Магистраты же, по его мнению, не присутствовали при этом, а вмешива-

лись лишь в случаях неповиновения эдикту, о чем сообщали все те же *primores*. О. Джордано считает, что при таком "неоднородном составе комиссий возможны были частые конфликты между «первыми» и магистратами. Неоднородность, по его мнению, вытекала из того, что *primores* обладали более широкими социальными связями, а отношения магистратов с горожанами были сужены их служебными функциями. Здесь, пожалуй, есть определенная натяжка. Кроме того, среди *primores* в комиссиях могли оказаться и христиане, предполагает О. Джордано. Однако он утверждает, что существовал тщательный отбор, и в состав комиссий мог попасть лишь тот христианин, который исповедовал христианство тайно. Но это никак не вяжется с той ситуацией открытого существования христианства, которую изображают нам и Киприан, и Дионисий Александрийский. Еще более гипотетично утверждение, что сами же христиане убеждали своих единоверцев входить в состав комиссий, дабы обойти императорский эдикт. Все это не имеет подтверждения в источниках, но, пожалуй, близок к истине вывод О. Джордано, что *primores* во многих случаях были «амортизаторами», уменьшавшими «до минимума болезненные случаи процессов и осуждений». В то же время именно они «содействовали увеличению числа *lapsi*» («падших» — В. Ф.). Однако, на наш взгляд, объяснять это нужно не влиянием христиан на комиссии, а той обстановкой веротерпимости, религиозного синкретизма, которая существовала в Римской империи, да и в определенной степени стремлением членов комиссии нажиться на выполнении своих обязанностей путем, например, выдачи либелл за деньги тем, кто не совершал жертвоприношений.

В то же время упорный отказ от участия в предписанной Децием официальной жертвенной церемонии влек за собой изгнание, конфискацию имущества, тюремное заключение, пытки, иногда это каралось и смертью (Epist., XXIII, 1; XXXVIII, 1—3; XL; LVI, 1). Киприан также отмечает, что состоятельные христиане предпочитали не лишаться своего имущества и пополняли ряды «падших» (*De lapsis*, 10).

Теперь обратимся к самому достоверному из источников — текстам сохранившихся либелл. Хотя они все из Египта, но, по-видимому, текст их был весьма стан-

дартным для различных частей империи. По крайней мере, все египетские либеллы составлялись по определенному образцу.

Каждая либелла начинается с обращения к комиссии, наблюдавшей за совершением жертвоприношения. Затем указывается, от кого исходит это обращение (т. е. собственное имя и имена родителей обладателя либеллы), его место жительства, иногда возраст, профессия, особые приметы. Например, в одной из наиболее полно сохранившихся либелл из деревни Александра Неса к комиссии обращается некий Аврелий Диоген, примерно 72 лет от роду, сын Сатаба, с рубцом над правой бровью (№ 21). В либелле из Арсинои названа профессия ее обладательницы — жрица местного бога Петесуха (№ 23).

Далее во всех либеллах следует обязательное заверение, что получатели их всегда приносили жертвы и были благочестивы к богам. Вот пример из либеллы, выданной в Филадельфии: *Kai aei p,ev frootiaa xai euoepoiaa toi£ deoi£...* (№ 2). Затем идет неперемнная фраза, что и ныне «в соответствии с повелением» (Ката та лроата^ ftevra) их обладатели совершили жертвенное возлияние, воскурили фимиам, принесли жертву и отведали мяса жертвенного животного (отличия в либеллах здесь совершенно незначительные — в порядке действий да в отсутствии в ряде из них упоминания о фимиамах).

Обращение владельца либеллы к комиссии заканчивается просьбой подтвердить то, в чем он уверяет, и то, что он совершил в ее присутствии. Затем следует заверение, что все <было действительно так, как изложено в документе. Заверяют, как правило, один-два человека. Так как в либеллах из Филадельфии (до нас дошло их больше всего, (в издании П. М. Мейера их приводится 20) в качестве заверителей фигурируют одни и те же лица, то вполне логично допустить (исходя из этого факта, а также из первой фразы либелл), что это и были члены комиссий. В либеллах же из других мест фигурируют уже другие люди. В конце документа обозначалась дата его выдачи — год, месяц и день правления императора Деция с неперменным восхвалением — «благочестивого, счастливого, священного».

Можно догадаться, что в либеллах фиксировалось совершение требуемого императорским эдиктом действия не обязательно одним человеком. В некоторых из них

названы имена детей того, кто совершает жертвоприношение. Например, обладатель либеллы из Оксирина совершил жертвоприношение с сыном Аврелием Диоскором и дочерью Аврелией Лайде (№ 24), а один из жителей Филадельфии заверяет комиссию не только в собственной благочестивости к богам, но и в таковой двух своих детей (№ 2). Фигурируют и братья того, кому выдается либелла (№ 22). В то же время встречаются указания и на то, что, хотя в отдельных либеллах названо имя только одного человека, обряд вместе с ним совершали несколько. На это прямо указывает фраза, которой заверены некоторые документы, где говорится, что члены комиссии видели «вас» жертвующими (№ 11). По-видимому, глава фамилии мог получить одну либеллу на всех своих домочадцев, вольноотпущенников и т. д., выполнив предписание эдикта самолично. Возможно, намек на это содержится в одном из посланий Киприана, в котором он высказывается за индивидуальное разбирательство каждого из «падших», осуждая исповедников, дававших прощение безыменно, что, по мнению епископа, могло означать прощение всех родственников, близких, вольноотпущенников и рабов обладателя такого письменного прощения (Epist., XV, 4). Коль такая мысль возникла у Киприана, то не по аналогии ли с выдачей либелл?

Кстати, (и у Киприана есть свидетельства о том, что па торжественное жертвоприношение родители ходили со своими детьми, принося даже грудных младенцев (De lapsis, 9).

В послании Киприану от Калдония сообщается, что некую женщину-христианку по имени Бона муж насильно повел на жертвоприношение, более того, он держал ее за руки, и таким образом произошла насильственная манипуляция принесения жертвы. Дионисий Александрийский также говорит о том, что некоторых христиан млекли к жертвенникам их домашние и друзья (Euseb., Hist. eccl., VI, 41). Вырисовывается любопытная картина — либеллу мог получить один человек за нескольких, а можно было занять ее за взятку (много примеров у Киприана), а с другой стороны, необходимым было присутствие жены, детей и других родственников и близких. Ситуация действительно выглядит непонятной, если исходить из строгого исполнения эдикта императора. Но не будем забывать, что это все же

«век солдатских императоров» с его многочисленными узурпациями власти, да и не будем забывать о собственных интересах местных властей, от которых зависело исполнение эдикта. Где-то он осуществлялся более строго, где-то гораздо мягче. Кроме того, следует принять во внимание и мысль, высказанную О. Джордано, о тех личных, общественных узах, которыми были связаны с земляками члены жертвенных комиссий.

Либеллы помогают нам не только воскресить ход процедуры, которую требовал эдикт Деция, но и в определенной мере восстановить его содержание. Они не дают никаких оснований считать, что эдикт был направлен исключительно против христиан. Ни в одной из сохранившихся либелл нет никаких упоминаний о христианах или христианстве вообще. А факт наличия либеллы, выданной языческой жрице, говорит сам за себя.

Однако следует отметить, что и вокруг либелл существуют разного рода спекуляции. Например, некоторые богословы заявляют, что, дескать, было два типа либелл: один — как документ ортодоксии для язычников, другой — как свидетельство отступничества христиан. Отстаивающий такую точку зрения Х. Леклерк, пытаясь выпутаться "из очевидной несурязицы, утверждает, что либеллы второго вида не сохранились, так как христиане постарались затем уничтожить следы своего малодушия. О. Джордано, возражая, резонно замечает, что, во-первых, по-видимому, копии всех выданных либелл хранились в чиновничьих архивах, а во-вторых, уж Киприан, рьяно споривший по вопросу о «падших» и прекрасно знакомый с различными уловками последних, мог бы хоть как-то упомянуть о двух видах либелл". Следовательно, в данном случае мы имеем дело с обыкновенной спекуляцией.

Есть и еще одна группа источников, прямо противоположная по своему характеру сухим официальным либеллам. Это пассионы христианских мучеников. Можно использовать два из них — Карпа, Папила и Агафоники, а также Пиония. Но, к сожалению, в них речь идет не о самой процедуре жертвоприношения, а о допросах и расправах с христианами, отказавшимися в ней участвовать. Главное, что пока можно извлечь из пассионов, это то, что фигурирующие в них христиане арестованы вовсе не из-за своей религиозной принадлежности, а

за отказ исполнить императорский эдикт. Смысл допросов сводится к тому, что проконсулы требуют от христиан лишь одного — совершить предписанное жертвоприношение. Для этого применяются и уговоры, и пытки. Упорный отказ приводил к казни, согласие же даровало жизнь (например, в *пассионе* *Пиония* говорится о епископе *Смирны Евктемоне*, который принес жертву и не разделил трагическую участь своих упорствовавших единоверцев).

Итак, можно сделать определенное заключение о содержании эдикта *Деция*, такого неожиданного и грозного для христиан. Безусловно, эдикт требовал от всех жителей империи умиловительного жертвоприношения римским богам. Нет достаточных оснований утверждать, что это было связано с культом императора. Только в *пассионе* *Пиония* говорится о том, что от арестованного пресвитера и четырех его единоверцев (из них две женщины) требуют принести жертву императору (8), но в то же время сообщается, что эдикт предписывал принесение жертв «богам» (3). Во всех остальных источниках речь идет только о римских богах.

Предписанная императорским эдиктом акция совершалась публично, торжественно. Она включала в себя жертвенное возлияние, жертвоприношение, отведывание плоти жертвенного животного, что было совершенно обычным и типичным в официальном римском культе<sup>1</sup>. Возможно, беднякам, которые были не в состоянии принести в жертву животное, достаточно было воскурить *фимиам*<sup>2</sup>.

Для торжественной процедуры назначался особый день или дни. Определенный единый день для всей империи, очевидно, назначен не был, так как источники дают нам разные даты исполнения эдикта *Деция*, причем не только в разных частях Римской державы, а даже и в одном регионе (египетские *либеллы*, например). Возможно, на местах устанавливались и определенные дни для различных групп населения. Во всяком случае, по свидетельству *Дионисия Александрийского*, первыми должны были исполнить волю императора *декурионы* и вся городская верхушка. По его словам, людей вызывали по имени, т. е., вероятно, религиозная процедура проводилась по заранее подготовленным спискам.

Организация осуществления эдикта императора на местах была возложена на особые комиссии. В городах

они состояли из магистратов и пяти человек из сословия декурионов. Комиссии действовали и в сельской местности, но, по крайней мере, часть жителей деревень совершали предписанное жертвоприношение в городах. Об этом можно судить по тем же египетским либеллам. Комиссия следила за совершением жертвоприношения и выдавала исполнившим императорское распоряжение соответствующий заверенный документ. При этом, как показывают христианские источники, либеллу не так уж сложно было приобрести за взятку. Довольно обстоятельно об этом повествует Киприан (Epist., LV, 10).

Репрессии были применены к тем, кто отказывался выполнить требуемые эдиктом жертвоприношения. Хотя императорское повеление заключало в себе принуждение, но вряд ли в эдикте Деция регламентировались репрессии. Известные нам факты показывают, что наказания за отказ от исполнения требований эдикта были весьма различными даже в одном и том же месте. Вероятно, карательные санкции находились в компетенции местных властей. Несомненно, отказ выполнить официальные жертвоприношения рассматривался как акт нелояльности к императору, римскому государству. Здесь нужно учитывать и религиозный фон эпохи, и то, что император сам был великим понтификом, и усилившийся интерес к главным богам римского пантеона в связи с празднованием 1000-летия Рима. В тех условиях, как отмечает известный советский историк Е. М. Штаерман, «лояльность, как и оппозиционность, к императорскому режиму неизбежно принимала религиозную форму»<sup>1</sup>.

Источники зафиксировали для нас осуществление эдикта Деция в Проконсульской Африке, Нумидии, Мавретании, Египте, в Риме и Италии, в Малой Азии, Испании, Галлии, Сирии и Палестине.

Эдикт Деция не представлял собой что-нибудь экстраординарное для современников, хотя ныне на сей счет среди историков существуют разные мнения<sup>2</sup>. Исследователи насчитывают более десятка подобных случаев в римской истории, когда совершалось всеобщее молебствие с умиловительными жертвоприношениями. Факты такого рода в основном берутся из «Истории Рима от основания города» Тита Ливия. Всеобщие молебствия совершались по случаю победы в войне, например после победы римлян над эквами такое действие совершалось в течение трех дней (III, 5). Но чаще они совершались



в случае каких-либо трагических бедствий — эпидемий, землетрясений и т. д. (III, 7; IV, 21; X, 47). Все же можно "обратить внимание на две любопытные детали, которые отличают эти официальные религиозные мероприятия от всеобщего жертвоприношения, предписанного эдиктом Деция. Во-первых, Децием принесение жертв было строго индивидуализировано (это должен был сделать каждый житель империи, а не жрецы от лица остального населения). Во-вторых, оно было принудительным. До Деция мы не встречаем в источниках никаких сведений о контроле за совершением подобных акций — нет никаких упоминаний об особых комиссиях, занимавшихся организацией и надзором за всеобщими молебствиями, нет сведений о репрессиях в отношении к тем, кто отказывался от участия в торжественных церемониях. Конечно же, обстановка тогда была иной. Рим превратился со временем в огромную империю, но, может быть, эдикт Деция преследовал и какие-то другие цели? Не случайно многие исследователи говорят об этом эдикте как о тесте на всеобщую проверку лояльности населения империи<sup>^</sup>. Но вряд ли это было главной целью императорского эдикта. Да, Деций прибег к весьма редким до того мерам в римской истории — он применил насилие в религиозной сфере. Но это насилие касалось, главным образом тех, кто отказывался исполнить эдикт. Не будем забывать два важных обстоятельства. Несмотря на широко распространившиеся в империи религиозный плюрализм и синкретизм, все же, как отмечает Е. М. Штаерман, базируясь на эпиграфических источниках, нельзя утверждать, что тогда римская религия перестала удовлетворять потребности людей, хотя популярность официальных культов в среде простого народа падала<sup>^</sup>. Для жителя империи поклонение римским богам было обычным делом, в том числе и для тех, кто исповедовал другие культы, за исключением христиан и иудеев. Так или иначе поклонение этим богам было связано с выражением в религиозной форме верноподданнических чувств императору<sup>^</sup>. В то же время это был «век солдатских императоров», как его называет Дж. Брауэр, с его многочисленными узурпациями власти, междоусобицами, политической нестабильностью. Сам Деций, родившийся в Паннонии в аристократической семье (причем отец его был военным), был провозглашен императором своими воинами в Мезии,

куда он был послан Филиппом Арабом. Объявленный сенатом врагом, он в августе 249 г. в битве под Вероной наголову разгромил войско императора Филиппа Араба, и сенат в конце того же года торжественно провозгласил его августом. Деций стал императором в очень сложное для империи время. Внутренние неурядицы усугублялись натиском на границы империи. Децию пришлось столкнуться как с внутренними мятежами, так и с наступлением варваров.

В «Извлечениях о жизни и нравах римских императоров», которые приписывались Аврелию Виктору<sup>22</sup>, сообщается, что при его правлении императором был провозглашен некий Валент Луциниан (XXIX, 5). И это был не единственный узурпатор. Во время походов Деция на готов римские войска во Фракии восстали против него и провозгласили императором своего полководца Приска<sup>23</sup>.

Главная опасность извне исходила от готов, тех, кому Деций, еще будучи полководцем Филиппа Араба, нанес поражение в Мезии. Вскоре готы вернулись и вторглись во Фракию и Мезию. Весной 250 г. Деций двинул против них войска во главе со своим сыном Эреннием Этруском, а, вероятно, летом того же года прибыл на Балканы и сам. Разгромив в Дакии союзников готов карпов, он двинулся в Мезию и нанес поражение готам под Никоподем. Но ситуация осложнилась тем, что по приказу остатки разбитого войска вождя готов Книвы соединились во Фракии с другой частью его армии, а также тем, что в союзе с ними стал действовать римский военачальник Приск. Осенью 251 г. в битве с готами у устья Дуная Деций погиб. Он был первым римским императором, павшим в бою от руки варвара. Эту версию его смерти излагают Аврелий Виктор (О цезарях, XXIX, 5) и христианский автор Лактанций (De tog. pers., IV). В «Извлечениях о жизни и нравах римских императоров» (XXIX, 3) утверждается, что Деций во время боя утонул в болоте.

Обратим внимание на даты. Поход Деция на готов начался тогда, когда в империи широко осуществлялся его эдикт о всеобщем жертвоприношении. Не эти ли события, прежде всего внешние, послужили импульсом к появлению самого эдикта? В тяжелейший период для государства Деций ищет помощи у богов — хранителей благополучия Рима. Религия была тогда, *gib* выра-

жению Е. М. Штаерман, «краеугольным камнем официальной идеологии», ее воздействие было чрезвычайно велико, и нет ничего удивительного в том, что Деций обратился в критический момент к этому могучему средству. Но это не была чисто религиозная акция, в нее вкладывался и политический смысл. Единодушное молебствие всего населения империи, всеобщие жертвоприношения римским богам — хранителям государства перед лицом нависшей опасности должны были в какой-то мере консолидировать население трещавшей по всем швам огромной империи. В условиях внутренней политической нестабильности это было весьма важно, и эдикт Деция неизбежно приобретал характер всеобщей проверки политической лояльности к императорскому режиму. Целью созданных комиссий было не просто проследить за исполнением эдикта, но и принудить всех к его выполнению. Как показывают, например, христианские источники (особенно пассионы мучеников), местные иласти стремились заставить упорствующих христиан совершить жертвоприношение в соответствии с эдиктом императора. Таким образом, в этой акции тесно переплелись религиозный и политический моменты, хотя следует заметить, что тест на лояльность выглядел весьма формализованным.

Однако для того, чтобы яснее представить себе причины появления эдикта, нам предстоит ответить и на более серьезный вопрос, дебатирующийся в историографии. Можно ли считать Деция реставратором былой силы империи и, в частности, реставратором римской религии? Немало исследователей отвечают на этот вопрос утвердительно, хотя и подходят к нему с равных методологических позиций".

Попытаемся рассмотреть политику Деция в целом. К сожалению, мы располагаем ничтожным количеством источников, даже автора жизнеописаний августов здесь нас не балуют — годы правления Деция составляют лакуну.

В христианской литературе Деций изображается злобным тираном, жаждавшим крови христиан. Вероятно, прав О. Джордано, утверждая, что в условиях анархии и при частых сменах на императорском престоле в III в. имя Деция могло остаться практически незамеченным, но отныне выражение «при Деции» в христианской литературе стало восприниматься как период мрачных, крова-

вых гонений на христиан. И вот уже в нашем веке А. Грегуар роняет примечательную фразу: «...Гай Мессий Квинт Траян Деций является Децием истории гонений»<sup>11</sup>.

В отличие от христианских авторов нехристианские дают этому императору весьма положительную оценку. Требеллий Поллион указывает на его сенатскую ориентацию (Двое Валерианов, V—VI). Автор «Извлечений о жизни и нравах римских императоров» сообщает о Деции, что «он обладал разнообразными знаниями и многочисленными добродетелями, в мирных условиях был мягок и общителен, в военных — очень энергичен» (XXIX, 2).

Западногерманский историк Х. Д. Штёфер, категорически отрицая правомерность христианского тезиса «кроважидный тигр, жестокий Деций», опирается, помимо прочего, и на собственное восприятие портрета Деция. По его уверению, это меланхоличное лицо человека лет шестидесяти с морщинистым лбом, кругами под глазами (свидетельствующими о бессонных ночах), со скептическим энергичным взглядом никак не подходит к характеристике Деция как «кроважидного тигра». По мнению Х. Д. Штёфера, он скорее романтик с ностальгией по великому прошлому Рима, но обреченный на неудачу<sup>12</sup>. Конечно, это оригинальный подход и вывод, но все же доверимся больше тому, что нам известно о делах Деция.

О военных его делах нам уже кое-что известно. Следует отметить, что Деций уделял много внимания и строительству стратегически важных военных дорог. При нем были отремонтированы дороги не только по южному берегу Дуная, но и в Малую Азию, а также в Северной Африке, где жил Киприан<sup>13</sup>. В Риме Деций снискал популярность раздачей денег плебсу и тем, что завершил строительство бань, начатое еще Коммодом<sup>14</sup>.

О внутренней политике Деция можно в какой-то мере (с известной осторожностью, вытекающей из характера источника) судить по повествованию Требеллия Поллиона о его наказе Валериану (будущему императору), который тогда был избран сенатом в качестве цензора (V—VI). Можно предположить, что внутривластная программа Деция включала укрепление сената, приведение «в прежнее состояние» сословия всадников, а также податную реформу (обеспечение сбора налогов,

установление их размера). Монеты при Деции становились все низкопробнее .

В сфере религиозной политики мы располагаем лишь сведениями о его эдикте о всеобщем жертвоприношении.

Вот, собственно, и все, что мы знаем о деятельности Деция, но этого явно недостаточно, чтобы увидеть в действиях Деция серьезную попытку реставрации былой силы империи. Оронцо Джордано, например, вообще отрицает наличие у Деция программы грандиозных административных и религиозных реформ. А пресловутый эдикт, по его мнению, появился в ходе подготовки к военной кампании против варваров с целью заручиться поддержкой богов, а заодно провести «религиозную перепись населения» и хотя бы формально проверить его лояльность”.

Конечно, за короткое правление Деций не снискал славу восстановителя могущества империи, да и в тех условиях это было невозможно. Поэтому правомернее говорить о попытке установить порядок в империи, как это делает И. С. Свенцицкая”.

В языческой историографии жертвенный эдикт Деция остался незамеченным. И, думается, дело здесь отнюдь не только и не столько в малом количестве источников, а в самом отношении к эдикту. В этом плане поразителен контраст с данными христианских источников. Христианские авторы все свое внимание концентрируют именно на этом эдикте, причем как современники Деция, так и жившие гораздо позднее. Отсюда, начиная с Евсевия (Hist, eccl., VI, 39), — попытка изобразить и другие события римской истории сквозь призму антихристианских репрессий, которые повлекло за собой исполнение эдикта Деция. Евсевий, а вслед за ним Иероним, Руфин, Орозий утверждали, что Деций предпринял гонение на христиан потому, что ненавидел своего предшественника Филиппа Араба, который, как утверждал Евсевий, благосклонно относился к христианам. Дело, впрочем, вполне объяснимое. Эдикт был необычен лишь для христиан, которые за немногим более чем двухвековую историю своего движения с подобной широкомасштабной акцией не встречались. А вот относительно языческой реакции на него мы вправе предположить, что жертвенный эдикт Деция не представлял собой что-нибудь выдающееся в деле реставрации римской религии. И поэтому оптималь-

ной представляется точка зрения И. С. Свенцицкой, которая полагает, что Деций хотел «ввести некоторые староримские обычаи, поощрял поклонение древним богам»<sup>1</sup>. Но не более. Эдикт о всеобщем жертвоприношении римским богам вытекал из всей политики Деция. Это была осторожная (хотя и вызванная экстремальными условиями), но отнюдь не радикальная попытка восстановления престижа официальной религии. В то же время она включала в себя и политический момент, так как применительно к тогдашним условиям верность римским богам рассматривалась и как лояльность к государству. Более того, всеобщая жертвенная церемония, проводимая принудительно, была призвана в определенной мере консолидировать население империи перед лицом хаоса внутри государства и грозного натиска извне. Никаких специально антихристианских мер Деций не предпринимал, хотя, вероятно, если исходить из сведений, полученных от Киприана, он лично присутствовал при допросах христиан, ослушавшихся исполнять его эдикт.

Полагаю, что нет оснований говорить о жертвенном эдикте Деция, как о замаскированном ударе против христиан либо как о попытке свалить именно на христиан вину за все неурядицы в империи<sup>2</sup>. Во времена Деция христианская церковь еще не была той идеологической силой, которую государственная власть должна была бы непременно учитывать в серьезных политических шагах. Условия для этого еще не созрели, хотя уже в первой половине III в. отношение властей к христианам порой определялось политической конъюнктурой в вопросах частного характера. В то же время христианство, несмотря на компромиссность действий ряда его церковных лидеров, было (а, может быть, точнее — еще оставалось) непримиримым противником официальной идеологии. И серьезное столкновение рано или поздно должно было произойти. Но до тех пор, пока христианство было еще довольно немногочисленным движением, пока проповедуемые им ценности не столкнулись открыто и массово с интересами императорской власти, широкомасштабных антихристианских репрессий не было. И хотя вспышка такого столкновения в результате жертвенного эдикта Деция может показаться, на первый взгляд, достаточно случайной, тем не менее само столкновение было закономерным. Тесно переплетенные в эдикте Деция религиозные и политические интересы привели, в конце

концов, к первому общеимперскому гонению на христиан. Даже ограниченная попытка восстановления прежних порядков в Римской империи при Деции объективно привела к конфликту христиан с властями. Ведь христианство было выражением краха «античных „мировых порядков"», и попытка их восстановления объективно должна была привести к такому конфликту. В свою очередь дальнейшее развитие процесса этого краха и попытка выхода Римской империи на новые пути развития создавали условия для союза христианской церкви с государственной властью, а точнее, для использования последней христианства в лице его церковной организации в своих интересах, в интересах господствующих классов. Но на это потребовалось еще более столетия.

### 3. БЕГСТВО КИПРИАНА

Какие же результаты имело осуществление эдикта Деция для христианства? Попробуем это выяснить по сочинениям Киприана, которые дают самый богатый материал в этом отношении, привлекая в необходимых случаях сведения и из других источников. При этом будет полезно воспользоваться хронологией посланий и трактатов Киприана, составленной С. Ж.-Дюкеном, поскольку размещение интересующих нас источников во всех изданиях сочинений Киприана во многих случаях носит явные хронологические несоответствия'.

По-видимому, первое письмо карфагенского епископа, относящееся к христианской реакции на эдикт Деция о жертвоприношениях, — это то, которое значится в издании Г. Хартеля под седьмым номером. Из него мы узнаем, что Киприан отреагировал на императорский эдикт весьма своеобразно — скрылся из Карфагена. Письмо, адресованное карфагенскому духовенству, Киприан начинает с заявления о том, что он хочет вернуться в Карфаген, как того хотят, кстати, и оставшиеся клирики. Затем излагает мотивы своего бегства и невозможности скорого возвращения — его присутствие в Карфагене может вызвать ненависть и насилие со стороны язычников. По словам епископа, он совершил бегство, чтобы не стать виновником нарушения «спокойствия для всех». Но почему? Ведь в этом послании еще ничего не говорится о каких-либо антихристианских акциях в Карфагене. Пожалуй, наиболее вероятным толчком к

бегству Киприана послужили слухи о смерти римского епископа Фабиана. Об этом неопределенном «слухе» он говорит немного позднее (Epist., VIII, 1). Неопределенность, как можно заключить, касалась только подробностей кончины Фабиана, точнее, его поведения перед казнью. Конечно же, опасения за свою жизнь и толкнули Киприана на поступок, вызвавший неоднозначные оценки христиан не только африканских провинций. Самому Киприану придется еще не раз оправдывать свое бегство, однако главный довод для оправдания им уже найден, и он от него не откажется. Киприан бежал из Карфагена не один — с ним скрылась и некоторая часть духовенства. Имена этих людей иногда проскальзывают в переписке Киприана. С ним, например, были дьякон Виктор, иподьякон Фортунат, аколит Нарик и другие (Epist., VI, 4; VII, 1; XXXVI, 1).

Беглец Киприан не выглядел одиноко среди епископов. Скрыться от репрессий, предпочел и глава одной из крупнейших христианских общин — александрийский епископ Дионисий. Правда, в этом случае история была более романтической (если верить посланию Дионисия, которое цитирует Евсевий). Александрийский коллега Киприана писал, что якобы посланный для его ареста отряд четыре дня искал его в окрестностях дома, хотя Дионисий в это время находился как раз в доме (очевидно, он надежно там спрятался). Затем Дионисий бежал «с детьми и многими из братьев», но, увы, во время бегства был схвачен. Далее, по уверению епископа Александрии, с ним произошел занятнейший случай — арестованного освободили подгулявшие крестьяне, возвращавшиеся со свадьбы. Они разогнали стражу, силой усадили арестованного на осла и, несмотря на горячее сопротивление обретшего волю узника (в чем особенно уверяет Дионисий), насильно отправили его подальше от опасного места (Euseb., Hist. eccl., VI, 40). У Киприана все было гораздо прозаичнее. Версию, подобную версии Дионисия, он предложить не мог.

Можем ли мы обвинять Киприана в трусости? Благо из имеющихся источников нам известны лишь несколько случаев смерти при репрессиях верхушки христианского духовенства. Евсевий, например, говорит только о казни Фабиана да о заключении в тюрьму епископа Антиохии Вавилы и иерусалимского епископа Александра, где они и скончались (Hist. eccl., VI, 39). Пассивны могут



- добавить также единичные случаи, если не единственный (сожжение пергамского епископа Карпа). Но ведь то, что известно нам теперь об этих казнях, не было известно Киприану. Несмотря на все рассуждения о загробном блаженстве, о счастье мученичества, об отречении от мира, Киприан все же не стремился искать достойную причину, чтобы оставить этот мир. Он — человек, с его достоинствами и слабостями. Можно отметить, что позднейшие богословы потратили немало усилий, чтобы оправ-
- дать отнюдь не геройский поступок Киприана либо даже «огероизировать» его. Например, один из крупнейших православных специалистов в области патристики профессор Петербургской духовной академии Н. И. Барсов объяснял данный факт следующим образом: «Карфаген-

V ские язычники кричали: «Киприана львам». Киприан хотя и готов был положить душу свою за Христа, но, памятуя слова Господа: если гонят Вас из одного города, то бегите в другой, — нашел лучшим удалиться в пустыню». Однако такого рода возгласы язычников, по словам самого же Киприана, раздавались вовсе не тогда, а позднее — после появления эдикта другого императора — Требониана Галла (Epist., LVIII, 6), Деций к тому времени уже погиб. А англиканский теолог Ф. В. Фаррар заявил даже, что, дескать, «сносить упреки в трусости, слышать в безопасном отдалении о муках и смерти своего доблестного народа — для Киприана было гораздо более глубоким самопожертвованием, чем выйти вперед и умереть». Вот так!

Конечно, бегство Киприана от возможных репрессий явно не вписывается в героический перечень христианского мученичества, а такого рода тенденциозные натяжки выглядят топорной фальсификацией. Не будем бросаться в крайности, история сама была объективным судьей — Киприан пожал обильные горькие плоды своего поступка, и в этом мы еще не раз убедимся.

Не только извещение о том, что он невредим, но и объяснение мотива бегства было целью первого послания Киприана из места его укрытия (кстати, куда он бежал, с достоверностью определить невозможно — вероятно, он скрывался неподалеку от Карфагена). В этом коротком послании Киприан проявляет поразительную заботу о церковной благотворительности в покинутом им городе. Он инструктирует оставшееся там духовенство о необходимости попечительства над вдовами,

больными, бедняками, странниками. Такого рода инструкциями насыщены и следующие его письма. Откуда такой всплеск заботы об обездоленных? Вряд ли дело объяснялось только альтруизмом Киприана. Ведь он, как правило, подчеркивает свою роль в такой помощи. Уже в первом послании из укрытия Киприан дает указания, как распорядиться его деньгами, хранителем которых он оставил в Карфагене пресвитера Рогациана., А концовка 13-го послания просто поражает скрупулезным подсчетом посланных Киприаном денег — очевидно, для того, чтобы паства не спутала, чьи это деньги, он сообщает, что посылает 250 сестерций, а недавно послал еще 250, да находившийся с ним дьякон Виктор отправил 175 сестерций. Но ведь многие христиане Карфагена помогали материально своим обездоленным и репрессированным единоверцам; из посланий Киприана, например, следует, что выпущенных из тюрем христиан взяли на свое попечение их единоверцы (Epist., XIII, 2). Киприан говорит даже о своеобразном соревновании в такой благотворительности среди карфагенских христиан (Epist., XIII), Очевидно, дело здесь не только в альтруизме Киприана, но и в холодном расчете. Епископ-беглец пытался сохранить таким образом свой авторитет у оставленной им паствы.

Во втором своем послании из убежища, адресованном пресвитерам и дьяконам Карфагена, Киприан говорит уже не только о помощи бедным, больным и странникам, а и о помощи арестованным христианам (Epist., V, 1). Итак, из этого послания мы получаем сведения о первых арестах в Карфагене. Эти аресты еще не затронули пресвитеров и дьяконов. Сообщив о том, что он невредим, Киприан с удовлетворением отмечает, что и его адресаты «совершенно невредимы». Более того, пресвитеры и дьяконы беспрепятственно посещают заключенных христиан и совершают для них обряд причащения. Киприан говорит даже о толпах, посещающих арестованных. Взаимопомощь христиан вызывала недовольство язычников (видимо, христианская харитативность превосходила, по крайней мере, первую часть традиционной лозунга «хлеба и зрелищ»), и епископ советует не бр;і вировать этим. Он предлагает соблюдать очередность в посещении узников клиром — пресвитеры должш установить очередь в посещении арестованных, при это! с ними не должно быть более одного дьякона.

Следующее послание Киприана адресовано уже христианам Карфагена, находившимся в заключении (Epist., VI). Среди них оказался и преклонных лет пресвитер Рогациан, тот самый, который распоряжался в городе деньгами епископа. Вероятно, предостережения Киприана имели смысл — недовольство язычников обрушилось на главную фигуру, ведавшую благотворительностью среди христиан. Рогациан стал первым репрессированным представителем карфагенского духовенства. Вряд ли его арест произошел только по инициативе властей. Киприан сообщает, в частности, что арестованный вместе с Рогацианом Фелициссим испытал «нападение свирепеющего народа». В послании названо имя и некоего Сергия, но арестованных было значительно больше, причем среди них были также женщины и дети.

Кстати, Киприан весьма уважительно отзывается о Фелициссима. Для него он еще — «брат наш». Пройдет совсем немного времени, и епископ будет видеть в нем своего заклятого врага. .

Снова Киприан заявляет о своем желании прийти в покинутый им город и самому увидеть исповедников, на сей раз следует туманная отговорка — не позволили «местные обстоятельства» (Epist., VI, 1).

В следующем письме Киприан уже констатирует, что его желание увидеть все духовенство Карфагена невинным не сбылось — часть клира уже подверглась репрессиям. Но его больше волнует уже другая проблема — он говорит о «враждебной буре», которая низвергла «большую часть народа нашего». Киприан снова считает возможным объявить о сильном желании вернуться в Карфаген (при этом звучит серьезная озабоченность об урегулировании сложной ситуации в христианской общине), но снова антитезой даются рассуждения о необходимости не возбуждать излишней вражды от язычников. Киприан при этом заявляет, что присутствие остальных клириков в Карфагене не столь взрывоопасное, чем его появление. На сей раз он находит новое оправдание собственному малодушию — по его словам, являться в Карфаген ему отсоветовал некий Тертулл, сообщивший также, что епископа уже неоднократно разыскивали (Epist., XIII, 1—2).

Особый акцент Киприан делает на дальнейшей помощи бедным христианам. Смысл этой заботы Киприан раскрывает предельно откровенно — помощь следует оказы-

вать не всем христианам-беднякам, а только тем, которые не оставили «стада Христа» (*gregem Christi*), чтобы то, что не смогло сделать с ними гонение, не сделала нужда. То есть речь идет о том, что часть христиан совершила процедуру, предписанную жертвенным эдиктом Деция, и, таким образом, возникает проблема «падших». Инструкция же Киприана.— один из путей уменьшения роста рядов «падших», расчет на то, что материальная помощь единоверцев сделает более стойкими в вере христиан-бедняков.

Этот же рецепт (материальная помощь) Киприан предписывает применять и к исповедникам, уже освобожденным из заключения. Никто из них, по наставлению епископа, не должен нуждаться ни в одежде, ни в пище. Но проблема здесь заключается уже в ином — среди испытанных репрессии карфагенских христиан началось брожение против епископа-беглеца и верного ему духовенства. Киприан прямо заявляет, что часть исповедников не желает повиноваться ни дьяконам, ни пресвитерам, они бродят среди христиан и сеют раздоры. И Киприан много рассуждает о смирении, приводя примеры из жизни Иисуса, Павла и умоляя карфагенский клир внушить послушание исповедникам (*Epist.*, XIII, 2—3).

Епископу было отправлено из Карфагена письмо, написанное четырьмя пресвитерами (Донатом, Фортунатом, Новатом и Гордием). Содержание его неизвестно, но можно предположить, что речь шла о проблеме «падших», поскольку двоих из его авторов мы скоро обнаружим во главе группировок, противостоявших Киприану. Киприан отказывается дать ответы на вопросы, поставленные в этом письме, объявляя, что решать их следует сообща, когда он вернется в Карфаген (*Epist.*, XIII, 4). Итак, мы уже имеем дело с первыми проявлениями борьбы внутри христианского движения, которые были вызваны осуществлением эдикта Деция о всеобщем жертвоприношении.

Брожение среди исповедников представляется Киприану опасным, и он адресует им специальное послание, направив его пресвитеру Рогациану, в верности которого он был уверен. В начале письма содержится любопытный пассаж. Излив свой восторг по случаю мужества, проявленного исповедниками при репрессиях, Киприан заявляет, что их героизм — радость для всей церкви,

а в этой общей радости наибольшая доля принадлежит епископу, «ибо слава церкви есть слава предстоятеля» (*ecclesiae enim praepositi gloria est*) (Epist., XIII, 1). Епископ-беглец, таким образом, не погнушался приобщиться к славе тех, кто стойко перенес страдания.

Но главное содержание послания сводилось опять-таки к призывам к исповедникам вести себя смиренно и подчиняться духовенству во главе с епископом. По словам Киприана, большинство исповедников ведут себя именно так, но какая-то часть своим поведением порочит всех исповедников и всю церковь. Они держат себя заносчиво, гордятся своей стойкостью при репрессиях — очевидно, от них немало доставалось и самому Киприану за его бегство. Киприан обвиняет таких исповедников в пьянстве, распутстве — это станет одним из его излюбленных приемов при дискредитации противников. Правда, обвинения в разврате показались бы, по-видимому, малоубедительными, и епископ расшифровывает их — оказывается, некоторые из исповедников имеют общие постели с женщинами, но при этом сохраняют целомудрие. Но это, как уверяет Киприан, дает дурной пример для менее стойких. Особый гнев епископа-беглеца вызывают те случаи, когда изгнанные исповедники возвращаются в город и за это подвергаются казни. Конечно, такие люди выглядели более мужественными, чем епископ, сидевший в надежном укрытии и всегда находивший отговорки относительно своего скорейшего возвращения. Киприан восклицает, что такие люди гибнут уже не как христиане, а как преступники. В конце письма Киприан не забывает напомнить, сколько своих денег он выслал исповедникам.

Жестокий удар испытал Киприан, прочитав письмо римского клира к карфагенскому. Оно было передано ему карфагенским иподьяконом Кременцием, прибывшим из Рима. Кременций привез и еще одно письмо — в нем описывались подробности мученической смерти римского епископа Фабиана. По-видимому, не случайно римское духовенство прислало эти два резко контрастирующих послания. В одном восхвалялся героический пример поведения главы христианской общины Рима, в другом же упрекался в малодушии глава африканской церкви. Удар был рассчитан точно — Киприан потрясен, он отказывается верить, что римское духовенство может предъявлять ему такие упреки. В растерянности Киприан

твердит о подлоге и даже отсылает назад в Рим полученное письмо с просьбой проверить его подлинность (Epist., IX, 2).

Что же шокировало карфагенского папу (именно так его титулуют в своем письме пресвитеры и дьяконы Рима)? Римское духовенство сообщило, что от Кремендия стало известно, что Киприан скрылся. Далее с издевкой Киприана упрекали в том, что он сбежал в самый неподходящий момент, когда церковное руководство должно быть неотлучно со своей паствой и вдохновлять ее. В письме обыгрывается аллегория пастыря и стада из Евангелия от Иоанна X, 11—12), любимая, между прочим, аллегория Киприана, постоянно подчеркивавшего свою роль епископа как пастыря по отношению к пастве как стаду. Здесь же Киприан объявляется не заботливым пастырем, а нерадивым наемником, плохо пекущимся о хозяйском стаде. Малодушному поведению Киприана римское духовенство противопоставляет свои действия в разгар репрессий. Главную свою заслугу, в противовес Киприану, римляне видят в том, что своими действиями они не дали «сокрушиться» братству, которое «безрассудно» склонялось к идолопоклонству. Они даже возвращали некоторых прямо с пути к жертвеннику. Однако «падшие» все же были, особенно среди состоятельных людей и занимавших общественные должности. Кстати, это перекликается со сведениями из переписки александрийского епископа Дионисия — там тоже первыми поспешили выполнить требования эдикта Деция те христиане, которые принадлежали к знати и занимали общественные должности (Euseb., Hist. eccl., VI, 41).

Далее духовенство Рима сообщает, что оно постоянно работает и с «падшими», убеждая их каяться, а в случае новых репрессий стать исповедниками. Таким образом, не Киприан являлся автором такого решения проблемы «падших». Он воспримет эту позицию, но затем пересмотрит ее.

Римское духовенство заявляло, что лидеры христиан должны постоянно служить своей пастве, особенно вдовам, больным, арестованным, изгнанным, катехуменам. Здесь также сквозит намек на действия Киприана, который свел все это к посылке денег. Особое внимание, по мнению римского духовенства, следовало уделять погребению тел мучеников. Это — одна из главных обязанностей духовенства. Симптоматично, что Киприан, до

этого ни разу не вспомнивший о подобной проблеме, в дальнейшем неоднократно станет напоминать пресвитерам и дьяконам Карфагена о необходимости погребения тел мучеников и фиксации дней их смерти.

И уж, конечно, потрясла Киприана концовка письма из Рима, где содержалась просьба сделать списки с этого послания и разослать всем, кому можно (Epist., VIII, 3).

Его следующее письмо к карфагенскому духовенству — это по сути дела призыв к единству общины (Epist., XI). Киприан довольно самокритичен, не отрицая и своей доли вины в той греховности, в которой, по его словам, огрязли христиане. Он рассуждает о том, что не исполняется воля Христа, духовенство увлеклось земными выгодами и прибылями, исполнилось гордости и зависти (отсюда и раздоры), «отрекаясь от мира только на словах, а не на деле». Правда, и здесь следует особый упрек исповедникам. Киприан объявляет гонение испытанием христиан богом. Из текста послания можно составить представление о ситуации в африканской церкви, сложившейся в ходе исполнения императорского эдикта жертвоприношениях. Здесь мы не найдем сведений о большом количестве казненных, арестованных, изгнанных христиан. Киприан использует аллегорию «столь естественное опустошение, истребившее большую часть стада ашера» (*tarn turbidam uastitatem quae gregem nostrum maxima ex parte populata est*). Однако эту фразу нередко приводят в качестве доказательства сторонники тезиса о большом количестве репрессированных христиан. Но о чем здесь речь? Разгадка в другой фразе, в которой говорится о «развалинах, заслуживших наказание», и «останках боящихся», о «множестве ослабевающих» и «небольшом числе стоящих твердо». И Киприан твердит о необходимости молитв о скорейшем окончании гонения, о восстановлении церкви, о покаянии «падших». Так что максимальное истребление «стада» у Киприана выступает аллегорией отнюдь не массовых казней, пыток, изгнаний, а массового «падения» христиан, т. е. их массового участия в официальной религиозно-политической церемонии, предписанной эдиктом Деция. Именно для объяснения этой ситуации Киприан прибегает к тезису о наказании за отступление христиан от заповедей Христа.

Проблема «падших» стала тогда общей для христианских церквей Римской империи. В решении ее столкну-

лись разные точки зрения, она вызвала споры и расколы в христианском движении. Подобных прецедентов не встречалось еще в его истории, такого количества «падших», какое принесло с собой исполнение эдикта Деция, еще не было.

Одним из средств уменьшения числа «падших» Киприан считает пропаганду примеров мужества и стойкости мучеников и исповедников (Epist., X). В послании к мученикам и исповедникам он рассказывает о пытках в присутствии проконсула карфагенца Маппалика, о его казни. Обращаясь к исповедникам, он восхищается их мужеством, убеждает быть стойкими, следовать примеру Маппалика. Из этого письма можно узнать, что казнен был не один Маппалик, но количество и имена казненных Киприан не называет. В этом послании Киприан более скромн, чем в предыдущем письме к исповедникам. "Вероятно, ушат холодной воды из письма римского клира охладил стремление Киприана перенести славу христианских героев на себя.

В кодексах посланий Киприана традиционно приводятся два интересных письма, которые ему не принадлежат, да и адресатом их он не является. Это трогательная переписка двух друзей, двух карфагенских христиан, оказавшихся в заключении. Один из них — Целерин — был арестован в Риме, но уже освобожден, другой — Лукиан — содержался в заключении в Карфагене. Письма интересны не только тем, что из них можно немало узнать о человеческих отношениях, переживаниях, о судьбе заключенных христиан, но можно составить и определенное впечатление об антихристианских репрессиях как в Карфагене, так и в Риме.

Хронологически первым является письмо Целерина из Рима (Epist., XXI). Оно, вероятно, написано в начале апреля 250 г., так как в письме говорится о пасхе. Целерин, несомненно, относится к тому роду людей, которых порой называют фанатиками. Он, например, пишет Лукиану о радости, которая охватила его, когда он узнал об аресте и заключении своего друга. В то же время он скорбит, что не получил ни одного письма от Лукиана после их расставания, а скорбь усугубилась тем, что вместе с прибывшим в Рим Монтаном, находившимся в заключении вместе с Лукианом, тот не передал никаких известий ни о своем здоровье, ни об условиях содержания под стражей. Забывчивость



Лукиана Целерин объясняет тем, что «исповедники Христа» невнимательны ко всему мирскому. Он просит своего адресата ответить, если тот будет еще жив, в противном же случае Целерин надеется на встречу «в будущем перед Христом».

Целерин повествует о несчастье, его постигшем, — умерла его сестра. Горе его не только в этом печальном событии, а и в том, что покойная скончалась вскоре после того, как совершила жертвоприношение, предписанное императорским эдиктом. Она умерла «падшей», и Целерин надеется на прощение ее тяжкого греха (она «оскорбила» Христа) через содействие тех христиан, которые станут мучениками. Целерин считает, что от ходатайств таких людей зависит прощение «падших». Он рассказывает еще о двух женщинах (о Нумерии и Кандиде), которые совершили жертвоприношение, и о некоей Этекузе, которая приобрела либеллу за взятку, а участие ее в официальной религиозной церемонии свелось лишь к появлению перед комиссией. Их дело было заслушано духовенством, но окончательное решение было отложено до избрания нового епископа Рима (после казни Фабиана в Риме некоторое время не было своего епископа). Сообщив об этом, Целерин все же настаивает на ходатайстве исповедников за «падших». Видимо, разрешение проблемы «падших» началось все же снизу — пока духовенство вырабатывало свою позицию, рядовые христиане обратились к авторитету исповедников (а они в основном были мирянами).

Из письма Целерина можно установить, что в Рим прибыло 65 североафриканских исповедников. Их встретили прямо на пристани римские христиане и разместили у себя. Мотивов такого массового путешествия Целерин не называет. Во всяком случае, можно предположить, что репрессии в Риме не были более жестокими, чем в Северной Африке, в противном случае вряд ли бы такое большое количество людей двинулось в Рим. О репрессиях против христиан в Риме Целерин сообщает мало. Строго говоря, кроме своего ареста он упоминает лишь некоего Сатурнина, который отказался совершить требуемое жертвоприношение даже под страшной пыткой — истязанием железными когтями. Но вполне вероятно, что этот Сатурнин — один из прибывших в Рим североафриканских исповедников, особенно если учесть ответное письмо Лукиана. Факт обращения Целе-

рина из Рима о ходатайстве за «падших» к исповедникам североафриканских провинций наводит на мысль, что таких людей в Риме было немного, по крайней мере в то время.

В ответном письме Лукиан повествует о ситуации в Карфагене (Epist., XXII). Он сообщает, что был арестован вместе с группой христиан. Арестованных заключили в две тесные камеры, морили голодом и не давали воды. Семнадцать человек скончались, из них четыре женщины. По крайней мере, двое из них умерли от пыток (уже нам известный Маппалик и Павел). Что касается ссылки в каменоломни и смерти там Басса, то, как показала М. Е. Сергеенко, в текст, изданный Г. Хартелем, вкралась ошибка — Басс умер не в каменоломнях, а в камере-«душилке». Далее Лукиан сообщает, что оставшихся в живых снова заключили в «душилки» и уже восемь дней не дают пищи и воды. Лукиан вместе с остальными готовится к смерти. Его обрадовало письмо товарища из Рима, причем в особую заслугу Целерину он ставит то обстоятельство, что его близкий друг устрасил «самого великого змея, предтечу антихриста». Очевидно, речь идет о самом императоре Деции. Подтверждение этому можно найти и в одном из посланий Киприана, в котором он сообщает, что отсидевший в тюрьме в Риме 19 дней Целерин «сразился», по его словам, «с самым основоположником вражды и автором столкновения» (*cum ipso infestationes principe et auctore congressus*) (Epist., XXXVIII, 2).

Лукиан сообщает, что относительно «падших» карфагенские исповедники по инициативе живого еще Павла постановили «даровать мир» тем из «падших», кто просил их допустить к общению с единоверцами. Об этом они известили письмом из тюрьмы. Лукиан объявляет и о выполнении просьбы Целерина — авторитетом скончавшихся мучеников он провозглашает прощение Нумерии и Кандиды. Среди одиннадцати названных имен карфагенских исповедников в Риме, которых Лукиан просит приветствовать особо, встречается и несколько женских. В заключительной фразе своего послания Лукиан просит позаботиться о двух его сестрах.

Переписка Целерина с Лукианом не прошла мимо Киприана. Но об этом позднее. Сейчас же, несколько нарушив хронологию посланий, попытаемся выяснить характер и масштабы репрессий против христиан.

«Дважды исповедником» Киприан называет юношу Аврелия. По-видимому, первый раз Аврелий сбежал, чтобы не участвовать в предписанном жертвоприношении, за что был приговорен к изгнанию. Когда он снова оказался в городе, то за отказ принести жертву он был подвергнут пыткам в присутствии проконсула, но не совершил требуемого императорским эдиктом (Epist., XXXVIII).

Еще более трагичной была судьба Нумидика. По-видимому, он был пресвитером где-то в Проконсульской Африке. Он попал в группу христиан, которые подверглись казни избиением камнями и сожжением. На его глазах была сожжена жена. Сам же он, полуобгоревший, был сочтен мертвым и засыпан камнями. Однако полуживого Нумидика вырыла его дочь. Киприан говорит о том, что он причислил этого пресвитера-исповедника к числу карфагенских пресвитеров (Epist., XL).

В одном из своих посланий (Epist., LVI, 2—3), которое относится к 253 г., Киприан рассказывает о трех мирянах (Нине, Клементиане и Флоре) из североафриканского города Капсы, которые вначале, несмотря на насилие властей и «напор разъяренного народа», отказались совершить жертвоприношение, но затем под жестокими пытками все же согласились это сделать. Киприан указывает, что со времени этого события прошло 3 года, следовательно, оно произошло в 250 г.

Любопытная информация содержится в письме к Киприану североафриканского епископа Калдония. Последний сообщает, что пресвитер Феликс, его жена Виктория и некий Луций, уже раз совершившие жертвоприношение, будучи схвачены повторно, отказались от его совершения, за что их подвергли изгнанию, а имущество конфисковали. Что это — какая-то путаница с выполнением императорского эдикта местными властями? Изгнанию подверглась и некая христианка Бона, которую муж насильно привел к жертвеннику. Ее держали и силой заставили совершить требуемую церемонию, однако она заявила, что жертву принесла не она, а те, кто ее держал.

В посланиях Киприана — немного подробностей о том, как упорствовали те христиане, которые отказывались исполнить императорский эдикт. Между тем, пожалуй, важно более обстоятельно узнать о поведении этих христиан, иначе трудно понять, почему к таким

«отказникам» применялись столь разные меры наказания. Попробуем привлечь в качестве источника пассионы христианских мучеников, точнее один из них, на мой взгляд, наиболее правдоподобно отражающий интересующие нас события при Деции. Это пассион Карпа, Папила и Агафоники, сохранившийся в латинской и греческой версиях (причем в латинской Папил именуется Памфилом)<sup>1</sup>.

Действие происходит в малоазийском городе Пергаме, одном из крупных городов Римской империи. К проконсулу Оптиму были доставлены трое арестованных христиан: епископ Карп, дьякон Папил и мирянка Агафоника. Правда, в версиях имеются расхождения, в греческой утверждается, что Карп и Папил были схвачены в Пергаме, Агафоника же, присутствовавшая при их истязании, сама вызвалась разделить их участь. По латинской версии Карп и Памфил (Папил) были не из Пергама, и где их арестовали, не говорится. Возможно, что все они были арестованы за отказ от предписанной императором церемонии, и их участь было решено определить в присутствии проконсула.

Первые же фразы допроса их проконсулом показывают, что того вовсе не интересует их религиозная принадлежность. Правда, и здесь в версиях пассиона имеются определенные расхождения. В латинской проконсул сразу же предлагает каждому из арестованных принести жертвы в соответствии с распоряжением императора. В греческой проконсул вначале интересуется именем Карпа, который тут же с гордостью объявляет, что его имя — христианин, а имя в миру Карп. Проконсул не реагирует на этот вызывающий ответ и прямо объявляет, что Карп уклоняется от исполнения императорских повелений (ἰπποκράτωρ, ἀτάτο)υ ἡγουμένων), которые предписывают поклонение богам и требует от него принести жертву. В латинской версии Карп вообще впервые объявляет, что он христианин, лишь под пыткой, но проконсула это не интересует — его цель заставить упряма подчиниться императорскому эдикту. И уж вовсе его не интересует, какое положение занимают в христианской общине эти люди, отказывающиеся от предписанной всем официальной религиозной церемонии. Проконсул не может понять мотивов их отказа — ответы, что они христиане и что им нельзя приносить жертвы, его никак не удовлетворяют.

Первым перед проконсулом предстает Карп. На пред-

ложение проконсула совершить жертвоприношение богам он отвечает, что не поклоняется этим богам, а Христу, сыну бога, и жертву ему приносить нельзя. «Живые не приносят жертв мертвым», — провозглашает Карп. На это следует вопрос, считает ли он, что боги мертвы? Карп отвечает утвердительно. В греческой версии Карп ругает идолов (языческих богов) и хвалит своего бога. Проконсул приходит в гнев, но скорее не от этого, а от упрямого нежелания арестованного исполнить императорский эдикт. В латинской же версии проконсул со спокойствием выслушивает заявление Карпа о том, что боги мертвы, и тут же заявляет, что все равно Карп должен немедленно совершить жертвоприношение. Очевидно, для большинства жителей империи эта предписанная церемония имела весьма формальный характер, а редкие случаи отказа от нее, да еще с таким упорством, приобретали в глазах властей явный политический смысл. При всем многообразии религиозных культов в империи, при всем религиозном синкретизме, официальный культ все же ассоциировался с государством, сам император был великим понтификом. Исполнение предписанной им религиозной церемонии было демонстрацией лояльности к императорскому режиму. Если даже целью эдикта Деция и было возродить в какой-то мере интерес и уважение к официальному культу, то вряд ли эта цель была осознана многими представителями власти на местах. Для них выступал на первый план политический смысл акции. Вот и проконсул, допрашивавший трех упрямых христиан, не воспринимает как страшное святотатство их резко отрицательное отношение к официальным богам, а настойчиво добивается от них выполнения распоряжения императора. Он даже уговаривает их пожалеть себя, так как непоколебимый отказ приводит к пыткам.

Первым подвергся пытке железными когтями Карп. Кроме слов о том, что он христианин, от него ничего не добились. Затем настала очередь Папила. Важен первый же вопрос к нему проконсула. В греческой версии Оптим интересуется, не принадлежит ли арестованный к сенаторскому сословию, в латинской же — не является ли тот магистратом. Возможно, это было связано с желанием проконсула определить возможную меру насилия, которую следовало применить к очередному упрямцу. Папил заявляет: «Я гражданин» (Πο?ιτ|£ εἰρ,i). И он ответил

отказом на уговоры проконсула совершить жертвоприношение. Папила подвергают той же ужасной пытке, что и Карпа. Но и под пыткой он остался непреклонным.

Проконсул приказывает сжечь обоих живьем. Сожжение было совершено в амфитеатре. И Карп, и Папил держались необыкновенно мужественно. Обоих прибили к столбам и подожгли. Пригвожденный Карп улыбался и говорил, что он счастлив, ибо видит «славу Господа». «Я избавлюсь от вас и не разделю ваших грехов», — были его последние слова.

Далее в пассиве речь идет об Агафонике. В греческой версии — она, потрясенная мужеством казнимых христиан, подошла к столбу и, несмотря на уговоры толпы пожалеть своего сына, заявила, что ее тоже следует казнить, а о сыне позаботится бог. Но более правдоподобной выглядит все же латинская версия. В ней нет такого фанатичного порыва. Агафонику сразу же после казни Карпа и Памфила допрашивает проконсул. Причем суть диалога та же. Проконсул требует от нее совершить жертвоприношение, угрожая, что в случае отказа она последует за своими учителями. Ответ Агафонике весьма дерзок. Она заявляет, что христианка не приносит жертвы демонам, а предпочитает разделить судьбу казненных. Проконсул долго допрашивает ее, то пугая казнью, то уговаривая пожалеть своих детей. И в этой версии Агафоника объявляет, что за ее детьми присмотрит бог. На последнее угрожающее предложение проконсула принести жертву Агафоника отвечает, что ей безразлично, какое решение примет представитель власти, но жертвоприношение она не совершит. Она сбрасывает одежду и обнаженная подходит к столбу. Собравшаяся толпа, пораженная красотой ее тела, начинает ей сочувствовать. В греческой версии говорится даже о том, что раздавались голоса о несправедливости распоряжений императора. Однако столб с пригвожденной к нему женщиной-христианкой был поднят и подожжен. Успев выкрикнуть: «Господь Иисус Христос, помоги мне!» — она скончалась.

Конечно, трудно воспринимать это повествование с полной достоверностью, может быть, и не было такого случая во времена Деция, но наверняка так (или почти так) тогда расправлялись с теми христианами, которые упорно отказывались исполнить требования император-

ского эдикта. Что толкало их на это, на такие мучительные истязания и жестокую смерть? Фанатизм? Но это был бы слишком простой ответ. Да и почему же подавляющее большинство их единоверцев не пошли по такому пути? Можно заметить как по пассионам, так и по тем сведениям, которые дает нам переписка Киприана (особенно приложенные к ней письма исповедников), что у этих христианских героев-мучеников весьма твердой была вера в те представления о приходе божественного мессии, скором сверхъестественном страшном суде, о несовершенстве этого мира и об отречении от него, которые так горячо проповедовали первые христиане. В конфликтных ситуациях они не искали компромиссов, оправданий о необходимости сосуществовать с миром зла. Они хотели быть чистыми, отстраниться от несправедливого окружавшего их мира. Не здесь ли корни новатианского движения «чистых» и подобных ему движений в будущем? Да, избавление от этого мира было для них жестоким, но другого пути они не видели. Немного во времена Деция было таких людей, но, несомненно, их мужество восхищало остальных христиан. Эти люди имели огромный авторитет. Их чтили после смерти. Как же в таких условиях должно было чувствовать себя христианское духовенство? Это поставило перед ним множество сложных вопросов, причем взаимосвязанная проблема исповедники — «падшие» довольно скоро выходит на первый план, ибо именно к этим людям, доказавшим свою твердую приверженность к христианскому движению, обращаются те, кто проявил слабость духа. Эта проблема все больше и больше заботит Киприана. Причем первая ее часть стояла перед карфагенским папой, пожалуй, более остро, чем перед каким-нибудь иным епископом. По крайней мере, в сохранившихся источниках мы не обнаружим такого количества исповедников и мучеников, как в его митрополии. Конечно, несколько десятков человек — это не так и много для христианской общины такого крупного города, как Карфаген (его население тогда составляло, по разным оценкам, от 300 до 700 тыс. человек). Но в других местах их, видимо, было меньше. По крайней мере, это можно предположительно сказать о соседнем Египте, одном из древних очагов христианства. Сведениями об этом мы располагаем также из писем епископа Александрии Дионисия.

Дионисий, констатируя, что многие александрийские христиане совершили требуемое императором жертвоприношение (кто незамедлительно, а кто и с колебаниями), скороговоркой сообщает о том, что иные убежали, а некоторые были схвачены и часть из них все же совершила требуемое, затем более обстоятельно приступает к повествованию о наиболее стойких. По-видимому, речь идёт не только о жителях Александрии, а и о других египтянах, находившихся в городе. Дионисий точно указывает тех, кто стал первыми жертвами — некий старик Юлиан, больной подагрой (так что он не мог ни ходить, ни даже стоять), и один из его носильщиков. Другой христианин, помогавший несчастному старику, тотчас же исполнил предписание императора и принес жертву. Юлиан же и его носильщик Кропион до конца испили чашу страданий. Упорствующих христиан возили по городу на верблюдах и избивали бичами, затем публично сожгли. Пытавшемуся заступиться за них солдату конвоя Вису отрубили голову.

Заживо был сожжен некий Макарий из Ливии. Та же участь постигла христиан Эпимаха и Александра, которые так и не совершили жертвоприношение «идолам», несмотря на длительное заключение и пытки. Вместе с ними пострадали четыре женщины: по-видимому, была сожжена после пыток «святая дева» Амонария, другая же Амонария, а также многодетная мать Дионисия и старуха Меркурия были обезглавлены. Казнены были и трое египтян (Ирон, Атир, Исидор), а бывший с ними 15-летний подросток Диоскор был отпущен, чтобы одумался. Затем Дионисий называет египтянина Немесиона, но тот был сожжен вместе с разбойниками по обвинению в разбое и христианстве, хотя, как утверждает Дионисий, разбойником не был. Может быть, это один из скрывавшихся беглецов, арестованный во время облавы на разбойников, от которых, кстати, пострадало и немало христиан-беглецов? Так, например, епископ Нилополиса Херемон, глубокий старик, скрылся в горах с женой, но назад не вернулся. Немало таких беглецов были схвачены варварами и проданы в рабство. И последнее имя из убитых христиан, которое называет Дионисий, — некий Иерихон, убитый палкой своего начальника за отказ идти к жертвеннику. Этот случай Дионисий приводит как подтверждение своей фразы: «Весьма много и других по городам и селениям истреблено язычниками» (Euseb., Hist. eccl., VI, 41).



Скрупулезно перечисленные Дионисием имена казненных властями христиан и его выражение об этом — «некоторые» — позволяют предположить, что, так сказать, официальные репрессии в Египте не имели широкого размаха. По-видимому, местные христиане в большей мере пострадали от «толпы». Это и неудивительно, ведь тот же Дионисий рассказывает о предшествовавшем эдикту Деция погроме христиан в Александрии (за год до эдикта), спровоцированном неким поэтом-язычником, который объявил христиан виновниками прошлых и будущих бед. Причем погром был страшный, толпы язычников врываются в дома христиан, грабят их имущество, сжигали то, что им не было нужно, заставляли христиан поклоняться языческим богам, а упорствующих убивали. Эдикт Деция разжег затухшее было пламя погрома.

Характерно, что и Дионисия волнует проблема мученики — «падшие». И в своем письме к антиохийскому епископу Фабию он просит совета относительно того, как поступать, ведь мученики перед смертью успели аргументировать прощение немалому количеству «падших».

Киприан между тем не устает напоминать оставшемуся в Карфагене клиру о необходимости помогать споведникам, чтобы они не испытывали никакой нужды, и уверяет, что если бы смог быть в городе, то сам бы до конца исполнил этот долг перед исповедниками. Сиприан (возможно, упрек римлян не давал ему покоя) rebутует от карфагенского клира заботы о телах тех, которые скончались не от пыток, а уже освобожденными от тюрьмы, но не сломленными. Вполне может быть, что среди этих людей была и часть христиан, рестованных вместе с Лукианом. Киприан приравнивает аких исповедников к мученикам и поручает уже упоиавшемуся им Тертуллу фиксировать дни их смерти, тобы затем ежегодно отмечать их память. По-прежнему Киприан настаивает на попечении о бедных, снова подчеркивая, что речь идет только о тех бедняках, «которые не оставили лагеря Христова». Он заявляет, что омогать этим людям надо не только в знак признания х стойкости, но и потому, что они служат примером ерности христианским идеалам для других бедных обителей Карфагена (Epist., XII, 2). Кстати, по этой фразе ожно заключить, что жертвоприношение языческим боам совершали не только христиане состоятельные, но бедняки.

После этого Киприан отправляет в Карфаген одно за другим три письма, адресованные пастве, клиру и исповедникам (Epist., XVII, XVI, XV). Они схожи по содержанию. Епископ в тревоге. Его очень обеспокоило то, что в оставленном им городе некоторые пресвитеры допустили к церковному общению «падших» и, в частности, разрешают им участвовать в обряде причащения. Киприан сообщает, что он получил письмо от исповедников, которые просили Киприана удовлетворить просьбы о прощении обратившихся к ним «падших». То ли они предложили (на этом настаивает Киприан), то ли сам епископ, вынести окончательное решение по делу «падших» после окончания репрессий на соборе епископов с участием других клириков и исповедников. Киприан во всех трех письмах в весьма резком тоне отзывается о пресвитерах и дьяконах, которые стали общаться с «падшими». В письме к духовенству он угрожает даже временным запретом на деятельность клириков, допускающих контакты с христианами, совершившими жертвоприношение римским богам. Исповедников Киприан увещевает не давать без разбора ходатайства о прощении «падшим», особенно обезличенные, которыми могли воспользоваться и большие группы людей. Свою паству епископ уговаривает не верить пресвитерам-искусителям, а терпеливо уговаривать «падших» дожидаться решения их судьбы по его рецепту.

Что же так обеспокоило Киприана в этом факте? Во всех посланиях он с нескрываемой обидой говорит о неуважении осуждаемых им пресвитеров к нему как епископу. Епископ-беглец требует, чтобы решение проблемы «падших» было доверено только ему — «пастырю». То же, что делают эти пресвитеры, да и исповедники, дарующие прощение «падшим», подрывает его авторитет как главы общины христиан. Идеолог и практик епископальной церкви именно в этом увидел главную опасность для монархической власти епископа.

Однако «падшие» в Карфагене продолжали осаждать исповедников и духовенство с просьбами о прощении их тяжкого греха. Что оставалось этим людям, если тот >ке Киприан, в своих письмах уговаривая «падших» не спешить, говорит о них как об обреченных на смерть? Да, им было далеко до героев-мучеников, но, совершив тягчайший грех (по установкам христианства), они не желали расставаться с этой утешительной

для них верой. Особенно страшила перспектива умереть без прощения. Для них это означало наихудший удел в загробном мире.

Обеспокоенный долгим отсутствием ответного письма из Карфагена и опасаясь, что это вызвано его жесткой позицией, Киприан идет на уступку. Он объявляет, что «падшие» в случае опасной болезни могут получить прощение на смертном одре. Для этого достаточно покаяться перед пресвитером или даже дьяконом. Но это должно применяться лишь к тем «падшим», которые заручились свидетельством от мучеников. Остальным он снова рекомендует не спешить (Epist., XVIII).

Обрадованный получением, наконец, ответа из Карфагена от тамошнего духовенства, а главное, согласием с его позицией, Киприан в очередном письме использует и римский рецепт. Он заявляет, что нетерпеливые «падшие» могут при желании ускорить свое прощение — они могут стать мучениками, ведь репрессии еще не закончились (Epist., XVIII, 2). Причем он упоминает таких «падших», которые, несмотря на совершение предписанной императорским эдиктом церемонии, все же подверглись изгнанию, а имущество их было конфисковано. По-видимому, эти санкции были применены к тем христианам, которые недостаточно охотно выполнили распоряжение императора. Нетерпеливость таких людей вполне объяснима — они лишились имущества, родины, на что же им было еще надеяться в этом мире?

Проблема «падших», как уже отмечалось, стала универсальной для христианских общин в разных частях Римской империи. Это подчеркивает и Киприан, говоря, что данное дело касается не какой-либо одной церкви или провинции, а «всего мира» (*pec ecclesiae unius aut unius provinciae sed totius orbis*) (Epist., XVIII, 2).

Вопросу о «падших» посвящено и очередное послание Киприана в Рим (Epist., XX). По содержанию это скорее отчет о деятельности Киприана во время репрессий, которым он отвечает на упреки, сделанные ему ранее римским духовенством. Да и сам Киприан не скрывает цели своего послания. Заявив, что о нем в Рим поступают неверные сведения, карфагенский епископ рассказывает о своих действиях во время гонения. В оправдание своего бегства он излагает римлянам все ту же версию — он «удалился», чтобы своим присутствием не усугублять ситуацию для христиан в Карфагене. При этом

Киприан намекает на попытки толпы расправиться с ним. Он уверяет, что именно забота о благополучии паствы была главной причиной его бегства, а не собственная безопасность.

Однако и «отсутствовал» Киприан, по его уверению, лишь «телом», а «духом» и «делом» он присутствовал в Карфагене. В подтверждение этому он говорит о 13 своих посланиях, копии с которых <sup>и</sup> переслал и в Рим. Киприан особенно подчеркивает сроду духовную помощь арестованным христианам.

Вторую свою главную заслугу он видит в том, что убеждал мучеников и исповедников не давать безрассудно прощение «падшим». Киприан пишет, что под лъстивыми просьбами совершивших жертвоприношение римским богам христиан и тех, кто купил либеллу, исповедники без разбора прегрешения каждого давали ежедневно по тысяче (!) свидетельств (*darentur cotidie libellorum milla*) о прощении. Конечно, эта цифра больше походит на гиперболу, но, во всяком случае, она дает представление о масштабах участия североафриканских христиан в языческих жертвоприношениях, к чему обязывал эдикт Деция.

В заслугу себе Киприан ставит и «обуздание» тех пресвитеров и дьяконов, которые, отказавшись от бойкота «падших», стали с ними общаться. Епископ подчеркивает, что он обращался и к своим мирянам, уговаривая объяснить некоторым из «падших», что рассмотрение их проступка совершится только после окончания репрессий на соборе духовенства. Киприан утверждает, что для большего успокоения нетерпеливых «падших» он постановил, чтобы те из них, кто опасно заболел, после раскаяния и исповеди получали прощение. Он уверяет, что такое решение не было его изобретением, а об этом он прочитал в письме римского духовенства (если не было другого письма, то в том, которое так шокировало Киприана, речь шла вовсе не о «падших», а о катехуменах). Карфагенский епископ подчеркивает, что он внял совету из Рима, чтобы в их совместных действиях было согласие и единство.

Свою позицию по вопросу о «падших» Киприан кратко излагает и в послании североафриканскому епископу Калдонию, который просил совета у первого епископа Африки, как поступить в одном довольно щекотливом случае. Речь идет об уже упоминавшемся эпизоде, когда

трое христиан, вначале совершившие требуемое жертвоприношение римским богам, затем снова схваченные, отказались совершить эту церемонию, за что подверглись изгнанию, а их имущество было конфисковано. По мнению Киприана, поступком, за которым последовали тяжелые лишения, эти люди искупили свою вину и заслуживают прощения.

Киприан отправляет Калдонию копии своих пяти писем по поводу проблемы «падших» и, сообщив тому, что он их уже посылал во многие места, где их одобрили, просит и этого епископа разослать его письма возможно большему количеству клириков (Epist., XXV).

Такая активность Киприана была не напрасна. Проблема исповедники — «падшие» достигает своего накала. Епископу-беглецу были доставлены три письма — одно от исповедников, два других от «падших» (Epist., XXIII' XXXIII, 2).

Первое из них, написанное уже знакомым нам Лукианом от имени «всех» исповедников, по сути дела, свидетельствует об оппозиции этих людей епископу. Это лаконичное письмо весьма резкое по тону. Хотя к Киприану обращаются как к папе, но оно скорее напоминает ультиматум. Исповедники извещают, что всем обратившимся к ним и раскаявшимся «падшим» они даровали прощение. Исповедники предлагают Киприану сообщить об этом и другим епископам. В конце письма содержится призыв к Киприану не вступать в конфликт с мучениками. Причем Лукиан указывает, что писал послание в присутствии от клира экзорциста и чтеца. Вероятно, исповедники находили определенную поддержку и среди низших степеней африканского духовенства. Но Киприан не поддается ультиматуму. В письме к карфагенскому клиру он заявляет о твердости своей позиции по отношению к «падшим», о том, что он не намерен ее менять (Epist., XXVI). Киприан пишет письмо в Рим, надеясь на поддержку, благо получил оттуда письмо, в котором предлагалось решение проблемы «падших», аналогичное его позиции (Epist., XXVII, 4). В письме к римскому духовенству он поносит Лукиана, говоря о нем, как о мало искушенном в христианском учении, хотя и сильном в вере. Глава карфагенской церкви утверждает, что Лукиан давно уже поставил себя руководителем несведущего народа.

По словам Киприана, еще находясь в тюрьме с Пав-

лом, Лукиан от его имени стал выдавать многим «падшим» свидетельства о прощении. После мученической кончины Павла Лукиан продолжает отпускать грех «идоложертвования», утверждая, что это завещал ему Павел. Более того, он писал такие свидетельства от имени уже известного нам исповедника Аврелия, неграмотного юноши. Кстати, вскоре Аврелий был произведен Киприаном в чтецы. А как же его неграмотность?

Посланное письмо исповедникам дало обратный результат — в ответ пришло то самое письмо-ультиматум. Киприан негодует. Дело дошло до того, что в ряде городов Африки толпы «падших» совершили «нападения» на клириков, требуя немедленного отпущения греха, утверждая, что их уже простили мученики. Такие же события имели место и в Карфагене. Конфликт, таким образом, разрастался и выливался в столкновение большой массы рядовых верующих с церковной верхушкой. Паства выходила из повиновения, и это, несомненно, создавало серьезную угрозу епископальной церкви, столь лелеемой Киприаном.

Киприан противопоставляет Лукиану, навлекшему его негодование, других исповедников, послушных его воле. Он говорит о Маппалике, Сатурнине, Аврелии и даже о Целерине. Как видно по небольшому набору имен, позиция Киприана в деле о «падших» почти не нашла поддержки среди африканских исповедников. Да и со «скромным» и осторожным Целерином Киприан допускает явную передержку. Кстати, он прилагает к своему посланию переписку Целерина с Лукианом, нам уже известную. Но ведь разве не сам Целерин просил Лукиана простить авторитетом мучеников христианок, запятнавших себя исполнением жертвенного эдикта императора? Тем более ценна для Киприана поддержка его позиции Максимом, Моисеем, Никостратом и некоторыми другими римскими исповедниками, о чем он узнал из их письма к Сатурнину и Аврелию.

Именно им и адресует следующее свое послание Киприан (Epist., XXVIII). Из него, кстати, можно узнать, что Моисей и Максим принадлежали к римскому духовенству — оба пресвитеры. Киприан восхищается мужеством и стойкостью этих римских христиан. В его аллегорическом изображении «битвы» они даже названы «вождями». Особое восхищение карфагенского папы вызывает их благоразумие в вопросе о «падших», точнее,

их солидарность с его позицией и позицией верхушки римской церкви. В послании звучит едва прикрытая угроза непокорным исповедникам — быть мучениками «вне Господа», по словам Киприана, означает стать мятежниками.

Одно из посланий Киприан адресует и прямо африканским «падшим» (Epist., XXXIII). Он пишет, что получил от них два разных по содержанию письма. В одной часть «падших» солидаризировалась с его позицией, в другой — содержалось требование немедленного прекращения бойкота «падших». Киприан прямо заявляет об угрозе раскола церкви. Он утверждает, что «падшие» хотят создать собственную церковь. Киприан заявляет, что сам Иисус назначил первым епископом апостола Петра, и отсюда вытекает преемственность власти епископа в церкви, и церковь конституируется на епископах (*ecclesia super episcopos constituitur*), и всеми ее делами управлять должны именно они. Неповиновение епископату, по его уверению, означает гибель церкви. По сути дела, это манифест воинствующего идеолога церкви, основанной на монархической власти епископата. И Киприан не желает смягчать свою позицию в вопросе о «падших» (признание прощения «падших» исповедниками означало бы умаление роли епископа). В то же время резкий разрыв мог иметь гораздо более неприятные последствия. И единственное, на что идет Киприан, — предлагает «падшим», писавшим ему, называть свои имена, чтобы он мог разобраться с каждым конкретным случаем.

Очевидно, серьезность ситуации вызвала оживленную переписку Киприана с римским духовенством. Для переписки писем требовались клирики — понятное дело, в условиях репрессий доверять почтовой службе не приходилось, а ситуация внутри христианского движения требовала особо надежных почтальонов. Поскольку для таких дел клириков не хватало, Киприан произвел в низшие степени духовенства двух верных ему людей. Один из них — Сатур, которого Киприан сделал чтецом, благо тот давно привлекался им к чтению новозаветных текстов, другой — Оптат, бывший вначале чтецом, затем наставником катехуменов и произведенный все еще пребывавшим вдали от бурных событий епископом в иподьяконы. Об этом Киприан известил карфагенское духовенство (Epist., XXIX).

Новоиспеченные чтец и иподьякон тотчас же отправляются с очередным посланием епископа в Рим. Поскольку возмущившее Киприана письмо от «падших» пришло к нему после отсылки предыдущего послания в Рим, он пересылает римским пресвитерам и дьяконам (епископа там все нет!) злополучное письмо от своей паствы и свой ответ, снабдив все это своим кратким комментарием. Главный смысл его комментария сводится к тому, что письмо «падших» — это уже не просьба, а требование прощения их проступка, поскольку их простил сам мученик Павел. Киприан просит римское духовенство поддержать его письмами к африканским «падшим». Если же уговоры не подействуют, то Киприан угрожает дерзким «падшим» отлучением (Epist., XXXV).

Ответ из Рима не мог его не обрадовать. В пространном письме столичное духовенство полностью поддержало его (Epist., XXX). Любопытно, что это письмо, как свидетельствует затем сам Киприан, было написано рукой Новатиана, который читал его вслух собравшемуся духовенству, поставившему затем под ним свои подписи. Надо сказать, что стиль письма значительно отличается от сухого эпистолярного языка Киприана — будущий противник карфагенского папы явно превосходил его в красноречии.

В послании уже нет никаких упреков Киприану, наоборот, одни восхваления. Киприан характеризуется как сохраняющий верность евангельским установлениям, скромный, дающий добрые советы. Солидаризуясь с его позицией, римские руководители христиан особенно подчеркивают важность единства церковной верхушки в сложной ситуации, возникшей в связи с проблемой «падших». При этом следует напоминание со ссылкой на Послание Павла к римлянам о традиционной стойкости в вере христианской общины в Риме. Римляне осуждают и тех христиан, которые исполнили требовавшееся эдиктом императора жертвоприношение, и тех, которые сами дали взятки за либеллы, и тех, кто дал взятки через подставных лиц. Все эти люди — «падшие». Духовенство Рима резко выступает против смягчения отношения к ним, при этом ссылается на твердость своих исповедников в этом деле. Кстати, попутно Киприан заслужил похвалу за свои ободряющие письма к исповедникам и мученикам в тюрьму.

Сетую на то, что в Риме никак не могут избрать своего епископа, авторы письма сообщают, что в столице



после долгих консультаций с соседними епископами (кстати, упоминается письмо в Сицилию), а также с теми из дальних провинций, которые оказались в Риме, тамошнее духовенство постановило ничего не решать относительно прощения «падших» до избрания нового епископа. Лишь после этого предполагалось созвать церковный собор с участием не только духовенства, но и исповедников и «твердых» мирян. Единственное исключение допускалось лишь для тех «падших», кто находился при смерти.

Но бурный восторг Киприана вызвало ответное письмо к нему ряда римских исповедников, и он просит сделать с его корреспонденции как можно больше копий и распространить их не только в Карфагене, но где только можно. Он просит раздавать копии епископам либо пресвитерам или дьяконам из других провинций, поручает Сатуру дать возможность всем желающим сделать списки с этих посланий (Epist., XXXII).

Что же так обрадовало Киприана в письме римских исповедников (Моисея, Максима, Никострата, Руфина и других)? Ведь вскоре на многих из них обрушится его гнев, но это будет потом, а пока он всю использует их авторитет для укрепления собственного. Они еще союзники.

Римские исповедники сердечно благодарят Киприана за поддержку, высказанную в его письме. Они описывают то воодушевление, которое охватило их после прочтения послания от Киприана. Теперь уже не епископ-беглец претендует на то, чтобы разделить славу христианских героев, сами исповедники утверждают, что не менее достоин венца и тот, кто не страдал, но поощрял и наставлял. Себя же они скромно именуют достойными учениками. Исповедники высказывают свое удовлетворение исполнением Киприаном епископских обязанностей — его посланиями к заключенным христианам, его материальной помощью стойким в вере. И что, может быть, важнее всего для Киприана — они утверждают, что ни в какой части своих обязанностей он не показал себя беглецом (Epist., XXXI, 6).

Римские исповедники резко осуждают христиан, совершивших, по их словам, большое преступление — принятие жертвы и поедание мяса жертвенного животного. Особенно достается от них тем «падшим», которые требуют быстрого возвращения к церковному общению. Они восхваляют Киприана за обличение этих людей, а также

за то, что он осудил пресвитеров, давших прощение «падшим». По их словам, такие поступки пресвитеров равноценны бросанию святыни псам и метанию бисера перед свиньями. Но можно заметить, что схожесть позиций здесь была достигнута с разных подходов. Если Киприан аргументирует свою позицию авторитетом епископа в церкви, то исповедников, кажется, это вовсе не интересует. Они дают свою оценку с позиций людей, выстрадавших приверженность установкам христианства и негодующих по поводу слабости «многих братьев». О том, что «падших» было много, они говорят не раз, заявляя, что это произошло «почти во всей вселенной». Крайним фанатизмом веет от их рассуждений о славе и счастье исповедать Иисуса Христа среди жестоких пыток и казней. Что может быть славнее, восклицают они, чем, «оставив мир, стремиться на небо, оставив людей, стать между ангелами, разорвав все временные препятствия, явиться уже свободным перед лицом Божиим, без всякого промедления достигать царства небесного». Что может быть счастливее, уверяют римские исповедники, чем «не повиноваться человеческим и святотатственным законам» — «свидетельствовать всенародно истину, умирая, попирая саму смерть, которой все страшатся, через смерть достигать бессмертия, израненному и изможденному всеми орудиями жестокости самими мучениями победить мучения», «не страшиться пролития своей крови, начать любить саму казнь смертную и считать вредом для своей жизни остаться в живых?» (Epist., XXXI, 3). При этом исповедники цитируют вдохновлявшие их места из Евангелия от Матфея и «Апокалипсиса Иоанна» с четко выраженным эсхатологическим звучанием.

Такие фанатичные рассуждения приводят исповедников к выводу: «...воспламеняется у нас вера, мы не только уже не боимся врагов истины, но и бросаем им вызов, самой своей неуступчивостью мы уже победили врагов Бога и попрали нечестивые, противные истине законы» (Epist., XXXI, 5). Потрясающее заявление! Где мы найдем что-нибудь подобное не только в трудах «отцов церкви», но даже в пассионах мучеников? В пассионах их герои стойко выдерживают жесточайшие мучения и мужественно гибнут, не желая поступиться своей верой, но не найти там такого осуждения действий властей. Впрочем, пассионы, очевидно, были изрядно подчищены после заключения союза церкви с государством, да и

в подавляющей своей массе они были созданы тогда, когда церковь торжествовала свой триумф. Здесь же мы имеем дело с редким случаем, когда из прошлого к нам прорвался неискаженный голос людей, ненавидевших тот мир, в котором они не могли обрести ничего, кроме страданий, унижений, страха. И их рассуждения о битве за веру, о вооружении «щитом веры», «Шлемом спасения», «мечом духовным» не выглядят столь аллегорически, как подобные у того же Киприана.

Ну а как должны были поступать власти, слыша такие рассуждения? Совершенно ясно, что такое отношение к государственным законам не могло трактоваться ими иначе как преступление против государства. Ведь даже Иисус, если исходить из данных новозаветных сочинений, был казнен как государственный преступник, хотя нигде в его уста там не вложена подобная фраза (достаточным оказалось обвинение в том, что он выдает себя за «царя иудейского»).

В строках письма Моисея, Максима, Никострата и других отчетливо виден бунтарский дух «Откровения Иоанна», хотя и лишенный его хилиазма.

В конце концов, эти разные подходы к проблеме «падших» разведут Киприана и оправдавших его исповедников в разные лагеря. Но пока они согласны, что решение по «падшим» должен принять собор епископов, пресвитеров и дьяконов, исповедников и даже с участием мирян (Epist., XXXI, 6).

Между тем в отсутствие Киприана карфагенское духовенство отлучило от церкви некоего пресвитера Гая и его дьякона за то, что они общались с «падшими», несмотря на неоднократные уговоры не делать этого. Киприан приветствует этот акт (Epist., XXXIII, 1). Более того, он заявляет, что так будет с каждым, кто будет общаться с «падшими» до решения собора.

Видимо, ободренный высокой оценкой своей деятельности римскими исповедниками, Киприан решается дать ответ на запрос из Карфагена о том, как поступить с иподьяконами Филумелом и Фортунатом и аколитом Фаворином, которые сбежали из Карфагена, а теперь вернулись (когда, по-видимому, репрессии ослабли). Любопытно, что ведь как раз Фаворин доставил то недошедшее до нас письмо Киприана римскому духовенству (Epist., XXXVI, 1). Если раньше Киприан заботился лишь об оправдании своего бегства, то теперь он советует рассмотреть их

поступок подробно и умеренно всем клиром (разумеется, с ним во главе) и вместе с мирянами. Пдка же он не рекомендует лишать их церковного сана, советуя лишь временно прекратить выдачу им ежемесячного содержания (Epist., XXXIII, 4). В то же время Киприан сетует, что «до сих пор многие из клира отсутствуют» (*multi adhuc de clero absentes sint*), а пора уже возвращаться на место. Правда, о своем скором возвращении он еще не говорит.

Вскоре к Кйприану приходит Целерин, который подробно рассказал ему о Моисее, Максиме и других исповедниках в Риме (Epist., XXXVII, 1). Те еще находятся в заключении. Появление Целерина вызывает у карфагенского епископа новый взрыв энтузиазма. В своем письме к арестованным римским христианам он снова восхваляет их мужество, не забывая добавить, что «неразделенная любовь ваша делает нас участниками вашей чести». Говоря о своих молитвах с просьбами «увенчать» этих исповедников (чего, кстати, они и сами горячо желали), Киприан все же справедливо замечает им: «... вы гораздо больше делаете для меня».

Подбадривая «твердых и непоколебимых в вере», Киприан делает акцент на том, что для таких людей не страшны мучения, смерть не страшна, а желанна, так как только она даст «венец жизни вечной». Они для него «доблестные воины» за веру, но вызов исповедников «нечестивым» законам Киприан не подхватывает, он словно его не замечает. И, странное дело, в этом письме карфагенский епископ ни словом не обмолвился о волновавших его проблемах «падших» и непослушных клиру исповедников. А ведь в предыдущем послании к Моисею, Максиму и к другим их заключенным в тюрьму единоверцам он особенно радовался единству позиций и высоко оценил их письмо к возмущившимся африканским исповедникам. Киприан ограничивается констатацией того, что главная заслуга его адресатов в том, что они «возбудили в других страх Божий» (*timorem Dei*) и подали пример стойкости другим (Epist., XXXVII, 4).

Сдержанность Киприана в этом послании настораживает и при сравнении текстов письма в Рим и серии писем карфагенскому духовенству о посвящении новых клириков К'чприан произвел в низшую должность клира (чтец) исповедников Аврелия и Целерина (Epist., XXXVIII; XXXVIII). В этих посланиях говорится о «сражениях»

и «победах» исповедников над городскими властями, проконсулом и даже над самим императором (в случае с Целерином). Почему Киприан включил в ряды клириков этих людей? Во-первых, он высоко ценит их авторитет как исповедников. Во-вторых, он подчеркивает не только их стойкость при репрессиях, но и подчинение установкам церковного руководства. Ему нужна опора из таких авторитетных и послушных людей. И хотя, например, Целерин отказывался от церковной должности, Киприан все же настоял на своем. Им даже было установлено ежемесячное пресвитерское содержание, и Киприан не скрывает, что со временем рассчитывает сделать этих еще молодых людей пресвитерами.

Все эти действия Киприана были подготовкой к новым серьезным потрясениям в христианском движении. В письме к римским исповедникам, описывая сбор урожая, Киприан, интерпретируя евангельскую притчу о пшенице и плевелах, сравнивал исповедников с чистыми зернами пшеницы, оставшиеся же плевелы были сожжены. Кто же должен был стать «пшеницей», а кто «плевелами»? Казавшийся тогда простым ответ вскоре становится невозможным.

#### 4. УГРОЗА ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА

Осуществление эдикта Деция нанесло сильный удар по христианскому движению, и так не отличавшемуся строгим единством. В зависимости от отношения к эдикту выявилось несколько групп христиан. По-видимому, самая массовая из них — «падшие», те, которые попрали один из краеугольных камней христианского учения — отказ от жертвоприношений «идолам» и признание единственной жертвы Иисуса Христа, принесенной за все человечество, вторая группа, относительно малочисленная, — мученики исповедники, те, кто предпочел сохранить верность идеалам христианства, несмотря на репрессии, порой заканчивавшиеся мучительными казнями. Сознали ли эти люди, что их демонстрация стойкости духа и твердой приверженности христианским идеалам рассматривалась властями как тяжкое политическое преступление, как неповиновение государственной власти? По крайней мере, если исходить из цитировавшегося последним письма римских исповедников, можно ответить утвердительно. Да ведь и главной побудительной причиной для действий «падших» было

именно желание доказать свою лояльность к императорскому режиму. Так что дело сводилось не только к религиозному фанатизму, хотя и это сыграло свою роль.

Откуда такая картина массового «падения» христиан, которую изображают нам источники? Вряд ли она была бы возможна на первоначальном этапе существования христианства. В условиях же кризиса III в. в христианство приходило все больше людей (особенно из средних и высших слоев общества) не из-за фанатичной веры в приход Христа и скорый конец окружавшего их мира, а из-за разочарования в окружающем мире, в его духовных ценностях. Именно эти люди, искавшие новые духовные ориентиры, и пополнили прежде всего ряды «падших». Не будем забывать и эволюцию социальной доктрины господствовавшего в христианстве течения, составившего церковь. Да, церковь отрицала античную систему общественных и идеологических ценностей. Но ведь христиане молились за благополучие императоров, за процветание империи. Осуществление эсхатологических чаяний отодвигалось в неопределенное будущее, вместо хилиастического представления о «царстве божьем» прочно утвердилась идея «царства небесного» с его исключительно посмертным воздаянием. Те же, кто оставался верен первоначальным идеалам (пусть и в реформированном виде), не приняли для себя компромисса. Даже легко угадывавшийся смысл теста на лояльность в эдикте Деция не остановил этих людей от измены христианским ценностям.

Характерно, что представителей духовенства мы гораздо чаще встречаем среди «падших», чем среди мучеников и исповедников. Нам еще предстоит познакомиться с рядом «падших» клириков. Это тоже не было случайным, все вышесказанное о «падших» относится и к ним.

Кстати, именно из-за вопроса, были ли направлены репрессии Деция преимущественно против верхушки христианской церкви, и берет свое начало дискуссия о том, был ли один или два антихристианских эдикта Деция. Немногочисленные сторонники концепции двух эдиктов полагают, что распоряжение Деция о всеобщем жертвоприношении было предварено его особым эдиктом против верхушки церкви в самом конце 249 г. или в начале 250 г. Основанием для этого служат сообщения Евсевия о казни римского епископа Фабиана, смерти в тюрьме

иерусалимского епископа Александра и епископа Антиохии Вавилы да факт бегства Киприана и Дионисия Александрийского. Да, они пострадали одними из первых. Но ведь тот же Дионисий говорит, что при совершении всеобщего жертвоприношения первой вызывали по именным спискам верхушку городского населения. Почему именно среди этих людей не могли оказаться епископы крупнейших городов империи? К тому же из послания Дионисия следует, что он оставался в Александрии до самого появления эдикта о всеобщем жертвоприношении (Euseb., Hist. eccl., VI, 41). Я уже не говорю о том, что нигде в источниках нет упоминаний о таком эдикте. Да и кого из епископов мы можем добавить к тому небольшому числу, названному выше? Умершего в бегстве епископа египетского Нилополиса Херемона? Так он бежал именно от жертвенного эдикта. А в трех африканских провинциях, составлявших митрополию Киприана, при Деции вообще не был казнен ни один епископ или пресвитер. Об этом говорит биограф Киприана Понтий, когда заявляет, что именно Киприан, казненный уже при Валериане, был первым мучеником среди священников (Vita Cyprian., 19).

На мой взгляд, рассуждения об особом эдикте Деция против христианского духовенства вытекают во многом из логической ошибки при работе с текстом Евсевия. Тот в своей «Церковной истории» композиционно помещает свое сообщение о репрессиях против епископов Рима, Антиохии и Иерусалима, а также Оригена перед рассказом о погроме в Александрии, бывшем за год до Дециева эдикта. Затем сразу освещается осуществление жертвенного эдикта в Египте. Хронология явно нарушена, но можно понять церковного историка, старавшегося особо выделить героические фигуры среди руководства церкви.

Хотя сторонников точки зрения о том, что репрессии при Деции основной удар нанесли по христианскому духовенству, несколько больше, чем приверженцев концепции двух эдиктов, все же в силу изложенного принять их выводы не представляется возможным. Источники не дают нам оснований для этого.

Основную массу христианского духовенства тогда следовало искать ни среди мучеников, ни среди «падших». Почему-то никто не обратил внимания на еще одну большую группу христиан — тех, кто вообще не совершал предписанную эдиктом церемонию, хотя и не бежал от нее,

но их никто и не принуждал исполнять волю императора. Не давали они и взятку за либеллы. Если исходить из посланий Киприана, то такой была судьба большинства африканских клириков. Чем это объяснить? Нерасторопностью местных властей? Их недовольством императором? Или же надежными связями верхушки христианской церкви с местными властями? Возможно и то, и другое, и третье. Важен факт — части христиан удалось избежать решения мучительной для себя альтернативы.

Сложилась крайне сложная ситуация для церковного руководства. С одной стороны, огромное число «падших». Как с ними поступить? Оттолкнуть от церкви? Но она тогда превратится в узкую, замкнутую организацию, христианское движение поступится своей массовостью. Сделать вид, что ничего не произошло? Но это значит обесценить важнейшие положения христианского учения: «Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» (1 Кор., X, 21). Да и какова будет реакция тех, кто своей кровью выстрадал приверженность христианским идеалам? Наличие таких людей, высокий авторитет мучеников и исповедников составляли еще одну серьезную проблему для епископата. Попытка поставить их деятельность под контроль руководства церкви, объявив при этом, что их слава принадлежит епископу, ибо они в церкви, а глава церкви — епископ (как это делал Киприан), не удалась. Часть исповедников выходит из-под контроля и начинает, подталкиваемая массами «падших», требующими прощения их смертного греха, действовать самостоятельно. Этому содействовал не только их добытый кровью авторитет среди христиан, но и нерешительность, неповоротливость церковной верхушки в деле «падших», откладывающей его окончательное решение. Озабоченный угрозой подрыва своей роли в церкви, епископат, ищущий компромиссного разрешения проблемы «падших», пытается обрести союзника в лице другой части исповедников, более строго настроенной к преступившим христианские нормы. Некоторое время такой союз существовал, и тот же Киприан всюду пытался использовать его в своих целях. Но слишком разными оказались стратегические цели у союзников. Непримируемость с «внешним» миром, осуждение малодушия нестойких легко могли перерасти у таких «воинствующих» приверженцев христианства в непримиримое отношение к отступникам —



«падшим» и тем, кто относился снисходительно к ним. И, казалось бы, ясная трактовка притчи о пшенице и плевелах приобретала новый, необычный еще смысл.

Поводом к разрыву союза послужила очередная благотворительная акция карфагенского епископа. Киприан послал в покинутый им город епископов Калдония, Геркулана и пресвитеров Рогациана и Нумидика для очередной раздачи денег испытывавшим лишения единоверцам (Epist., XLI, 1). Но эти посланцы имели и другую цель — им было поручено собрать подробные сведения о поведении, настроении оставленной епископом паствы. Киприан оправдывает это тем, что он хотел отобрать наиболее достойные и надежные кандидатуры для последующего посвящения в церковные должности. Но цель всей этой акции, конечно, была гораздо более широкой.

В общем, такие благотворительные раздачи по инициативе Киприана осуществлялись, как мы видели, не один раз и были делом обычным. Но в новой ситуации это была искра, приведшая к взрыву. Посланцы Киприана встретили резкий отпор. Исповедник Фелициссим, тот самый, который одним из первых был арестован за неповиновение императорскому эдикту и испытывший «нападение свирепеющего народа», призвал карфагенских христиан отказаться от подачек епископа-беглеца и не давать его посланцам необходимую информацию. Он «отторгся со многими» (*proripuerit se cum plurimus*), свидетельствует сам Киприан (Epist., XLI, 2). Епископ характеризует это событие как раскол, как попытку отделить от него часть паствы. И это не было преувеличением — Фелициссим угрожал отлучением тем, кто пришел за раздачей епископского пособия (*stipendium*). Более того, отлучением он грозил всем, кто будет общаться с Киприаном и его посланниками, причем и на предсмертном одре, по словам Фелициссима, за такой проступок прощения быть не должно. Итак, открытый раскол. Правда, часть карфагенских христиан все же не пошла за Фелициссимом, а предпочла воспользоваться пособиями от епископа.

А что же Киприан? Он отлучает от церкви «вождя» раскола Фелициссима. Но за что? Киприан мотивирует свое решение весьма оригинально. Невнятно говоря о каких-то прежних «обманах» и «грабительствах» своего оппонента, он объявляет, что последней каплей, переполнившей чашу его терпения, стали полученные от «братьев», «мужей почтенных» (их имен епископ не называет) «досто-

верные» сведения о том, что Фелициссим повинен... в прелюбодеянии! За все это он и отлучается от церкви. Заодно Киприан объявляет отлученным и римского (?) дьякона Авгенда, примкнувшего к расколу, и любого, кто поддержит раскольников (Epist., XLI, 2). Почему же Фелициссим был отлучен по такому странному обвинению? Почему не прямо за свое выступление против епископа? Может быть, Киприан еще не хотел «сжигать мосты», надеялся на сохранение союза с «непримиримыми» исповедниками. Впрочем, такое обвинение было весьма удобным для дискредитации лидера раскола — исповедника, пользовавшегося безупречной репутацией.

Вскоре от четверки своих доверенных лиц, к которой добавился еще и епископ Виктор, Киприану приходит ответ, что они отлучили от общения Фелициссима и Авгенда, а также еще нескольких человек (Epist., XLII). Весьма интересно узнать, кто же были эти люди, горячо поддерживавшие Фелициссима. Коллеги Киприана сообщают ему, что они отлучили некоего изгнанника Репоста, Ирину Рутинскую и, Главлу-портниху (*sartinatricem*), а также Софрония, и тоже из изгнанников, Солиасса, погонщика мулов (*budinarium*). Эти случайно упомянутые названия профессий все же позволяют нам сделать определенные выводы о социальной базе движения Фелициссима. Его сторонники — представители социальных низов, как, скорее всего, и он сам. Ведь Киприан затем утверждает, что Фелициссим был слугой Новата (Epist., LII, 2). Во всяком случае, называть Фелициссима «богатым мирянином», как это иногда делается, не следует. Ведь его арест и заключение повлекли бы за собой и конфискацию имущества. Кстати, то же следует сказать и об отлученных изгнанниках. Да и сам момент выступления Фелициссима весьма показателен. Очевидно, они пользовались популярностью как раз среди тех слоев населения, которым и были адресованы благотворительные раздачи епископа.

Но выступление Фелициссима и его сторонников было не единственным. Одновременно против епископа разворачивают свою деятельность некие пять пресвитеров (Epist., XLIII, 3). Они общаются с «падшими», несмотря на запрет Киприана, обещают им прощение без длительного покаяния. Они, по уверению Киприана, подстрекали исповедников прощать тяжкие проступки христиан, исполнивших эдикт Деция. Епископ утверждает, что в их действиях — корень смуты Фелициссима. Для него *эта*

пятерка соединена с Фелициссимом. На этом основании в историографии (в основном в трудах историков-богословов) появилось предположение, что сторонники Фелициссима выражали интересы «падших». Такое мнение может сложиться, если рассматривать данное послание Киприана (Epist., XLIII) изолированно от последующих. Мы в дальнейшем увидим, что это две совершенно разные, полярные друг другу группировки. Киприан же ставит их на одну доску, поскольку и та, и другая были направлены против него как епископа. Есть истина в его утверждении, что движение Фелициссима было порождено действиями пяти мятежных пресвитеров, но истина здесь в том, что мягкое отношение к отступникам вызвало ответную реакцию среди тех, кто стойко перенес репрессии.

Киприан ужесточает санкции против сторонников Фелициссима, объявляя их отлучение вечным и окончательным. Он сетует, что из-за действий пресвитеров не смог вернуться в Карфаген до пасхи, чтобы не вызвать еще больших обострений между христианами. Ситуация была, по-видимому, крайне накалена. Репрессии властей, породившие сложнейшую обстановку в христианской церкви, судя по всему, закончились — Киприан обещает возвратиться вскоре после пасхи. Если воспользоваться датировкой С. Ж. Дюкена, который называет и тогдашнюю дату пасхи (23 марта 251 г.), то описанные события разворачиваются за несколько месяцев до смерти императора, издавшего «смертоносный» эдикт. Эта датировка точна — сам Киприан в послании говорит, что уже два года находится в «изгнании» (Epist., XLIII, 3).

Киприан снова повторяет, что окончательно вопрос о «падших» будет решен на соборе, утверждая, что такова позиция и римского клира, и всех епископов трех африканских провинций и даже тех, кто «за морем» (Epist., XLIII, 3). Послание адресовано его мирянам и наполнено призывами не доверяться Фелициссиму и пятерке пресвитеров. Причем действия пяти престарелых пресвитеров епископ сравнивает с попыткой двух библейских старцев соблазнить целомудренную Сусанну.

Вскоре Киприан пишет свой знаменитый трактат «О падших» (De lapsis). Репрессии закончились. «Вот и мир возвращен церкви», — констатирует Киприан. Но гонение нанесло жестокий удар по церкви. Киприан пытается не только описать сложившуюся ситуацию, но и проанализировать ее причины, найти пути выхода из нее. Объяс-

нение причин гонения и его результатов у него откровенно провиденциалистское. Киприан объявляет репрессии властей по отношению к христианам исходящими от бога, как наказание за грехи и испытание стойкости в вере (*De lapsis*, 5—6). Такие мотивы звучат и в ряде его посланий (*Epist.*, XI, 1, 5—6; LVIII, 2). Характерно, что и современник Киприана Дионисий Александрийский также объясняет обрушившиеся на христиан беды с тех же позиций (*Euseb., Hist. eccl.*, VI, 41).

По словам Киприана, гонению предшествовал нравственный упадок христиан. Духовенство перестало быть примером для верующих. Епископы, например, для собственной наживы оставляли свою паству и занимались торговлей, ростовщичеством. Мужчины и женщины много внимания уделяли своей внешности, нарядам; распространились браки между христианами и язычниками, миряне стали презирать духовенство, клеветать друг на друга (*De lapsis*, 6). Бог решил испытать христиан. И картина оказалась ужасной: «Тотчас при первых угрожающих словах врага, большое число братьев веру свою предало и не повергнутое яростью гонения добровольно само себя падением повергло», — сетует Киприан (*Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numeros fidem suam prodidit nec prostratus est persecutions inpetu, sed voluntario lapsu se ipse prostravit*). «Они не дожидались даже, — продолжает Киприан, — чтобы идти, по крайней мере, тогда, когда их схватят, отречься, когда будут спрашивать». Многие, таким образом, не имели даже предлога, чтобы сослаться на то, что их заставили принуждением «принести жертву идолам». Но многим было недостаточно «собственной пагубы», они призывали и других совершить жертвоприношение, даже маленьких детей (*infantes*) родители вели к жертвенникам (*De lapsis*, 7—8).

Такую же картину массового отступничества, охватившего христиан при обнародовании эдикта Деция, с горечью описывает и Дионисий Александрийский применительно к Египту (*Euseb., Hist. eccl.*, VI, 41). Но он объясняет это страхом из-за предыдущего погрома, у Киприана такого объяснения нет да и быть не может.

Выход был в бегстве, считает Киприан. При этом он ссылается на то, что скрываться и убегать во время гонения учил сам Иисус Христос (благородное оправдание собственного поступка). Но, увы, сетует епископ,

многие не воспользовались этим, не желая оставить своих богатств (*De lapsis*, 10).

Далее в трактате дается целый набор чудес, произошедших, по уверению Киприана, с теми, кто совершил жертвоприношение. Так, некто, как только произнес соответствующую формулу при принесении жертвы, тут же онемел. Некая женщина, исполнившая эдикт, пошла в термы и там искусала себе язык. Грудной младенец, принесенный кормилицей к жертвеннику, вместо мяса жертвы отведал хлеба и вина, позднее при христианском причащении его вырвало. Аналогичный случай со взрослой женщиной закончился ее смертью (*De lapsis*, 23—26). Подобные чудеса приводит и Дионисий Александрийский (*Euseb., Hist. eccl., VI, 44*). Для нас такая антижертвенная аргументация выглядит наивной, но ведь это было рассчитано на мировоззрение человека III в. и давало соответствующие результаты.

Киприан выделяет различные степени тяжести проступка, совершенного «падшими». Наиболее тяжкая вина у тех, кто полностью совершил обряд жертвоприношения, к тому же без принуждения. Вина еще больше усугубляется, если христианин подбивал на это других единоверцев. Более легкая вина у тех, кто не совершил официальную церемонию, а получил либеллу за взятку. Но и такое отнюдь не исключает необходимости покаяния.

Весной 251 г. Киприан, наконец, возвращается в Карфаген после более чем двухлетнего отсутствия. Но не только местные дела вызвали его озабоченность. В Риме спустя 16 месяцев после казни Фабиана был все же избран новый епископ — Корнелий. Кстати, О. Джордано вполне резонно отмечает, что факт такой 1 длительной по времени вакансии на пост епископа столицы вовсе не говорит об особой направленности репрессий в Риме против христианского духовенства либо об особой неистовости там гонения. Дело вполне могло объясняться тем, что среди столичного клира не находилось во время репрессий желающих занять это место, так как и новый епископ должен был, дабы сохранить свой авторитет, подавать пример стойкости, подобно Фабиану.

Киприан поддержал Корнелия, как, впрочем, и весь собор североафриканского духовенства, созданный для решения проблемы «падших». Но дело обстояло не так однозначно, как обычно представляется. И вряд ли собор [послал сразу поздравления новоиспеченному епископу

Рима, как это, например, утверждает Дж. Брауэр'. Ситуация ведь быстро осложнилась.

К Киприану прибыли из Рима пресвитер Максим, дьякон Авгенд, а также миряне Матфей и Лонгин. Они оказались посланцами Новатиана, и по-видимому, от него привезли послание. От них Киприану становится известно, что в Риме наряду с Корнелием был ординирован еще один епископ — Новатиан. Первая реакция Киприана на это событие была отрицательной, североафриканская церковная верхушка перестала общаться с посланцами (Epist., XLIII, 1). Однако они выступали перед христианами Карфагена с изложением своих взглядов и нападками на Корнелия, более того, они развернули активную агитацию среди христиан североафриканских провинций, перебегая, по словам Киприана, из города в город. О содержании проповедей Новатиана из переписки Киприана с римским епископом Корнелием что-либо конкретного поначалу узнать невозможно. Но и Киприан, и Корнелий объявляют их движение ересью (Epist., XLIII, XLVIII).

Киприан предпринимает энергичные меры к пресечению деятельности агентов Новатиана в Африке. Он отказывает им в публичном чтении послания их лидера и изложении своих взглядов перед местным духовенством и мирянами (Epist., XLIII, 1; XLV, 3).

Но в то же время североафриканский клир не торопится сразу же признавать истинным епископом Рима Корнелия. В Карфаген на собор прибыло много клириков из североафриканских провинций, и они вместе с Киприаном решают отложить принятие окончательного решения до получения дополнительной информации о событиях в Риме (Epist., XLIII, 1; XLVIII, 2). Они ждут свидетельств и писем от посланных в Рим епископов Помпея и Стефана, а также присутствовавших при ординации Корнелия африканских епископов Калдония и Фортуната. Корнелий недоволен этим, тем паче, что масла в огонь подлили письма из африканского города Гадрумета, которые были доставлены Корнелию от имени епископа этого города Поликарпа. Соответствующее письмо Корнелия Киприану не сохранилось (известно, что оно прибыло в Карфаген с пресвитером Примитивом), но из ответного послания Киприана (Epist., XLVIII) можно заключить, что клирики Гадрумета в отсутствие своего епископа (он находился тогда в Карфагене, где

собралась североафриканская верхушка духовенства) оказались в неведении относительно оценки римских событий. Киприан в извинительном тоне объясняет Корнелию, что гадруметские пресвитеры и дьяконы ничего не знали о решении в Карфагене. Киприан сам отправился в Гадрумет, и ему удалось убедить в своей правоте большинство тамошних христиан, хотя «некоторые» не признали этого решения.

Наконец, получив письма от своих посланцев в Рим и дождавшись возвращения Помпея и Стефана, африканское духовенство окончательно признает римским епископом Корнелия. Почему произошла такая проволочка? Возможно, сыграло свою роль то обстоятельство, что все же пропаганда новатиан оказала воздействие на североафриканских христиан, и Киприан рассчитывал определить свою позицию к ним, выяснив, у кого все же перевес в Риме. А может быть, здесь была попытка давления со стороны Киприана, чтобы в обмен на поддержку им Корнелия в борьбе с римскими новатианами заручиться поддержкой римского епископа в борьбе с движением Фелициссима и пяти пресвитеров. Ведь не случайно, объявив о полной поддержке Корнелия, он просит того широко распространить посланные с четырьмя североафриканскими клириками письма с оценкой деятельности этой, по его словам, «шайки» (Epist., XLV, 4). При этом Киприан, успокаивая Корнелия, что, несмотря на проволочку с его признанием, из Рима получены ценные сведения, которые не позволяют отныне любому скептику сомневаться в истинности его ординации, сообщает, что по решению духовенства Африки в Рим поступят многочисленные письма от клириков Проконсульской Африки, Нумидии и Мавретании в поддержку Корнелия (Epist., XLV; XLVIII). Киприан, возможно, еще не осознает ясно связи между движением Фелициссима в Карфагене и новатианами в Риме. Пока он озабочен проблемой единства церкви, угрозу которому он видит в выступлениях против епископа. Уместно здесь вспомнить его сентенции о том, что ереси происходят от неповиновения епископу.

Затем в Рим с субдьяконом Меттием Киприан отправляет два любопытных письма. Одно из них адресовано Максиму, Никострату и другим римским исповедникам (Epist., XLVI). Эти исповедники ранее прислали Киприану письмо (Epist., XXXI), в котором высоко

оценили его позицию в разгар антихристианских репрессий. Киприан пришел в восторг от этого послания и потребовал его широкой огласки и распространения. Он называл этих исповедников «мужественнейшими и блаженнейшими братьями», «воинами Христовыми» (Epist., XXVIII). Теперь ситуация меняется — они новатиане. Киприан уговаривает Максима, Никострата и других ликвидировать раскол в римской церкви, он даже умоляет их об этом. В другом же письме, адресованном Корнелию, Киприан сообщает, что Меттий прежде, чем передать письмо исповедникам, должен прочесть его Корнелию, а затем передать его адресатам только с санкции епископа Рима (Epist., XLVII).

Вряд ли именно письмо Киприана сыграло решающую роль, но вскоре Корнелий спешно посылает Киприану известие о том, что часть римских исповедников-новатиан отошла от Новатиана и примкнула к Корнелию (Epist., XLVIII)\*. По такому случаю в Риме был созван собор из пресвитеров и нескольких епископов, на котором пресвитер Максим, а также миряне Урбан, Сидоний, Макарий и ряд других отреклись от Новатиана, заклеив его как еретика и раскольника. Корнелий просит разослать его письмо в другие церкви, объявляя случившееся предвозвестием скорого краха новатианства. По мнению римского епископа, отпавшая от Новатиана группа исповедников играла весьма важную роль в новатианском движении. По его словам, они неоднократно рассылали «всем церквам» письма, «наполненные клеветой и злоречием, чем вызвали брожение во многих церквах»\*\*.

Получив краткое известие от четырех исповедников из Рима об их примирении с Корнелием, Киприан отвечает им письмом, в котором снова восхваляет их как «воинов Христовых», и отправляет им какие-то христиан-

\* Римский епископ даже не упоминает о письме Киприана к римским исповедникам. Да и среди отошедших от Новатиана мы не встречаем, например, Никострата, одного из тех, к кому обращался епископ Карфагена.

\*\* Из «Церковной истории» Евсевия известно и письмо Корнелия к антиохийскому епископу Фабию (VI, 43). В нем говорится об отпадении от Новатиана исповедников Максима, Урбана, Сидония и Целерина. Имя Моисея, который ранее был одним из адресатов послания Киприана к римским исповедникам, уже не встречается. Евсевий сообщает о его казни и то, что он примыкал перед этим к Новатиану (Hist. eccl., VI, 43).



ские книги о «падших» и о единстве церкви (Epist., LIII, 4). Что это за книги, выяснить невозможно, во всяком случае, Киприан не является их автором.

Как ни парадоксально, но успехи римских ортодоксов в борьбе с новатианами привели к осложнению ситуации в Африке. Из Рима в Карфаген приплыла новая группа активных сторонников Новатиана. Спешно посланный оттуда же с предупреждающим письмом Корнелия карфагенский аколит Никифор прибыл только на день позже новатиан: епископа Эвариста, пресвитера Новата (кстати, карфагенца), дьякона Никострата (того самого исповедника, к которому немного ранее безуспешно обращался Киприан), а также Прима и Дионисия (Epist., LII, 1).

Корнелий сообщил, что епископ Эварист был не только лишен епископского сана, но и отлучен от церкви, а его место занял Зет (Epist., L). По-видимому, это перекликается со сведениями из последующей переписки Киприана, а также из «Церковной истории» Евсевия о соборе в Риме, принявшем решение об отлучении Новатиана и его сторонников от церкви, а также об отношении к «падшим». Евсевий говорит о том, что на этом соборе присутствовало 60 епископов и еще больше пресвитеров и дьяконов (Hist., eccl., VI, 43). Все 5 епископов, рукоположивших в епископский сан Новатиана, были низложены, на их места были ординированы новые. Возможно и Эварист был из этой пятерки.

Резко негативную оценку дает Киприан Никострату. В его послании Корнелию это уже не «воин Христа», а «отступник и беглец». Никострату, на которого не подействовали уговоры Киприана, он даже отказывает в праве именоваться исповедником (Epist., LII, 1). Случай, пожалуй, беспрецедентный. Вслед за Корнелием карфагенский папа выливает на этого стойкого новатианина ушат грязь. Он всю расписывает обвинения, которые, вероятно, были использованы для лишения Никострата сана дьякона, — хищение церковных денег, а также обман и хищение денег у некоей римской матроны, которая была его покровительницей. Причем разгневанный Киприан в запале добавляет и то, что не вменялось в вину Никострату в Риме, — утаивание достояния вдов и сирот. Правда, из письма Корнелия к Фабию известно, что римская церковь содержала более полутора тысяч вдов и больных (Euseb., Hist., eccl., 43) и, конечно,

церковные средства расходовались и на них, так что логика Киприана здесь проста.

Трудно сказать, что тут правда, а что — ложь, так как в борьбе внутрицерковных группировок использовались различные средства, в том числе и откровенная клевета.

Это подтверждается и той характеристикой, которую Киприан дает Новату, карфагенскому пресвитеру, немало времени проведенному в Риме и ставшему одним из лидеров новатиан. Новат участвовал в избрании Новатиана епископом в Риме, Киприан даже ставит Новата в один ряд с Новатианом (Epist., LII, 1—2), подчеркивая их особую роль в движении, потрясшем тогда христианскую церковь. Ослабление распрей среди христиан в Риме, возвращение к ортодоксам исповедников (хотя это сделали, как видим, отнюдь не все) Киприан связывает с изгнанием оттуда Новата (Epist., LII, 2).

И Новату карфагенский епископ инкриминирует ограбление сирот, обман вдов, утаивание церковных денег. Он обвиняет своего оппонента в жестокости, скупости, коварстве, увлечении новизной. Среди наиболее тяжких обвинений фигурирует и то, что Новат не похоронил своего отца, скончавшегося на улице от голода, и то, что избил свою беременную жену, отчего у нее случился выкидыш. Это дает епископу повод к патетическому восклицанию, смысл которого сводится к тому, как может такой человек осуждать руки людей, принесших жертвы, если его ноги, которыми убит не успевший родиться ребенок, гораздо нечестивее. Он объявляет Новата «всегдашним еретиком и вероломцем» (Epist., LII, 2—3). Однако это неправда, достаточно заглянуть в более раннее 14-е послание того же Киприана, в котором он весьма уважительно говорит о Новате, Фортунате, называя их имена среди тех, без совета которых он, как правило, не принимает никаких решений.

Трудно поверить и в правоту других обвинений, ведь почему-то о них Киприан ни слова не говорит до тех пор, пока Новат не возвращается в Карфаген. И только тогда на свет всплывает важное обстоятельство — Киприан объявляет, что это Новат (еще до отъезда в Рим) без его согласия произвел в дьяконы своего слугу Фелициссима, того самого, который стал одним из лидеров группировки, выступившей против карфагенского папы. Именно Новат, по словам Киприана, пер-

вым разжег пламя раскола среди христиан Африки (Epist., LII, 2).

Тем не менее в обвинениях в адрес Новата нас не может не заинтересовать одно — смерть его отца на улице от голода. Поскольку нам ничего не известно о каких-либо бедствиях, приведших в то время к голоду в Карфагене, то остается предположить, что эта смерть была следствием нищеты. По-видимому, Новат происходил из социальных низов. Если бы это было не так, то вряд ли Киприан стал бы распространять подобное обвинение.

Способы дискредитации противников в церковных кругах использовались разнообразные, порой невероятные. Например, Новатиана, резко осуждавшего «падших», его противники обвиняли в трусости во время репрессий, уверяя, что он скрывался в своем доме, а когда за ним послали дьякона, то он якобы заявил, что не желает быть пресвитером и, более того, следует другой философии (Euseb., Hist. eccl., VI, 43). Кто знает, не было ли это ответным ходом на обвинения в малодушии ряда церковных лидеров (того же Киприана или александрийского епископа Дионисия, например), которые действительно предпочли скрыться от возможных репрессий? В свою очередь противники Корнелия обвинили его в покупке либеллы (Epist., LV, 9).

Однако агитация новатиан оказала влияние и на часть духовенства. В этом плане показательным письмом Киприана епископу Антониану, колебавшемуся между новатианами и ортодоксами (Epist., LV). Киприан упрекает своего коллегу в том, что, будучи его единомышленником, получив письмо Новатиана, он заколебался и потребовал объяснить, в чем же суть новатианской ереси (видимо, стандартных площадных обвинений из разряда вышеназванных оказалось недостаточно). Кроме того, Антониан просил объяснить, почему Корнелий общается с неким Трофимом и другими, кто совершил жертвоприношение в соответствии с императорским эдиктом.

В ответе Антониану Киприан, наконец, излагает позицию Новатиана (естественно, в своей интерпретации), при этом заявляет: «...мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда учит вне церкви». После такого «ободряющего» вступления следует набор оскорблений и обвинений в адрес Новатиана. Киприан обвиняет лидера

оппозиции в увлечении философией и риторикой. Что касается последнего, то, как уже отмечалось, стиль известного нам послания Новатиана гораздо более красочный и логичный, чем у Киприана. Не взыграло ли здесь уязвленное самолюбие бывшего учителя риторики?

Сразу же заявив, что Новатиан не христианин, ибо он не в церкви Христа, Киприан доказывает, что Новатиана нельзя признавать епископом — его ординировали такие же беглецы из церкви, как и он сам, а вот Корнелий был рукоположен шестнадцатью епископами. Далее следует обвинение в расколе, высокомерии, гордости. Но самые серьезные — Новатиан пытается создать свою церковь, и он сам собирается отсеять «пшеницу» от «плевел». Смысл этих обвинений становится яснее, если обратиться к трактовке этой, наверное, любимой притчи Киприана в его письме к римским исповедникам, пошедшим за Новатианом (Epist., LIII, 3). В нем карфагенский папа упрекал своих адресатов в том, что они «отступили» от церкви из-за того, что в ней оказались «плевелы». «Плевелы» — это «падшие», новатиане выступают категорически против их пребывания в церкви, против прощения тех, кто запятнал себя жертвоприношением римским богам. Такие же сведения дает нам и Евсевий, сообщающий, что Новатиан, «муж знаменитейший» (здесь он приводит слова Корнелия), стал вождем секты, члены которой называли себя «чистыми» (Hist. eccl., VI, 43).

Итак, новатиане во главе со своим престарелым лидером (Epist., XLVIII, 1) пытаются создать церковь «чистых». Этому они находят теологическое обоснование — грех одного заражает другого, следовательно, «плевелы» не могут находиться вместе с «пшеницей». Вот где проходила основная линия раздора!

Киприан ужасается перспективе, к которой могла привести позиция новатиан. Их ригоризм навсегда бы оттолкнул от церкви огромные массы «падших», и они вместе со своими семьями пополнили бы ряды еретиков или язычников (Epist., LV, 29). И поэтому Киприан не ограничивается только обвинениями новатиан в нарушении единства церкви, в неповиновении епископату, а ищет и аргументы, чтобы опровергнуть их требование церкви «чистых». Он заявляет, ссылаясь на авторитет традиции, что теория греховности новатиан — еретическая и каждый должен отвечать за свой грех

сам. Для убедительности в ход идут и тяжкие обвинения в том, что среди новатиан есть прелюбодеи и корыстолюбцы. Коль они имеют в своей среде людей, погрязших в таких пороках (которые, как утверждает Киприан, ссылаясь на Павловы послания, гораздо более тяжелые, чем вина купивших либеллы), то как они могут оставаться «чистыми»? Киприан вменяет в вину новатианам отрицание ими покаяния, установленного Иисусом Христом. Его вывод суров — новатиане как отступники от церкви не могут быть приняты в нее, даже если бы они приняли мученическую смерть за христианскую веру.

К сожалению, в историографии движению новатиан уделялось весьма мало внимания. Чаще всего констатировался их ригоризм в отношении «падших». Иногда отмечалось их стремление восстановить прежнюю «чистую» церковь в противовес развиваемой церковным руководством в середине III в. концепции церкви как «школы для грешников». Ц. Андресен, помимо ригоризма новатиан, указал и на их выступление против усиления и обогащения епископата. Из исследователей-теологов социальную подоплеку этого движения попытался увидеть, пожалуй, только У. Фрэнд, утверждавший, что христиане, пошедшие за Новатианом, считали богатство злом, мирские успехи тщетной суетой, испытывали жажду мученичества и были убеждены в скором осуществлении эсхатологических чаяний.

В работах историков-марксистов внимание обращается как раз на социальную базу движения новатиан, на социальную направленность их требований. Господствует точка зрения, что основу этого движения составили социальные низы. За спором об отношении к «падшим» стояли более глубокие мотивы — новатиане выступали против приспособленчества церковной верхушки к существовавшим отношениям, за строгое следование идеалам первохристианства.

Скупые сведения из источников позволяют нам обосновать вывод о том, что основу новатианского движения составляли социальные низы. Наиболее яркое свидетельство — упомянутые профессии отлученных Киприаном и верным ему духовенством сторонников Фелициссима (Epist., XLII), затем социальное положение Фелициссима, Новата. В пользу этого свидетельствует и момент выступления сторонников Фелициссима и Новата в Карфагене — их пропаганда среди тех, кто пришел

за благотворительным пособием епископа. В какой-то мере об этом свидетельствует и то, что ядро движения составляли христиане, подвергшиеся репрессиям за неисполнение эдикта Деция, что сопровождалось, в частности, изгнанием и конфискацией имущества. По крайней мере, если такие люди обладали имуществом, то они его лишились. Есть еще один довод — в приводимом Евсевием письме Корнелия сообщается, что Новатиана уговаривали смягчить его отношение к «падшим» богатые христиане (Hist. eccl., VI, 43).

О лозунгах движения сведения весьма скудные да и в немалой степени превратные, ибо сохранились они лишь у противников новатиан.

На первый план в источниках выдвинута позиция новатиан по вопросу о «падших». Они выступают категорически против их реабилитации. Для них грех «идоложертвования» в полном соответствии с первохристианской традицией является смертным и равен полному отречению от христианства. Но в то же время утверждать (как это иногда делается, и в этом был грешен и автор этих строк), что у новатиан не было существенных расхождений в догматике с их противниками, было бы неточно. Были такие расхождения. Мы видели, что новатианам инкриминировалась концепция «заражающего греха», в соответствии с которой грех одного может передаться другому. Это было теологическое обоснование их церкви «чистых». Не будем при этом забывать, что Новатиан был блестящим теологом. И, казалось бы, сугубо догматический спор по этому поводу имел гораздо более глубокую подоплеку — он касался дальнейших судеб церкви, перспектив развития всего христианского движения. Речь шла о том, замкнется ли христианство в узком кругу стойких, фанатично преданных людей или же будет развиваться как массовое, разнородное в социальном отношении движение с присущими ему компромиссами.

Новатиане же отказывались от компромиссов. Наиболее яркий пример тому — последнее письмо римских исповедников из тюрьмы Киприану. Ведь в нем не столько отвергается компромисс с властями, сколько делается вызов «противным истине законам». И, если уместно говорить о церкви этого времени как о «воинствующей», то это относится именно к новатианам. В письме римских исповедников еще живет эсхатологический дух Иоан-

нова апокалипсиса. Но полной идентичности уже нет — нет намеков на тысячелетнее «царство божье» на земле, зато есть стремление к «царству небесному». Хотелось бы поэтому предостеречь против чрезмерного отождествления новатианства с первоначальным христианством, а это иной раз встречается. Тем более источники не дают нам подтверждения тезису, что новатиане проповедовали совместное владение имуществом, как, например, утверждал польский историк Т. Котуля<sup>11</sup>. Несомненно, на возникновение новатианства, особенно в Африке, сильное влияние оказали традиции монтанизма<sup>12</sup>, но все же и здесь параллели должны быть более осторожными. Да, у монтанистов была горячая вера в скорое пришествие Иисуса Христа и создание тысячелетнего «царства божьего» на земле, где должны были осуществиться их идеалы. Но ведь такого мы не находим у новатиан.

Приверженцы этого движения действительно стремились к созданию своей церковной организации, о чем говорят факты избрания и ординации ими своих епископов, пресвитеров, дьяконов и совершение ими нового обряда крещения над теми, кто присоединялся к ним. А в двух надписях из Малой Азии, относящихся к IV в., названа «церковь новатиан»<sup>13</sup>.

Новатианство существовало не только в Африке и Италии. В одном из посланий Киприана упоминается епископ Маркиан из Арля в Галлии, отлученный за нежелание прощать «падших». Киприан прямо заявляет, что тот примкнул к Новатиану (Epist., LXVIII, 1—2). Новатианство зафиксировано также в Сирии, Египте, Малой Азии (особенно в центре монтанизма Фригии), в Испании. Еще в 423 г. был издан императорский указ против них<sup>14</sup>. В Африке новатианство подготовило питательную почву для последующего донатизма. И, может быть, не является простым совпадением название одной из средневековых ересей (катары) с именованием церкви новатиан церковью «чистых»?

Позиция Киприана в вопросе о «падших» принципиально иная, чем у новатиан. И он излагает ее весьма подробно в своем письме к Антониану, отвечая на его вопрос, почему Киприан ослабил свою строгость к «падшим» (Epist., LV, 3). Да, утверждает карфагенский епископ, я был строг в разгар гонения и своим голосом как «трубой» воодушевлял «падших», чтобы они не только каялись, но и нашли бы в себе силы искупить

свой грех мученической смертью либо исповедничеством. Когда же пресвитеры и дьяконы написали ему о требованиях «падших» немедленной реабилитации, Киприан сурово ответил: если кто нетерпелив, пусть становится мучеником. Но окончательное решение было отложено до прекращения репрессий, когда будет созван собор епископов. Но того, кто будет общаться с «падшими» до собора, по решению Киприана следовало отлучать от церкви. Киприан сообщает, что с такой его позицией согласились в Риме, причем он подчеркивает, что ответ из Рима был написан рукой Новатиана.

После окончания репрессий, продолжает Киприан, появилась возможность собраться многим епископам и принять решение по делу «падших». Он излагает суть решения собора — индивидуальная вина каждого отступника должна быть тщательно исследована\*, пока же решено после длительного покаяния допустить к общению тех, кто не участвовал непосредственно в жертвоприношении, а добыл свидетельство о его мнимом совершении. Но тех, кто приносил жертву, признано необходимым прощать лишь в случае приближающейся смерти. Киприан откровенно объясняет мотивы этого решения. С одной стороны, нельзя отталкивать «падших», ибо отлученные могут впасть в ересь или стать язычниками, а с другой — нельзя ослаблять строгости к ним церкви, нужно, чтобы они долго каялись. Отлучению подлежали только те, кто не хотел каяться. Свитки с этим решением карфагенского собора, по словам Киприана, посланы в том числе и Антониану. В Риме собор во главе с Корнелием принял такое же решение.

В письме к Антониану Киприан восхваляет своего римского коллегу Корнелия, к числу достоинств которого относит то, что новоиспеченный столичный епископ прошел через все церковные должности, и особенно то, что Корнелий, проявив храбрость, не побоялся занять

\* Киприан утверждает, что запятнавшие себя участием в официальной церемонии жертвоприношения виновны не в равной мере. По его мнению, нельзя ставить на одну доску либеллятиков (так Киприан называет христиан, купивших либеллу) и тех, кто на самом деле участвовал в жертвоприношении. Да и среди последних нужно учитывать различные побудительные мотивы: добровольно или под угрозой принесена жертва, принесена ли она только главой фамилии или же к жертвеннику были приведены все домочадцы, подстрекал ли жертвующий и других к такому поступку и т. д. Следует, по словам Киприана, учесть и то, брали ли эти люди под свой кров беглецов и изгнанников (Epist., LV, 10).



место епископа Рима, когда «враждебный тиран» спокойнее мог слышать о мятеже какого-либо узурпатора, чем об избрании в столице епископа. Это неправда: Деция тогда вообще не было в Риме — он двинулся в свой поход на варваров, да и враждебность его к христианству явно гипертрофирована. Киприан же в полемическом запале приравнивает Корнелия к мученикам, так как его «готовы умертвить мечом, распять на кресте, сжечь на огне» и т. д.

Киприан уверяет Антониана, что Корнелий никакой либеллы не покупал и с епископами, совершившими жертвоприношение, не общался.

Любопытен его рассказ о Трофиме. Судя по всему, Трофим — епископ, исполнивший эдикт императора. К сожалению, трудно определить, откуда он. Трофим не только сам стал «падшим», но его примеру последовала и значительная часть его паствы. Теперь он раскаялся и принят снова в церковь, но уже без сана, как мирянин. С ним возвратилась и «огромная часть братьев». Антониан же, по уверению Киприана, был введен в заблуждение неточными сведениями, что «павший» Трофим был реабилитирован в прежней своей должности. Вот один из примеров совершения предписанного эдиктом Деция жертвоприношения римским богам представителем верхушки духовенства. Эффект при этом велик — по примеру своего наставника то же совершают и его подопечные христиане. И такой пример отнюдь не единичный.

Следующее письмо Киприана адресовано в Ассуру (Epist., LXV). Тамшний епископ Фортунациан в точности последовал эдикту Деция о всеобщем жертвоприношении. После этого он стал претендовать на свою должность епископа. Причем он явно не один «павший» в Ассуре. Фортунациан отнюдь не собирается каяться и вымаливать прощения. Возмущенный Киприан уговаривает паству «павшего» епископа не подчиняться ему, а подвергнуть бойкоту.

Вердикт Киприана суров — священники, совершившие жертвоприношения языческим богам и отведавшие плоти жертвенного животного, совершили тяжкий грех, который не дает им права оставаться в рядах духовенства.

И еще одно письмо — о «падшем» клирике (Epist., LXIII). Правда, оно не плод творчества одного Киприана,

а послание 66 представителей духовенства, собравшихся на собор в Карфагене. Это уже не тот собор, на котором было принято решение по делу «падших», — о реабилитированном пресвитере говорится, что он не соблюл установленный срок покаяния для «падших». Речь идет о некоем пресвитере Викторе, точнее, бывшем пресвитере. Но суть дела даже не в его поступке, а в том, что его в обход соборного решения поспешно реабилитировал епископ Ферапий (такое имя встречается в списке епископов одного из более поздних карфагенских соборов — там назван Ферапий из Буллы). В адрес собора на его неправомочные действия поступил донос от епископа Фида. Любопытно решение собора: реабилитация Виктора подтверждена, а Ферапию объявлен выговор. Мотивация откровенна — хотя Ферапий поступил неправильно, но для того, чтобы не подрывать его епископский авторитет, его «безрассудный поступок» все же признали правомочным.

Новатиане между тем не сдавались — решения соборов их не удовлетворили. В Карфагене они провозгласили своим епископом пресвитера Максима, того самого, который незадолго перед этим побывал в Африке как посланец Новатиана (Epist., LVIII, 9). Максим вновь переметнулся к новатианам, когда-то «воин Христа» для Киприана он теперь уже характеризуется им как «лже-епископ». В Рим за поддержкой тамошних христиан отправился Фелициссим, «виновник раскола и вражды», по словам Киприана. Это, пожалуй, самая мягкая из его характеристик Фелициссима, ибо снова фигурируют обвинения того в растрате церковных денег, в растлении дев, в осквернении «многих супружеств». В Риме Фелициссим имел успех — во всяком случае, к Корнелию он заявился с большой толпой своих сторонников. И хотя Корнелий еще раз отлучил его от церкви, однако епископ был изрядно напуган «дерзкими угрозами» новатиан. Судя по словам Киприана, их «ругательства» были подкреплены демонстрацией «палок, камней и мечей» (Epist., LVIII, 1—2). Фелициссим требовал от Корнелия принять принесенное им письмо, угрожая в противном случае обнародовать его самому. Что было в этом письме, мы можем только догадываться. Требование признать Максима епископом Карфагена? Может быть, еще более суровая оценка ситуации в церкви в связи с усилением требований «падших»?

Во всяком случае, Киприан подбадривает своего римского коллегу, уговаривает его не поддаваться давлению новатиан. Он обвиняет их в измене Евангелию, отождествляет с братьями Иосифа, продавшими его в рабство, с Каином, убившим своего брата Авеля, и даже с Иудой, предавшим Христа. «Они человекоубийцы перед Богом», — восклицает Киприан. Оригинальную трактовку дает карфагенский епископ евангельской притче о Лазаре. Смысл ее у Киприана отнюдь не тот, который волновал первых христиан. У богача, не дававшего милостыни нищему Лазарю, в аду больше всего страдали губы и язык, так как, по уверению Киприана, ими он более всего грешил. Такая необычная интерпретация появилась из стремления Киприана осудить требования новатиан, отвергавших милость к «падшим». В назойливо же обыгрываемой Киприано'м притче о пшенице и плевелах «плевелами» оказываются уже новатиане.

Фелициссим прибыл в Рим не один, с ним прибыли посланцы еще одного карфагенского «лжеепископа» — Фортуната. Киприан досадует, что не смог сообщить об этом Корнелию заранее, хотя и собирался это сделать через прибывшего из Рима почтальона Корнелия аколита Фелициана. Но отбытие того задержалось из-за штормов, а также из-за того, что Киприан готовил к отправке все новые и новые письма (видимо, ситуация изменялась с калейдоскопической быстротой). Главное же, что заставило Киприана спешить с письмом в Рим, это необходимость передать ему список «законных» епископов, поскольку и новатиане, и фортунатовцы занялись ординацией собственных клириков.

Итак, что же сообщает Киприан о Фортунате? Прежде всего то, что он из той самой пятерки пресвитеров, которые, несмотря на запрет, общались с «падшими» и обещали им прощение без длительного покаяния. За это вся пятерка в Африке была отлучена от церкви, возможно, на соборе 251 г. Кстати, позднее то же сделал и Корнелий в Риме. Фортунат был ординирован в епископы пятью прибывшими в Карфаген африканскими епископами. Лидером их был престарелый Приват, осужденный, по словам Киприана, еще при его предшественнике Донате в Ламбезисе (Нумидия) собором 90 епископов (по мнению У. Фрэнда, этот собор состоялся около 245 г.) как еретик. Но за что конкретно был осужден Приват, из переписки Киприана достоверно установить

невозможно. С «известным еретиком» в Карфаген явился некий Феликс, самолично произведенный Приватом в епископы. С ними же прибыли и епископы Иовин и Максим, отлученные от церкви сначала девятью епископами, а затем и карфагенским собором 251 г. «за мерзкие жертвоприношения». Очевидно, эта четверка прибыла из Нумидии, поскольку они утверждали, что оттуда для ординации нового епископа Карфагена придут 25 епископов, но этого не произошло. К четырем нумидийцам прибавился и епископ Репост Сатурникский<sup>11</sup>, не только сам ставший «падшим» во время гонения, но и уговоривший последовать его примеру «весьма значительную часть» его паствы. Киприан говорит, что все они были повинны в схожих преступлениях (Epist., LVIII, 9—11).

Вот эта пятерка поставила епископом Карфагена отлученного Фортуната, и посланцы новоиспеченного главы очередного раскола тут же двинулись за поддержкой в Рим.

Каковы требования фортунатовцев? Киприан сообщает, что эти люди с первого дня гонения общались с «падшими», отрицали необходимость их покаяния, клеветали на исповедников и всех отказавшихся исполнить императорский эдикт о жертвоприношениях римским богам. Киприан обвиняет их в том, что они мешают покаянию «падших», подрывают веру «воинствующего народа». Они пошли на поводу у нетерпеливых «падших», чтобы те «не восстали». Киприан даже называет их «отребьем». Относительно численности этого движения у епископа-ортодокса разные оценки. То он говорит, что многие уже отстали от Фортуната, то уговаривает Корнелия не бояться их числа (Epist., LVIII, 9—15).

Характерно, что, полемизируя с фортунатовцами, Киприан склоняется к аргументации новатиан, говоря, что не надо собирать такую гниль, которая заразила бы все здоровое, и не надо допускать в стадо «паршивых овец». Признать их требования, по его уверению, означает пойти на то, чтобы «церковь уступила Капитолию», выбросить алтари и на их место поставить «идолов» и жертвенники. А главное — дать повод Новатиану «громко кричать против нас» и упрекать в малодушии перед отступниками.

Ситуация, действительно, была весьма щекотливой

для церковного руководства. В одном Карфагене сразу три епископа! Против епископа-ортодокса выступают два течения с противоположными лозунгами. Особую напряженность всему этому придает появление эдикта нового императора Требониана Галла (251—253 гг.), который снова предписывал народу торжественно «праздновать» жертвоприношения (Epist., LVIII, 6).

Итак, Киприан, Корнелий и иже с ними — между двух огней перед лицом нового «смертоносного» эдикта. Они ищут гибкие варианты, чтобы не сыграть на руку одной из оппозиционных группировок. Впрочем, отношение к фортунатовцам помягче, чем к новатианам. Киприан обещает фортунатовцам возможность прощения, если они перестанут скитаться по столице и провинциям и раскаются, новатиане заклеяны суровым отлучением, которое не отменяется даже при смерти.

В общем, можно сказать, что появление этих партий в результате создавшихся из-за эдикта Деция экстремальных для христианского движения условий довольно выпукло отразило и пестрый состав этого движения в середине III в. В христианство приходили не только рабы, бедняки, вольноотпущенники, расставшиеся с надеждами на улучшение своей доли в несправедливом, жестоком для них мире, но и люди из других слоев общества, для которых главным была разочарованность в духовных ценностях впавшего в глубокий кризис общества, поиск новых духовных, нравственных ориентиров и ценностей. Они не отказывались от имущества, не верили в тысячелетнее «царство божье» на земле и скорый приход Иисуса Христа, для них более притягательной была мораль людей, живших в обществе, но осуждавших его традиционные ценности и благодаря своим новым нравственным ориентирам ощущавших себя стоящими не просто вне, а выше этой повседневной, терявшей смысл суеты. Они не фанатики, им было что терять в этой жизни, и они не желали отдавать ее ради скорого обретения мученического венца, гарантировавшего загробное блаженство. Естественно, они были не против смягчить некоторые чрезмерно ригористичные для них установки христианства. Интересы таких людей и выражали фортунатовцы.

Для церковной же верхушки (сознавалось ли это до конца или нет) по сути дела встала, как уже отмечалось, проблема стратегического характера — будет

ли церковь узкой, замкнутой сектой «чистых» или же сохранит свой курс на массовое вовлечение в свои ряды людей различной социальной и этнической принадлежности, что только и могло привести христианство к положению мировой религии, а церковь — к положению государственной. Выступление фортунатовцев в преддверии ожидавшихся новых репрессий еще более обострило ситуацию. Согласиться с их требованиями означало бы лишить церковь героического ореола, созданного кровью мучеников, епископату объявить об ошибочности прежних решений, обоснованных цитатами из Писания, а главное, отказаться от одного из догматических столпов христианского учения и превратить движение в аморфный поток, переливающийся из одного русла в другое, впитывающий в себя новые потоки, среди которых могут оказаться более мощные.

Верхушка церкви отвергла обе крайности — и новатиан, и фортунатовцев. Окончательное решение по проблеме «падших» состоялось в 253 г. В Карфагене собрался очередной собор, о чем свидетельствует письмо в Рим 42 африканских епископов во главе с Киприаном, в котором изложено важное решение (Epist., LVII). «Уступая необходимости» (*necessitate cogende*), африканское духовенство постановило, что те из «падших», которые не покинули церковь и не переставали раскаиваться в своем поступке, должны быть прощены и допущены к общению. Мотивировалась эта «необходимость» угрозой нового гонения, и карфагенский собор, объявив, что было бы справедливо, если бы «падшие» каялись до своего смертного часа, ныне в условиях нового гонения желает укрепить своих нестойких единоверцев. Исключение было сделано для тех, кто уже вернулся в язычество или примкнул к еретикам, — им реабилитация не давалась, да и вряд ли была нужна (Epist., LVII, I). В письме в Рим выражалась надежда на одобрение этого шага.

В целом такое решение было блестящей победой Киприана и солидарной с ним верхушки церкви. Оно сохранило массовую базу церкви и в то же время отсекло недовольных епископатом ригористов. Причем оно было серьезной уступкой фортунатовцам. Принятие этого важного и гибкого решения было обосновано надвигающимся гонением. Предчувствие его пронизывает и ряд посланий Киприана (Epist., LVII, 1; LVIII, 1; LVIII,

6). А в написанном тогда трактате Киприана «Об увещании к мученичеству» (5), адресованном Фортунату, содержится своеобразный образец для инструктажа христиан перед гонениями. По Киприану, стойкость духу единоверцев должны были придать убеждения, что «идолы» — не боги, а бог один, что бог угрожает тем, кто приносит жертвы идолам, что он неохотно прощает идолопоклонников, зато щедро награждает стойких и т. д. В одном же из посланий он рекламирует и свой пример, заявляя, что, конечно, при гонении лучше стойко умереть, но не надо смущаться и бегства. Не надо отчаиваться, обнаружив единоверцев разбежавшимися и не найдя епископов, произносящих проповеди (Epist., LVIII, 4). Все это сопровождается у Киприана резким нагнетанием эсхатологического фона: «кончина века и время антихриста приблизились» (*occasum saeculi atque antichristi tempus adpropinquasse*) (Epist., LVIII, 1; Ad Fortun., 1).

Однако дело в том, что гонения при Требониане Галле ... не было! Его ожидание было долгим, но безрезультатным, а репрессии обрушились на христиан только при Валериане. По крайней мере, это относится к Африке. Что же произошло?

После смерти Деция войска провозгласили императором одного из его полководцев Требониана Галла. Он сумел на некоторое время откупиться от готов Книвы. Однако другие племена варваров никакого отношения к договору Книвы и Требониана Галла не имели. Карпы и бургунды вторглись в Мёзию и Фракию. Их остановил правитель Мёзии Эмилиан. На восточных границах сасанидский правитель Шапур вторгся в Сирию и разорил ее. Требониан Галл бездействовал. Тогда в 253 г. в Мёзии солдаты победителя варваров Эмилиана объявили его императором". Ситуация обострялась из-за вспыхнувшей эпидемии (Аврелий Виктор. О цезарях, XXX, 2; Euseb., Hist. eccl., VII, 11). Судя по симптомам болезни, описанной Киприаном в его трактате с красноречивым заглавием «О смертности» (а это расстройство желудка, рвота, жар, «гниение» рук и других членов тела), на империю обрушилась эпидемия бубонной чумы (14).

Эмилиан тем временем двинулся с войском на Рим. Галл затребовал помощи от своего полководца Валериана, находившегося на Рейне. Но Эмилиан оказался проворнее, и около Рима армии императора и узурпа-

тора сошлись. Требониан Галл был убит своими же солдатами. Через три месяца такая же участь постигла и нового императора Эмилиана".

Нам мало известно о внутренней политике Требониана Галла, не сумевшего продержаться на императорском престоле и двух лет в той длительной борьбе за власть, которая царила в империи в ее кризисный век. О его религиозной политике мы можем почерпнуть лишь отрывочные сведения у Евсевия и Киприана.

Евсевий в своей «Церковной истории» (VII, 1) цитирует одно из посланий Дионисия Александрийского, где есть и такая фраза: «И Галл не понял Дециева зла...» А затем говорится, что Требониан Галл изгнал в ссылку «тех святых мужей» (αὐτῶν; Черол), которые молились о его спокойствии и здравии, следовательно, вместе с ними изгонял и молитвы о себе. То, что писал Киприан о его эдикте, мы уже знаем. Из последующих посланий Киприана можно установить, что в Риме был арестован и вскоре скончался в заключении епископ Корнелий", а его преемник Луций был сослан, но вскоре вернулся в Рим (Epist., LX, 1; LXI, 1, 3). Вот и все.

Вероятно, Требониан Галл попытался продолжить религиозную политику Деция, но усилия его принесли еще меньший результат. Судя по имеющемуся материалу, в этом были повинны в значительной мере местные власти. Свою роль сыграла и эпидемия чумы.

Киприан в это время отправил одно из своих писем к Корнелию, находившемуся в тюрьме (Epist., LX). Ободрив Корнелия, назвав его «вождем» исповедников, он не забыл поинтересоваться тем, как в Риме ведет себя Новатиан, не отказался ли от своих заблуждений. Вероятно, Корнелий не успел ответить на этот, возможно, бестактный в такой ситуации вопрос. В следующем письме Киприана, адресованном уже Луцию, Корнелий фигурирует как «блаженный мученик» (*beatum martyrem*). Галла в живых уже не было, и осмелевший поэтому Киприан говорит о сражении Корнелия с выступившей против него мирской властью (Epist., LXI, 3).

В послании к Корнелию Киприан не забывает вылить очередной ушат грязи на Новатиана. Он упрекает лидера раскольников в увлечении нечестивой «мирской философией», характеризует его как «врага милосердия», «убийцу покаяния», «учителя гордости», «разрушителя истины», «губителя любви». Киприан жесток даже по



отношению к исповедникам, пошедшим за Новатианом, а затем казненным — они не будут считаться мучениками, так как умерщвлены вне церкви.

Пока его римские коллеги демонстрировали свою стойкость в вере перед властями, Киприан пишет свой трактат «О помощи и милостыне» (*De opere et eleemosyna*), в котором, в частности, призывает богатых христиан активнее делать пожертвования церкви (15). Луцию Киприан успел отправить лишь одно письмо с выражением радости по случаю его скорого возвращения из ссылки. Киприан называл Луция исповедником, хотя и в послании отметил, что Луция не мучили. Единственное письмо оказалось последним. Луций скончался в марте 254 г."

Киприан пережил, будучи епископом, уже третьего из своих римских коллег. Со всеми из них у него сложились хорошие отношения. Со следующим же у него разразится, по словам склонного к патетике У. Дюрана, «церковная пуническая война»", и примирит их только казнь.

## 5. «CHRISTIANUS SUM»

«*Christianus sum*» («я — христианин») — такие слова можно встретить почти в каждом пассионе или актах христианских мучеников. Их произносили христиане на допросах перед римскими властями, отказываясь от совершения действий, противоречащих их убеждениям. В пассионах они звучат патетически, таков был, очевидно, замысел авторов этого героического жанра христианской литературы. Но нередко эти слова можно воспринимать и просто как оправдание арестованными христианами своих поступков, далеко не всегда понятных римским властям. Может быть, и Киприан в ожидании так и не состоявшегося нового гонения при Требониане Галле готовился произнести эту фразу, ставшую крылатым выражением христианских пассионов. И он произнес ее, но пятью годами позже.

Убийство автора нового эдикта, так напугавшего Киприана, почти совпало со смертью в заключении римского епископа Корнелия. В том 253 г. победителем в очередной борьбе за императорский престол стал Лициний Валериан. И Аврелий Виктор (О цезарях, XXXII, 2), и автор «Извлечений о жизни и нравах рим-

ских императоров» (XXXII, 1) говорят о том, что он был весьма знатного происхождения. Требеллий Поллион, один из авторов жизнеописаний Августов, прямо называет его сенатским императором: «разумный сенатор, скромный сенатор» (Двое Валерианов, V, 6). Он был соратником Деция, вместе с ним готовился к походу на варваров, при Деции сенат избрал его цензором (Требеллий Поллион. Двое Валерианов, V, 4).

Лициний Валериан стал императором почти в 60-летнем возрасте. Он обладал большим опытом полководца. Сохранились изображения Валериана на римских монетах. На них отчеканен портрет довольно полного человека с выпуклым лбом, большим носом с толстыми ноздрями, с плотно сжатыми губами. Из-под тяжело нависших век — твердый взгляд. Духом аристократизма веет от этого изображения.

Валериану удалось продержаться на императорском престоле дольше, чем его ближайшим предшественникам, — 7 лет. Но это отнюдь не значит, что ситуация в империи была более спокойной. Наоборот, она продолжала обостряться, достигнув, пожалуй, критической точки при правлении его сына Галлиена, еще при жизни отца он стал его соправителем.

Как грибы после дождя появлялись все новые и новые узурпаторы. Автор «Извлечений» сообщает, что при правлении Валериана «императорами были провозглашены: в Мёзии — Региллиан, в Галии после убийства сына Галлиена — Кассий Латием Постум. Точно так же власть захватили в Могунциаке — Элиан, в Египте — Эмилиан, у македонян — Валент, в Медиолане — Ауреол» (XXXII, 3—4).

Но не только постоянная борьба с узурпаторами потрясла империю. Сведения о движениях социальных низов проникли даже в христианскую агиографическую литературу, которая обычно обходит их молчанием. В *пассионе* Монтана и Луция повествуется о волнениях в Карфагене в 259 г. В Мавретании 253 г. был отмечен всплеском восстаний местных племен'. Продолжала свирепствовать чума.

Резко ухудшилась внешнеполитическая ситуация. Готы снова опустошили Мёзию и Фракию, угроза их вторжения в Грецию вызвала панику среди населения. Перешли Рейн франки. Спешно посланный туда Валерианом Галлиен в течение четырех лет безуспешно пытался

сдержать их натиск. Франки вторглись в Галлию, а затем в Испанию. Вслед за ними Галлию разграбили алеманны, другая часть которых опустошила Северную Италию. Паника охватила и Рим. Но у Медиолана алеманнов удалось разбить. Впрочем, варвары тогда еще не стремились к территориальным захватам, их главной целью была добыча.

В последние годы правления Валериана сначала на восточном, а затем на южном берегу Черного моря высадились на захваченных у боспорцев кораблях бораны. В Малой Азии они вторглись в Понт. Спустя год в Малую Азию вторглись и готы.

На восточных границах продолжались военные действия против сасанидского Ирана. Шахиншаху Шапуру удалось добиться серьезных успехов в Месопотамии и Малой Азии. На берегу Евфрата персы захватили даже Антиохию, откуда увели в плен Демитриана, епископа одного из крупнейших центров христианства в империи.

Южные границы империи в Африке сотрясались под напором союза мавретанских племен.

Валериану пришлось в 256 г. разделить империю с сыном. Галлиен отражал натиск варваров на западе империи, Валериан — на востоке. Тяжеловооруженная и прекрасно подготовленная конница Сасанидов была тогда, пожалуй, лучшей в мире. Попытки армий Валериана противостоять ей успеха не имели. По-своему символичным для той критической ситуации было то, что именно Валериан оказался первым римским императором, попавшим в плен к иноземцам. В плену Валериан и скончался. Если автор «Извлечений» (XXXII, 5) и Требеллий Поллион (Двое Валерианов. IV, 2) утверждают, что Валериан состарился в сасанидском плену и умер от старости (лет ему было немало), то «христианский Цицерон» Лактанций в своем откровенно пропагандистском сочинении «О смерти гонителей» уготовил ему самую жестокую участь. В соответствии с его концепцией сверхъестественного воздаяния преследователям христиан, такие люди должны были заканчивать свое брренное существование в ужасных муках. По словам Лактанция, Валериану иранцы устроили «особую небывалую казнь» — с него живого содрали кожу, выкрасили ее в красный цвет, набили соломой и это чучело вывесили в своем зороастрийском храме (De mor. pers., V). Если все в этом описании вызывает

недоверие, то последний штрих, пожалуй, наиболее невероятен.

О религиозной политике Валериана в первые годы его правления нам практически ничего не известно. Во всяком случае, христианские источники не говорят ни о каких притеснениях в то время со стороны императорской власти.

Киприан, человек своего времени, не мог оставаться в стороне от происходивших драматических событий. По-видимому, к 253 г. относится его письмо к нумидийским епископам, в котором речь идет о выкупе христиан, взятых в плен варварами (Epist., LXII)<sup>1</sup>. Письмо адресовано восьми епископам Нумидии, известившим незадолго перед этим Киприана, что в результате нападения на их провинцию варваров вместе с другими были пленены и христиане.

Ответное письмо, по сути дела, является сопроводительным к солидной денежной сумме, собранной клириками и мирянами Проконсульской Африки. Они посылают 100 тыс. сестерций (*sestercia centum milia nummorum*) для выкупа пленных единоверцев. Киприан считает такие действия само собой разумеющимися для христиан. Особенно его волнует судьба пленных дев, ибо плен создает угрозу их целомудрию — их могут продать в публичные дома. Все христиане Карфагена с готовностью пожертвовали часть своих денег. Киприан желает своим адресатам, чтобы христиане Нумидии больше не попадали в плен, но если такое случится, он просит местных епископов сразу его известить, и будет выслана новая сумма. К письму Киприан приложил список с именами жертвователей, чтобы нумидийские единоверцы поминали солидарных с ними в беде христиан других провинций. К сожалению, этот список не сохранился, а он мог бы дать нам весьма интересный материал для анализа социального состава христиан.

Бросается в глаза любопытное обстоятельство. Милосердие проявлено только к попавшим в беду христианам, о выкупе нехристиан речь даже не идет. Да, христиане проявляли трогательную и горячую заботу о своих единоверцах, которых постигло несчастье. Но их харитативность ограничивалась конфессиональными рамками. А это вызывало, в свою очередь, и недовольство остальных жителей империи — вспомним, например, возму-

шение язычников помощью христиан арестованным за неисполнение эдикта Деция единоверцам.

В первые годы правления Валериана для христиан наступили относительно спокойные времена. По крайней мере, Киприан не опасается отправить в Нумидию список имен христиан Проконсульской Африки, давших свои деньги для благородного дела. В это время карфагенский папа почти целиком сосредотачивается на внутрицерковных делах. Ситуация в христианской церкви несколько разрядилась благодаря прекращению репрессий и окончательному решению проблемы «падших». Неудовлетворенные компромиссом относительно «падших» новатиане продолжали выступать против церковной верхушки. А вот о фортунатовцах в переписке Киприана мы практически уже не встречаем упоминаний. Конечно, это не случайно — компромиссное решение дела «падших» лишило это движение его массовой базы, христиане, запятнавшие себя исполнением эдикта Деция, возвратились в церковь. Недовольными оставались лишь «падшие» клирики, ибо соборные решения лишали их церковных должностей. Церковь воздала должное своим героям-мученикам, но ригористы-христиане были от нее отсечены. Впрочем, Киприан, кажется, несколько смягчает свою непримиримую позицию и к новатианам. В первом (по крайней мере, из дошедших до нас) своем письме к новому епископу Рима Стефану, говоря об отлучении и осуждении Новатиана как врага церкви, он советует главе раскола покаяться и просить о возвращении в церковь (Epist., LXVIII, 2).

Это письмо Стефану написано в связи с тем, что епископ Лугдуна и другие епископы Галлии<sup>1</sup> известили Киприана, что епископ Арелата (Арля) в Галлии Маркиан примкнул к Новатиану и отказывается прощать «падших». Киприан просит своего римского коллегу послать христианам Арелата письмо с извещением об отлучении Маркиана и о назначении на его место другого епископа. При этом карфагенский епископ ссылается на авторитет Корнелия и Луция, предшественников Стефана, которые выступали за реабилитацию «падших» после их покаяния.

Важен тон последних фраз письма. Киприан просит Стефана известить его, кто будет поставлен епископом в Арле вместо Маркиана, словно заранее выражая уверенность в обязательном исполнении римским епис-

копом его просьбы. Да и весьма заносчиво выглядит сам интерес епископа далекой Африки к делам близкой к Риму Галлии. К сожалению, мы не имеем ответа Стефана. Как знать, он мог быть далеко не таким однозначным, как на это надеялся Киприан. Такое впечатление складывается при анализе следующего послания карфагенского папы, направленного христианам в Испании (Epist., LXVII). Письмо подписано помимо Киприана еще 36 клириками и адресовано пресвитеру Феликсу, дьякону Лелию и мирянам трех испанских городов (Легиона, Астурики и Эмериты).

В нем мы встречаемся еще с двумя фактами «падения» христианских клириков. На сей раз это испанские епископы Василид и Марциал. В письме, доставленном в Карфаген испанскими епископами Феликсом и Сабиним, подробно излагались обстоятельства этого дела. Василид и Марциал запятнали себя «идолопоклонными либеллами» (*libellis idololatrie*). Василид, кроме того, «хулил бога» (*in Deum blasphemaverit*), в чем затем сознался сам. Раскаявшись, он добровольно сложил сан и просил вернуть его в церковь простым мирянином. Марциал же помимо приобретения либеллы был членом языческой коллегии (очевидно, погребальной), где часто участвовал в языческих трапезах. Своих сыновей он похоронил на языческом кладбище. Марциал также публично перед представителем власти (*apud procuratorem ducenarium*) заявил, что он отвергал Христа и придерживался язычества (Epist., LXVII, 1, 6).

В Испании они были осуждены как отступники, вместо Василида был избран новый епископ Сабин (видимо тот, который прибыл жаловаться в Карфаген). Однако разжалованные епископы апеллировали к римскому епископу Стефану (к нему ездил Василид) и упросили его вернуть им епископства. По мнению испанских христиан, они обманули Стефана, добавив к своим проступкам еще один грех.

Киприан отказывается поддержать решение своего римского коллеги. Вряд ли здесь дело объяснялось только его принципиальностью — вспомним случай утверждения карфагенским собором ошибочного решения епископа Ферапия, поспешно даровавшего прощение «падшему» пресвитеру Виктору. Правда, там не было претензий на епископскую кафедру.

Очевидно, отношения Киприана и Стефана к этому

времени были весьма натянуты. Может быть, вмешательство карфагенского епископа в галльские дела вызвало ответный ход из Рима — Стефан вмешался в дела христиан соседней с Африкой Испании, явно сознавая, что поступает вопреки решениям африканских соборов.

Конфликт назревал. Поводом к «церковной пунической войне» послужил вопрос о крещении еретиков. Он не возник внезапно и не был спровоцирован ни Киприаном, ни Стефаном. По сообщению Евсевия, с вопросом, следует ли заново крестить раскаявшихся еретиков, обращался к римскому епископу Луцию Дионисий Александрийский (Hist. eccl., VII, 2). При этом, по словам Дионисия, древняя традиция в таких случаях ограничивалась лишь обрядом возложения рук епископом в знак возвращения заблудшего еретика, но повторного крещения не совершалось. И ответ Киприана, в котором излагалось решение североафриканского духовенства по этому вопросу, был дан на запрос нумидийских епископов, нужно ли заново крестить тех, кто ранее был крещен у еретиков и раскольников (Epist., LXX).

Евсевий подчеркивает, что Киприан первым принял решение о необходимости перекрещивать еретиков (Hist. eccl., VII, 3). Таким было постановление собора в Карфагене, которое подписали 50 епископов и пресвитеров Африки во главе с Киприаном, в нем говорилось, что аналогичное решение было принято уже давно (Epist., LXX, 1). Собор провозгласил, что крещение существует только в церкви, вне ее, т. е. у еретиков, его нет. Следовательно, обряд крещения еретиков неистинный.

Римское же духовенство во главе со Стефаном высказалось за признание обряда крещения, совершенного еретиками, считая возможным узаконить его для тех, кто возвращается от них в церковь, посредством ритуала возложения рук на голову отказавшегося от ереси. Причем Евсевий упрекает Стефана в консерватизме, заявляя, что тот в своей позиции опирался на традицию и считал, что не надо вводить что-то новое (Hist. eccl., VII, 3).

Итак, обе стороны в споре в обосновании своего решения ссылаются на традицию. Кто же прав? Кто консерватор, а кто новатор? Ответ можно найти в последующих письмах Киприана. В письме к некоему Квинту (к которому приложена копия соборного решения) карфа-

генский епископ говорит том, что некоторые отказываются перекрещивать еретиков, ссылаясь на древний обычай, который этого не предусматривал. Киприан утверждает, что тогда, когда возникла эта традиция, ситуация была совершенно иной — в то время появились только начала ересей, к которым примыкали люди, уже крещенные в церкви. Когда же они возвращались, то необходимости подвергать их новому крещению не было. И ныне, по словам Киприана, если раскаявшийся еретик ранее был крещен в церкви, то его реабилитацию должен символизировать обряд возложения рук. Но если он был крещен у еретиков, то его обязательно нужно крестить повторно. При этом он ссылается на решение собора епископов Африки и Нумидии, который состоялся еще при епископе Агриппине, повторяя, что следует его решениям (Epist., LXXI). Ссылка на этот собор встречается и в другом его послании с добавлением, что с того времени перекрещены уже тысячи еретиков (Epist., LXXIII, 3). Дж. Брауэр и У. Фрэнд датируют собор при Агриппине примерно 220 г. Итак, в роли консерватора выступил все же Стефан, но и Киприана новатором назвать нельзя — более тридцати лет африканская церковь действовала по тем установкам, которые он отстаивал.

Но можно ли признать правоту Киприана в его аргументации отхода от древней традиции? Дело, конечно, не в том, что на начальном этапе христианства было меньше ересей и в них откалывались люди от ортодоксальной церкви. Просто рамки ортодоксии тогда еще не были четко определены, а само христианство никогда в своей истории не было единым, монолитным движением. Ортодоксия (догматическая, обрядовая и т. д.) создавалась церковной верхушкой во главе с епископатом. Ко времени, когда церковная организация в христианстве оформилась в относительно стройную систему и укрепилась, рамки между ортодоксией и ересью стали более четкими. Епископат стал цензором правоверности. Проблема размежевания с несогласными с его установками стала более острой и реальной. Не зря же Киприан постоянно твердит, что ереси происходят от неповиновения епископу. Это размежевание необходимо должно было быть ритуализованным, ведь Киприан в аргументации своей позиции подчеркивает, что вне Церкви нет крещения (Epist., LXXI, 1). То,



что такая ритуализация воплощалась в обряде крещения, было вполне логичным. Этот обряд был уже не просто символизацией акта приема в ряды церкви, это было таинство с его специфической характеристикой передачи сверхъестественной благодати участнику обряда только через посредство духовенства. И Киприан подчеркивает, что крестить и отпускать грехи могут в церкви только «руководители» (*praepositi*), без этого крещения быть не может (*Epist.*, LXXIII, 7).

Отсюда вытекала еще одна проблема, которую он рассматривает в своих посланиях, — о полномочиях дьяконов и пресвитеров, ординированных в церкви, но уклонившихся затем в ересь. При возвращении таких людей в церковь, по мнению Киприана, они не должны сохранять свои должности, их можно принимать лишь как мирян, т. е. Киприан категорически отрицает утвердившуюся через значительное время в церкви доктрину *ex opere operato*, в соответствии с которой действительность таинства не зависела от личных качеств священника, его совершившего, а благодать транслируется автоматически.

Почему же вопрос о перекрещивании еретиков встал с такой остротой именно в середине III в.? На мой взгляд, здесь нужно исходить из следующих обстоятельств. Первое — это укрепление к тому времени церковной организации, резкое усиление в ней власти епископата, а отсюда оформление (пусть и весьма еще относительное) ортодоксии. Второе — сложнейшая ситуация в христианстве, вызванная неожиданными для христиан (об этом говорит и сам Киприан) репрессиями в результате жертвенного эдикта Деция. Всего за несколько месяцев христианское движение охватили анархия и разброд, от него стали отпочковываться оппозиционные епископату течения. И не случайно именно Киприан, идеолог монархической власти епископата в церкви, задал тон в спорах о перекрещивании еретиков. Отвечая епископу Юбаяну, предлагавшему признать крещение еретиков, так как вера у них та же, Киприан заявляет, что вера у них другая (*Epist.*, LXXIII, 5). Относительно новатиан Киприан дает специальное разъяснение одному из своих адресатов. По его словам, новое крещение для переходящих от новатиан обязательно. Хотя их крещение идентично ортодоксальному, но по аргументации Киприана у них нет истинной церкви

и они не имеют святого духа, чем обладают церковные служители (Epist., LXVIII, 1, 3, 7, 11). В письме к Юбаяну он говорит, что и новатиане перекрещивают примкнувших к ним, при этом допуская отнюдь не корректное сравнение Новатиана с обезьяной на том основании, что тот утверждал, что церковь — у него, а у церковных иерархов — ересь (Epist., LXXIII, 2). Вообще карфагенский папа прибегает к крайне резким оценкам новатиан, они для него — «антихристы», «предатели церкви» (Epist., LXVIII).

В очередном своем послании в Рим Киприан предлагает Стефану принять и одобрить его позицию в вопросе о крещении еретиков. Впрочем, он заявляет, что не навязывает своего мнения, так как каждый епископ волен управлять своей церковью по своему усмотрению (Epist., LXXII). Кстати, эта же фраза звучит и в его письме к Юбаяну. Но Стефан не принял предложение карфагенского коллеги. Киприан взрывается негодованием по этому поводу в своем послании Помпею (кто он, установить трудно). К письму прилагаются списки посланий Киприана и ответа ему Стефана. Карфагенский папа упрекает римского коллегу в «высокомерии» и «самоуверенности». Он утверждает, что Стефан заблуждается, обвиняет его в том, что он защищает еретиков, признает законным их крещение (Epist., LXXIII).

В противоборство двух видных христианских иерархов вовлекаются и другие. Одно из свидетельств этого — письмо к Киприану от епископа Кесарии в Каппадокии Фирмилиана, весьма эрудированного и авторитетного в христианских кругах человека, друга Оригена. Собственно говоря, инициатива в этой переписке принадлежала Киприану, отправившему в Кесарию письмо с дьяконом Рогацианом. С этим же почтальоном прибыл и ответ (Epist., LXXV, 1). В лице Фирмилиана Киприан обрел верного союзника. Фирмилиан резко осуждает Стефана, впрочем, не только его одного. Весьма красноречива его фраза, что Рим не во всем сохраняет начальную традицию и ошибочно опирается на апостольские суждения («Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere»). При этом кесарийский епископ ссылается на споры о дате пасхи и о таинствах. По его мнению, нет ничего страшного в том, что между разными церквами есть различия в культовой прак-

тике, это не является поводом для разрыва отношений между ними, а именно так поступил Стефан в отношении к карфагенским христианам (Epist., LXXV, 6). Из этого письма, в частности, становится известным, что Стефан даже отказал в приюте посланцам Киприана в Рим (Epist., LXXV, 25). Относительно высокопарных заявлений Стефана о том, что именно он наследует кафедру Петра, Фирмилиан замечает, что равными правами обладают и другие епископы (Epist., LXXV, 16). Епископ Кесарии обвиняет главу римской церкви в том, что он стремится поссориться с епископами востока и юга империи.

О позиции восточного духовенства в вопросе о крещении еретиков Фирмилиан сообщает, ссылаясь на решение Иконийского собора, аналогичное африканскому (Epist., LXXV, 19).

Евсевий в своей «Церковной истории» отмечает, что все восточные церкви решили перекрещивать еретиков (VII, 4—5), пойдя, таким образом, в пику римскому епископу. Собравшийся же в 256 г. в Карфагене еще один африканский собор из 71 епископа снова подтвердил прежнее решение (Cyprian., Epist., LXXIII, 1).

Противоборство Киприана и Стефана завершилось победой карфагенского папы. В общем-то позиция Стефана выглядит бесперспективной. Но почему же он с таким упорством отстаивал ее и пытался навязать другим лидерам церкви? Он не остановился даже перед тем, что обозвал Киприана «антихристом» и «лжеапостолом» (Epist., LXXV, 25). Впрочем, и Стефану досталось не столько от самого Киприана, сколько от Фирмилиана, который приписал Стефану «вероломство и предательство Иуды» и заявил, что он «хуже всех еретиков» (Epist., LXXV). А ведь вначале Киприан называл Стефана «возлюбленным братом».

В историографии уже высказывалось мнение, что спор между Стефаном и Киприаном о крещении еретиков шел фактически о том, кто будет главой церкви, что действия Стефана были попыткой обоснования примата римского епископа. На мой взгляд, следует согласиться с такой точкой зрения. Особенно яркое подтверждение такому выводу дает письмо Фирмилиана Киприану, в котором солидарный с карфагенским папой епископ каппадокийской Кесарии подчеркивает тот факт, что Стефан особенно бахвалился тем, что наследует кафедру Петра,

а возражения Фирмилиана сводились к тому, что нельзя принижать права и других епископов. Да и подчеркивание Киприаном в письме к Стефану того, что каждый епископ волен поступать, как желает, и не должен навязывать свою волю другим, также может свидетельствовать о его сопротивлении авторитарности римского епископа. Трудно, однако, с другой стороны, увидеть во всем этом попытку Киприана создать единую христианскую церковь, во главе которой он видел себя, как считал А. Б. Ранович".

Но почему такая попытка была предпринята именно тогда? По-видимому, свою роль сыграла как раз непростая ситуация, сложившаяся в христианской церкви после репрессий при Деции. С одной стороны, изрядный разброд, связанный с появлением огромного количества «падших» и движением непримиримых к отступникам, с другой стороны — возникший в результате тех же репрессий героический ореол вокруг римской епископской кафедры, созданный епископами-мучениками, непосредственными предшественниками Стефана.

Конфликт, зашедший весьма далеко, был прерван новыми репрессиями императорской власти против христиан. Но начались они в 257 г., а еще за год до этого Киприану приходилось отбивать не только нападки Стефана.

Сохранилось весьма любопытное письмо Киприана к некоему Флоренцию Пупиану (Epist., LXVI). В датировке его я позволю себе не согласиться с С. Ж. Дюкеном, относящим его к 254—255 гг." Дело в том, что в послании Киприан говорит о том, что после оправдания его за бегство прошло 6 лет. Учитывая то, что бежал он приблизительно в начале 250 г. и оправдание (вероятнее всего, Киприан имеет в виду письмо к нему заключенных римских исповедников) произошло никак не раньше этого года, то логично будет заключить, что послание к Флоренцию Пупиану датируется не ранее чем 256 г.

Письмо интересно тем, что, несмотря на прошедшие шесть лет после бегства Киприана от исполнения эдикта Деция, он все еще должен оправдывать этот свой поступок. Правда, тон оправдания совершенно иной, чем ранее.

Судя по содержанию письма Киприана, Флоренций Пупиан — один из оставшихся в живых мучеников, вероятно, он тяготеет к новатианам. Он собирает све-

дения о бегстве Киприана (тот утверждает, что на него клеветают язычники и «падшие») с тем, чтобы не запятнать себя общением с человеком, проявившим малодушие в критический момент. Он был знаком с Киприаном еще до репрессий при Деции. Киприан заявляет, что он не бежал, а был осужден на изгнание, и распоряжение властей об этом даже читалось публично. Вряд ли этому стоит верить, ведь ничего подобного мы ранее не встречали даже у самого Киприана. Но время стирает память, и епископ изобретает новый способ оправдания случившегося шесть лет назад.

Киприан общается со своим адресатом с позиции воинствующего приверженца епископальной церкви. Он обвиняет Флоренция Пупиана в том, что он мнит себя выше епископа, поставленного богом. Киприан язвительно замечает Пупиану, что если бы тот его не оправдал «своим приговором», то 6 лет церковь не имела бы епископа, Христос — предстоятеля, а бог — священника. С издевкой он благодарит Пупиана за то, что тот утвердил суд бога и Христа, просит его смилостивиться и замолвить за него слово перед всевышним. Снова и снова он декларирует, что расколы и ереси в церкви происходят от неповиновения епископу.

Пупиан утверждал, что из-за Киприана часть христиан оказалась вне церкви. Киприан отвечает, что вне церкви находятся только те, которых надо было изгнать. При этом следует весьма красноречивая тирада: «епископ — в церкви, и церковь — в епископе, и кто не с епископом, тот не в церкви» (Epist., LXVI, 8).

Завершая письмо, Киприан заявляет, что он считает ниже своего достоинства судить Пупиана за его дела.

Как знать, не оставило ли это письмо мученика, несмотря на бесцеремонный характер ответа ему, глубокий след в душе нашего главного героя. Не это ли понимание того, что его бегство все еще помнят и осуждают, было одним из мотивов его собственного мученичества, до которого оставалось уже немного времени? В 257 г. император Валериан издает первый из двух своих антихристианских эдиктов.

Евсевий в своей «Церковной истории» цитирует письмо Дионисия Александрийского, участника тех событий (VII, 10). По словам Дионисия, поначалу Валериан относился к христианам весьма благосклонно, как ни один из предыдущих императоров. При его дворе было много хрис-

тиан, так что его дом, как утверждал александрийский епископ, даже стал «церковью божьей» (*'εχχλζοία* Феос). Но его приближенный Макриан, занимавшийся финансовыми делами империи, убедил императора начать преследования христиан.

Относительно большого количества христиан при дворе Валериана мы не располагаем сведениями из других источников, но о том, что они там были, свидетельствует второй антихристианский эдикт Валериана. Возможно, конечно, и влияние Макриана на императора в плане поиска средств для пополнения государственной казны, изрядно тогда опустевшей в силу кризисной ситуации, сложившейся в империи. В том же втором эдикте присутствуют и фискальные мотивы. Но они не были главными, и не стоит списывать всю вину за гонение на христиан на одного из приближенных Валериана. Кстати, западногерманский историк Й. Мольтхаген заметил, что Дионисий этим своим заявлением пытался найти оправдание не столько Валериану, сколько его сыну и соправителю Галлиену, отменившему затем антихристианские мероприятия". Ведь, по крайней мере, первый из тогдашних антихристианских эдиктов был издан от имени и Валериана и Галлиена. А Макриан, на мой взгляд, был «козлом отпущения» — при Галлиене от выступил уже как узурпатор, значит, как враг императора, вернувшего мир христианам.

К сожалению, и в случае с гонением на христиан Валериана мы не обладаем достаточным количеством источников. Их больше, чем по преследованиям христиан при Деции, но опять же все они христианские и, естественно, излагают события в христианской проекции. Это сведения из «Церковной истории» Евсевия, переписка Киприана, христианские акты и пассионы, излагающие события того времени. Из последних следует назвать прежде всего «Проконсульские акты Киприана». Это, по-видимому, единственный из источников такого рода, написанный современником, остальные составлены в те времена, когда христианская церковь приобрела официальный статус, — это пассионы Монтана и Луция, Мариана и Якова, Фруктуоза и, может быть, некоторые другие. Есть и другие относительно поздние христианские источники, но ценность их невелика.

Для того, чтобы понять, почему Валерианом были предприняты антихристианские акции, необходимо ис-

пользовать всю совокупность имеющихся источников для восстановления содержания двух его антихристианских эдиктов. Хотя, казалось бы, здесь все ясно. Ведь у Евсевия относительно первого эдикта сообщается, что Галлиен восстановил для христиан то, чего лишил их его отец, — разрешил богослужебные собрания и вернул кладбища (Евсевий приводит даже текст одного из рескриптов Галлиена) (Hist. eccl., VII, 13). А содержание второго эдикта Киприан излагает в одном из своих посланий (Epist., LXXX, 1). Он говорит о том, что Валериан предписал сенату, чтобы епископы, пресвитеры и дьяконы были наказаны (*animaduvertantur*), «сенаторы, выдающиеся мужи» и римские всадники (*senatores uero et egregii uiri et equites Romani*) лишены достоинства (*dignitate*), имущества, а если и после этого будут упорствовать в том, чтобы оставаться христианами, лишать головы. Матрон следовало подвергать ссылке с конфискацией имущества. Придворных (*caesariani*), даже в том случае, если они и отказались от исповедания христианства, также лишать имущества и ссылать закованными в кандалы в императорские владения (*in Caesarianas possessiones*). Но ведь и сам Киприан говорит, что эта информация есть не что иное, как слухи, и он ждет проконсула, чтобы услышать от него постановление императора.

Но самое главное, возникает вопрос: за что же христиане подвергались таким карам, особенно ужесточенным вторым эдиктом? Неужели только за то, что они христиане? Ведь ничего подобного до того в общеимперском масштабе не встречалось! Что это за внезапный всплеск ненависти к христианам?

Немало исследователей, озадаченных такой проблемой, пришли к выводу, что у Евсевия излагается далеко не вся суть первого эдикта Валериана. Помимо запрещения христианских собраний и посещения христианами своих кладбищ там содержалось требование к христианским клирикам совершить жертвоприношение римским богам, а за отказ от этого духовенство подвергалось ссылке. Советские историки А. Б. Ранович и Н. И. Голубцова прямо указывают, что совершение жертвоприношений христианским духовенством должно было служить проверкой его лояльности к императорскому режиму.

При таком подходе многое становится более понятным.

И этой точке зрения можно найти множество обоснований в источниках. Особенно ценный материал дают христианские акты и пассионы, к сожалению, так мало привлекаемые исследователями.

Наиболее интересное мнение о содержании антихристианских эдиктов Валериана высказал Й. Мольтхаген. От утверждает, что все то, что нам известно о них от Евсевия и Киприана, — это лишь перечень наказаний за нарушение императорского повеления, т. е. это штрафные санкции. Но за что? За нарушение державшегося в обоих эдиктах предписания совершить жертвоприношения римским богам. Если в первом эдикте 257 г. это касалось лишь христианского духовенства, то во втором было распространено и на христиан из сословий сенаторов и всадников, и на христиан — чиновников высокого ранга. Валериан, по мнению Й. Мольтхагена, не требовал отказа христиан от своей религии, он хотел заставить их почитать официальных богов государства, для него, как и для Деция, главным было получить помощь богов".

К сожалению, Й. Мольтхаген мало использовал все тех же пассионов. По существу, он опирался только на «Проконсульские акты Киприана» да на собственноручные акты Дионисия Александрийского. Между тем привлечение и других пассионов еще более подтверждает правоту Й. Мольтхагена. По мере знакомства с последними месяцами жизни главного героя нашего повествования мы будем обращаться к этим источникам.

Но вот с тезисом Й. Мольтхагена о том, что для Валериана главным было заручиться поддержкой богов, я позволю себе все же не согласиться. По крайней мере, ни один из источников не дает нам оснований предполагать осуществление Валерианом какой-либо программы по реставрации традиционной римской религии либо широкомасштабных акций, подобных той, которую предписали своими эдиктами Деций и Требониан Галл. Известные нам эдикты Валериана в религиозной сфере — чисто антихристианские. Они, так сказать, имеют избирательную направленность.

Итак, попытаемся выяснить цели, которые ставила перед собой императорская власть, издавая антихристианские эдикты. Анализ актов и пассионов христианских мучеников позволит нам понять причины появления таких законодательных мер.



Рассмотрим акты Киприана. В самом начале «Проконсульских актов» сообщается, что 30 августа 257 г. Киприан был вызван проконсулом Аспазием Патерном, Проконсул объявил карфагенскому епископу, что императоры Валериан и Галлиен прислали ему распоряжение, в котором они приказали всем, кто не почитает римскую религию, признать римские обряды (*qui Romanam religionem pop colunt, debere. Romanas caeremonias recognoscere*). При этом Патерн добавил, что по имеющимся у него сведениям Киприан относится как раз к числу людей, о которых и говорит императорское постановление.

Своим ответом Киприан подтверждает подозрения проконсула. Он заявляет, что он христианин и епископ, а потому признает только одного бога. При этом добавляет, что христиане молятся этому богу и за проконсула, и за здоровье императора.

Получив отказ исполнить императорское повеление, проконсул выносит вердикт: Киприан подлежит ссылке в Курубис опять-таки в соответствии с предписанием императоров (*Acta Procons., 1*).

Патерн сообщает Киприану, что императоры написали ему не только о епископах, но и о пресвитерах. Он требует от епископа сообщить ему имена карфагенских пресвитеров. Киприан отказывается назвать их, но говорит что их можно найти в общинах. Патерн объявляет, что сегодня же он разыщет пресвитеров, и сообщает, что императоры предписали ему запретить собрания христиан и посещения ими своих кладбищ. За ослушание последует смертная казнь.

Более пространно описывает случившееся с ним александрийский коллега Киприана — тамошний епископ Дионисий. Евсевий в «Церковной истории» приводит письмо Дионисия к епископу Герману (VII, И). Письмо имеет оправдательный тон — Герман распространяет хулу на Дионисия, видимо, обвиняет его в трусости. Дионисий поэтому не только сам описывает свой допрос у проконсула Эмилиана, но и параллельно приводит текст официального протокола. Сравнение этих версий весьма любопытно.

Итак, по словам Дионисия, он пришел к проконсулу Эмилиану в сопровождении пресвитера Максима, трех дьяконов и некоего христианина из Рима. Эмилиан не сказал сразу Дионисию о запрете собраний. Как утвер-

ждает епископ, это для него было «последним», а «первым» — отречение пришедших к нему клириков от христианства. Эмилиан прямо объявил, что, если Дионисий переменит свои взгляды, за ним последуют и другие христиане. Епископ ответил, что он повинуетя лишь богу, а не людям (что, согласитесь, звучало весьма вызывающе). Затем Дионисий разъясняет, что он поклоняется одному истинному богу и не признает других и никогда не перестанет быть христианином. После этого Эмилиан объявил о ссылке всех шестерых в селение Кефрон в ливийской пустыне.

Официальный текст допроса несколько отличается. Допрос начинается с предложения Эмилиана поклониться богам, охраняющим императоров. Этим императоры даруют им спасение. Проконсул выражает уверенность, что лидеры александрийских христиан достойно оценят человеколюбие императоров и не останутся неблагодарными. Дионисий же отвечает, что «не все поклоняются всем богам» (οΒ *navret, navxaʃ npocixvvoTioi* ©vovt,), он только тем, которых признают. Христиане же верят в единого бога, творца всего сущего, который вверил империю Валериану и Галлиену, и за безмятежность их правления молятся христиане. Примечательно то, что сказал Эмилиан: «Кто же препятствует вам вместе с богами по природе поклоняться и этому, если только он бог? Ведь вам велят чтить богов, и богов, которых признают все». Эта фраза начисто перечеркивает предположение, что целью императорской власти было искоренение христианства. Проконсул искренне недоумевает, как можно из-за приверженности к какому-то культу пренебрегать культом официальных богов, хранителей державы. Если сам Дионисий утверждает, что Эмилиан требовал отречения его от христианства, то в официальном документе ничего подобного нет.

Ответ Дионисия, что христиане никакому другому богу не поклоняются, возмущает проконсула. Объявив александрийских клириков неблагодарными, Эмилиан приговаривает их к ссылке, основываясь на повелении императоров. Далее он сообщает, что отныне ни им, ни кому-нибудь другому не разрешается устраивать собрания и посещать кладбища. Заслушав, он грозит суровыми карами и добавляет, что надзор за соблюдением запрета будет строгим.

Итак, вырисовывается следующая картина. Первый

антихристианский эдикт Валериана и Галлиена требовал от верхушки христианского духовенства принести доказательства почитания ими римских богов. Вероятно, это предполагалось осуществить на практике путем совершения жертвоприношений (по образцу мероприятий Деция и Требониана Галла). Причем цель избрания для этого только духовенства предельно ясна — за руководителями христиан последует и их паства.

На мой взгляд, такой удар по церкви был нанесен не потому, что в середине III в. христианская организация внушала серьезные опасения императорской власти. До этого императорская власть ее почти не замечала, проблема отношения к христианам для нее отнюдь не занимала такого важного места, как для христиан их отношение к государству и власти. Христиане не доставляли, по крайней мере, до того особых хлопот императорской власти. Их подвергали репрессиям по конъюнктурным соображениям, как было при Нероне или Септимии Севере, но такие случаи были редки. А вот осуществление эдикта Деция, носившего не только религиозный, но и политический смысл, показало, что не все христиане, несмотря на заверения их лидеров, что они молятся за императоров и процветание империи, пожелали на практике подтвердить свою лояльность участием в тотальной жертвенной церемонии. Хотя таких христиан было относительно немного, но это не могло не зародить подозрений в их лояльности у властей, обратить внимание на нелегальность самой христианской организации. Особенно если учесть два немаловажных обстоятельства. Первое — упорство христианских руководителей в столице (Фабиян, Корнелий, Луций), а второе — значительная часть духовенства сумела вообще уклониться от исполнения эдикта Деция. Валериан, один из приближенных сподвижников Деция, не мог не знать всего этого.

И целью Валериана было заставить христиан подтвердить свою лояльность к империи и императору путем совершения религиозно-политического акта почитания официальных божеств с традиционными жертвоприношениями. Это должны были совершить лидеры христиан, за их отказ следовали наказания — ссылка духовенства и запрет собраний христиан и посещения ими кладбищ. Нарушение этого запрета влекло за собой репрессии уже не только по отношению к духовенству,

но и к рядовым христианам. Вместе с тем антихристианский эдикт Валериана и Галлиена означал откровенную и широкомасштабную борьбу с христианской церковью.

Очевидно, такая акция была одной из мер, принятых для укрепления единства государства, подорванного внутренними мятежами и натисками варваров извне. Она не была предпринята сразу, что, на мой взгляд, является лишним доказательством того, что христианская проблема и тогда была отнюдь не перво-степенной для государственной власти.

Переписка Киприана также свидетельствует о новой волне антихристианских репрессий. Из ссылки он отправляет письмо к сосланным в сигийские серебряные и золотые рудники христианам (Epist., LXXVI). Среди его адресатов — восемь епископов, а также пресвитеры, дьяконы и миряне. Киприан сетует, что хотел бы сам увидеть этих «воинов Христовых», но он находится в ссылке. Он констатирует, что некоторые из репрессированных уже мертвы, другие томятся в тюрьмах и рудниках. Его адресатов избивали палками, теперь же в оковах они принуждены к каторжному труду в рудниках. По словам Киприана, за духовенством двинулась и значительная часть их паствы, исповедниками стали даже девы и дети — противоположный результат целям авторов эдикта. Епископ ободряет своих единоверцев, на долю которых выпало тяжкое испытание.

В ответном письме сосланные благодарят Киприана за поддержку, называя его «истинным и добрым учителем», а также за посылки, переданные им через иподьякона и трех аколитов (Epist., LXXVII). Впрочем, передачи им доставляли не только от Киприана, но и от другого епископа — Квирина (к сожалению, мне не удалось установить, откуда он). Об этом же говорится и в следующем письме из рудников (Epist., LXXVIII). Благодарности содержатся и в третьем письме из того же места, правда, упоминаются имена не трех, а двух аколитов, с которыми прибыли передачи (Epist., LXXVIII). Любопытно, что во всех трех письмах речь идет об одном и том же эпизоде, но подписывали их не все арестованные епископы сообща, а по группам.

Жертвой первого эдикта Валериана и Галлиена пал римский епископ Стефан.

Очевидно, результаты осуществления этого эдикта

привели к появлению в 258 г. второго эдикта, ужесточившего меры против христиан. Содержание его штрафных санкций нам уже известно из очередного послания Киприана (Epist., LXXX). Пока Киприан находился в раздумьях об истинности того, что ему сообщили об эдикте его посланцы в Рим, там был арестован новый епископ Ксисст со своими четырьмя дьяконами за нарушение запрета о посещении кладбищ (Epist., LXXX, 1), и карой им должна быть смерть. Встревоженный Киприан просит известить всех о надвигающемся новом гонении.

Складывается впечатление, что меры, предусмотренные вторым эдиктом против христиан из числа сенаторов и всадников, были частью мероприятий Валериана по «укреплению» этих сословий, во всяком случае, если верить сообщению Требеллия Поллиона о наказе Деция Валериану. Возможно, что эдикт не предусматривал искоренения христианства из среды высших сословий, штрафные санкции для них были ступенчатыми — вначале лишение достоинства и имущества, а в случае дальнейшего упорства — казнь. Нам неизвестно из источников ни одного достоверного случая репрессий против христиан из этих сословий, вероятно, они предпочли не доводить дело до санкций, а сразу исполнить требуемое. Проверкой на лояльность для них была та же церемония жертвоприношения римским богам. С цезарианами дело обстояло по-другому, по словам Киприана, даже отказ от христианства (что равнялось отказу от жертвоприношений) не спасал их от конфискации имущества и ссылки на каторжные работы. Поэтому верным представляется замечание И. С. Свенцицкой, что «преследования времен Валериана ставили своей целью укрепление имперского аппарата, вышедшего из повиновения в период кризиса». Где же еще была наибольшая опасность от людей, заподозренных в нелояльности к императорскому режиму? Несомненно, широкие санкции относительно конфискации имущества богатых христиан говорят и о фискальных целях, преследовавшихся эдиктом. Впрочем, Валериан не первый и не последний стремился пополнить казну подобным путем.

В том, что и во втором эдикте наказания следовали (кроме цезариан) лишь после отказа от поклонения римским богам, весьма доказательно убеждают пассионы. Возьмем пассион Фруктуоза, епископа из Испании.

События в нем самом датируются январем 259 г. Арест Фруктуоза и дьяконов Авгура и Евлогия свидетельствует о том, что эдикт снова наносил основной удар по духовенству. Арестованы они были в доме Фруктуоза, с ними было в тот момент шесть христиан. Но прибывшие солдаты объявили, что им нужен только епископ и его дьяконы. Остальные были отпущены. Через 6 дней Фруктуоз, Авгур и Евлогий были вызваны на разбирательство к наместнику (*praeses*) Эмилиану. Первый же вопрос к Фруктуозу был: повинуется ли он распоряжениям императора? Согласитесь, это звучало бы нелепо, если бы в эдикте речь шла только о казни христианских клириков. Епископ ответил, что не знает этих распоряжений, и произнес: «*Christianus sum*». Последние слова не подействовали на Эмилиана. Он разъяснил смысл эдикта — императоры приказывают поклоняться богам (*praesecerunt deos coli*). Фруктуоз заявил, что он поклоняется лишь одному богу. Наместник заключил: если он не поклоняется богам, то не почитает и императоров. Аналогичное происходит и с дьяконами. Эмилиан приговаривает их к сожжению живьем, что и было исполнено в амфитеатре при большом стечении народа, где, кстати, были не только язычники, но и христиане.

К Нумидии относятся события, описанные в *пассионе* Мариана и Якова. Неподалеку от Цирты были схвачены епископы Агапий и Секундин, а затем дьякон Яков (пострадавший еще при Деции) и чтец Мариан. После пребывания в ламбезийской тюрьме Яков и Мариан были казнены — им отрубили головы, как и предписывал эдикт (*Passio Marian, et Jacob.*, 3—12). Киприан в этом *пассионе* упоминается уже как мученик. Такое же упоминание есть и в *пассионе* Монтана и Луция (11, 21), где описываются события, происшедшие в Карфагене вскоре после трагических для Киприана событий. Проконсул, как поясняется в *пассионе* (6), умер, и допрос вел прокуратор. В начале приводится письмо из тюрьмы содержащихся там христиан. Их было восемь, не все они были клириками. Катехумен Донатиан, которого крестили прямо в тюрьме, вскоре умер. Из оставшихся один — неофит, крещенный незадолго до ареста. В письме говорится о смерти пресвитера Виктора, он назван мучеником.

Далее события излагаются от анонимного автора. После нескольких месяцев заключения арестованных

190

вызывали на допрос, но он был прерван в связи с заявлением Флавиана, что он дьякон. Это была ложь, и проконсул до выяснения истины снова вернул всех в тюрьму. Затем всех вывели для совершения жертвоприношения. Собралась большая толпа язычников. За отказ от жертвоприношения были казнены Луций, Монтан и Викторик — им отрубили головы. Причем перед казнью Монтан выкрикивал, что погибнут те, кто жертвует богам, и призывал спасаться у бога.

В пассионе сообщается и факт, что с арестованными находилась и женщина-христианка Квартиллоса. Ее муж и сын были уже замучены. Завершает пассион сцена допроса и казни Флавиана. Это снова происходило в присутствии бесновавшейся толпы. Прокуратор поинтересовался, зачем он лгал, что он дьякон. Флавиан сказал, что это правда. Но толпа вопила, что он — лжец. Что это — жажда мученичества? Флавиана приговорили к смерти, перед казнью он долго прощался с присутствовавшими христианами. Как вдохновляющий его на мученическую смерть эпизод, автор пассиона описал видение Флавиана, в котором ему якобы явился мученик-епископ Киприан (8—23).

В своем последнем письме (Epist., LXXXI), адресованном пресвитерам, дьяконам и всей пастве, Киприан сообщает о том, что пришло распоряжение о ссылке его в Утику. На совещании его, видимо, с клириками, было решено, чтобы он скрылся «через сады наши» (*de hortis nostris*). Киприан согласился, объявив, что он епископ Карфагена, а не Утики, и решил пострадать здесь, среди своей паствы. Он ожидает возвращения в Карфаген проконсула, который привезет императорское постановление о христианах. Что это — снова попытка бегства? Снова Киприан проявляет малодушие? Вряд ли, хотя и в послании не звучат полные решимости заверения продемонстрировать свою стойкость до конца. Тем паче что обнаружили его довольно легко. Поражает концовка его последнего письма — он заботится не о своей участи (хотя, понятно, он с волнением ждет официального известия об императорском эдикте), Киприан дает инструкции своей пастве, как себя вести при новых репрессиях. Он рекомендует никому не выдавать себя перед язычниками, не проявлять публично и бурно свои симпатии к арестованным — пусть говорит только тот, кто взят под стражу.

Дальнейшие события излагаются в «Проконсульских актах». За Киприаном были посланы два офицера, доставившие его к новому проконсулу Галерию Максиму, который сменил Аспазия Патерна. Проконсул находился в имении некоего Секста. Занятый своими делами у гостеприимного Секста, Галерий Максим приказал Киприану ждать. Это время епископ использовал для проповеди перед собравшейся толпой христиан.

Наконец, 14 сентября 258 г. в присутствии огромной толпы проконсул устроил допрос Киприану. Галерий Максим потребовал от него выполнить римские религиозные обряды. Епископ отказался. Тогда проконсул, объявив: «Вы поставили себя врагами богов Рима и наших религиозных обычаев», — вынес ему смертный приговор (казнь от меча). Хладнокровно выслушав вердикт, карфагенский папа произнес: «Слава богу!»

По уверению автора пассиона, толпа христиан кричала: «Обезглавьте и нас вместе с ним!» (2—5). Распорядившись, чтобы его друзья дали палачу двадцать пять золотых денариев (*aureos uiginti quinque darentur*), Киприан преклонил колени. Сверкнул меч палача...

Так закончил свой жизненный путь Фасций Цецилий Киприан.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мученическая смерть Киприана привела к быстрому возведению его в ранг святого. Виктор Витенский называл его «святым мучеником» и сообщал, что его могила, почитаемая христианами, находится в Маппалии (*Hist. persec. afric. provinc.*, I, 16). День его памяти отмечается и в католической, и в православной церкви. Причем возрастает интерес к наследию Киприана со стороны современных православных теологов, о чем свидетельствует ряд недавних публикаций в «Журнале Московской патриархии» (например, № 7 за 1983 г.) и в «Православном вестнике» (№ 1 за 1975 г.).

Несомненно, Киприан был одной из крупнейших фигур в античном христианстве, хотя его деятельность не получила должной оценки как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Если, например, его современнику Оригену, видному раннехристианскому мыслителю, было воздано должное за его экзегетические труды, вклад в разработку христианской догматики, попытку синтезировать христианство и античную философию, то ограничиваться традиционной оценкой Киприана как «отца церковной иерархии» явно недостаточно. Именно Киприану церковное христианство III в. во многом обязано разработкой своей социальной доктрины, он автор оригинальной (пусть и не до конца разработанной) антропологической системы, никто из христианских идеологов до него не внес такого вклада в разработку христианской этики, проблемы которой особенно остро встали в то время. Его интерпретация символического содержания важнейших элементов христианского культа легла в основу их дальнейшего развития. Киприан был непосредственным участником острого конфликта в церкви

в связи с проблемой «падших», от решения которой во многом зависела будущая судьба христианского движения. Карфагенский папа, поддержанный многими иерархами церкви, сумел найти оптимальный выход из сложной ситуации, в которой на карту была поставлена перспектива развития христианства в качестве мировой религии.

Но я не склонен идеализировать Киприана. Пожалуй, не стоит прибегать к крайностям и давать ему какую-то однозначную оценку по строгой шкале: трус—герой, мракобес—мыслитель и т. п. Киприан был человеком, со всеми его чувствами, переживаниями, надеждами и ошибками. Его жизненный путь от увлечения античной риторикой и философией, последующего разочарования в них и во многих традиционных ценностях римского общества привел его к христианству. Не он один проделал такой путь, многие его современники испытывали разочарование в окружающем мире, хотя далеко не всегда находили выход в тех идеалах, к которым обратился Киприан. В немалой степени Киприан был типичным героем своего времени. И поэтому будет неправомерно рассматривать его только как видного деятеля церкви, он принадлежит прежде всего эпохе античности в один из самых сложных периодов ее существования. В его судьбе мы видим судьбы людей того далекого от нас времени, мятущийся дух человека, искавшего ответа на острые проблемы действительности, человеческого бытия.

## ЛИТЕРАТУРА

### Предисловие

- Барсов Н. И.* Лекции по патристике. Спб., 1887. С. 193.
- Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви: Очерки церковной истории в биографиях. Спб., 1891. С. 144.
- Chapman J.* Cyprian of Carthage // *The Catholic Encyclopedia*. N. Y., 1908. V. 4. P. 583.
- Бокщанин А. Г.* Источниковедение Древнего Рима. М., 1981. С. 139.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vindobonae, 1868—1871. V. 3. P. 1—3.
- Hieronimus*. De viris inlustribus liber. Lipsiae, 1879.

### I. ВРЕМЯ ИМПЕРИИ

#### 1. «Золотой век»?

- Сергеев И. П.* Гражданская война 193—197 гг. в Риме: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Харьк. гос. ун-т им. А. М. Горького. Харьков, 1982. С. 14.
- История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1983. С. 224.
- Там же. С. 221—222. Следует отметить, что среди советских исследователей существуют расхождения в определении характера кризиса III в. в Римской империи (см. об этом: *Сергеев И. П.* О кризисе III века в Римской империи и его продолжительности (к постановке вопроса) // *Вестн. Харьк. ун-та. История*. Харьков, 1989. Вып. 23. С. 62—65). Разделяя концепции Е. М. Штаерман, В. И. Кузищина, В. Д. Нероновой, все же не могу не согласиться с мнением И. П. Сергеева о необходимости разработки более четкого понятия «кризис» (особенно в плане соотношения ситуации в Римской империи в III в. с последующими событиями IV—V вв.).
- Штаерман Е. М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978. С. 114.
- Кузищин В. И., Штаерман Е. М.* Проблемы классовой структуры и классовой борьбы в современной историографии античности // *Вопр. истории*. 1986. № 10. С. 75—76.
- Малёванный А. М., Чиглинец Е. А., Шофман А. С.* Классовая борьба в Древнем мире. Казань, 1987. С. 88.
- Там же. С. 89—90.

Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 286.

Там же.

Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. 2. С. 190.

Там же. С. 192—193.

Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 291.

Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура. С. 256—257.

Там же. С. 195—201; Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. 1. С. 182.

Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.; Л., 1964. С. 142; Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура. С. 201—205; Harris E., Harris J. The Oriental Cults in Roman Britain. Leiden, 1965. P. 1, 75, 79; Campbell L. A Mithraistic Iconography and Ideology. Leiden, 1968. P. 51—53; Rostovtseff M. Mystic Italy. N. Y., 1927. P. 27; Witt R. E. Isis in the Graeco-Roman World. L., Southampton, 1971. P. 55—56.

Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и западные провинции). М., 1961. С. 3—4; Она же. От религии общины к мировой религии. С. 174.

Zieliński T. Hermes Trismegistos. Zamosc, 1920. S. 51, 79.

Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 190; Она же. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 264—265.

Кнаббе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. Т. 2. С. 114; Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 184.

Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 184—185.

Там же. С. 193—195; Она же. Кризис античной культуры. М., 1975. С. 157—161; Она же. Социальные основы религии древнего Рима. С. 277—280; Евтухов И. О., Федосик В. А. К вопросу о формировании антропологии Аврелия Августина // Весн. Беларус. ун-та. Сер. 3. 1988. № 2. С. 23—24; Оршиш В. П. Античная философия и происхождение христианства. Мн., 1986. С. 131—132.

Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 196—197.

Там же. С. 197—209; Голубцова Е. С. Мирозрение горожанина и крестьянина Малой Азии в I—III вв. // Культура Древнего Рима. Т. 2. С. 318.

Кузицин В. И., Штаерман Е. М. Проблемы классовой структуры и классовой борьбы в современной историографии античности. С. 69.

Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 209.

Подробнее см.: Федосик В. А. Церковь и государство: критика богословских концепций. Мн., 1988. С. 44—66.

Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957. С. 204; Kolendo U., Kolula T. Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce // Przegląd historyczny. Warszawa, 1976. T. LXVII. Z. 2. S. 174; Kotula T. Znaczenie prowincji afrykańskich w systemie Imperium // Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach Imperium. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdansk, 1976. S. 74; Frend W. H. C. The Donatistic Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford, 1952. P. 37.

- " Ревяко К- А. Пунические войны. Мн., 1988. С. 246—247.
- " Там же. С. 248.
- " Kolendo J., Kotula T. Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce. S. 172.
- " Ibid. S. 169.
- " Сидорова Н. А., Чубова А. П. Искусство Римской Африки. М., 1979. С. 46.
- " Kotula T. U zrodel afrykariskiego separatyzmu w III w. n. e. Wroclaw. 1961. S- 11—12.
- " Сидорова Н. А., Чубова А. П. Искусство Римской Африки. С. 75—77.
- " Там же. С. 53, 55, 65—67.
- " Ревяко К. А. Пунические войны. С. 248.
- " Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. С. 204; Kotula T. U zrodet afrykatfskiego separatyzmu w III w. n. e. S. 12; Passerini A. Linee di storia romana in eta imperiale. Milano, 1972. P. 273.
- " Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV—V веках. М., 1961. С. 10.
- " Kolendo J., Kotula T. Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce. S. 171, 173.
- " Ibid. S. 171—172; Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV—V веках. С. 10—11.
- " Kolendo J., Kotula T. Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce. S. 174.
- S j ^ ^ ^ rodel afkykariskiego separatyzmu w III w. n. e.
- " Сидорова Н. А., Чубова А. П. Искусство Римской Африки. С. 79—80.
- " Маюкин Н. А. Городской строй Римской Африки // Вестн. древней истории. 1951. № 1. С. 68; Kotula T. Znaczenie prowincji afrikariskich w systemie Imperium. S. 73.
- " Kotula T. Znaczenie prowincji afrykanskich w systemie Imperium. S. 74.
- " Сергеев И. П. Гражданская война 193—197 гг. в Риме. С. 13.
- " Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV—V веках. С. 11; Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. С. 224.
- " Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. С. 388—393.
- " Там же. С. 402.

## 2. Христианство к середине III в.

- " Маркс К-, Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 478.
- " Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 33. С. 43.
- " Маркс К-, Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 467.
- " Там же. Т. 19. С. 310.
- " Там же. С. 312.
- " Там же. С. 310—311.
- " Там же. С. 311.
- " Там же. Т. 22. С. 483.
- " Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 256; Кубланов М. М. Возникновение христианства. М., 1974. С. 129.

- " Кубланов М. М. Возникновение христианства. С. 130.
- " Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). С. 262—263.
- " Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 483.
- " Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура. С. 257; Кузицин В. И., Штаерман Е. М. Проблемы классовой структуры и классовой борьбы в современной историографии античности. С. 74; Малёванный А. А1, Чиглицев Е. А., Шофман А. С. Классовая борьба в Древнем мире. С. 95.
- " Штаерман Е. М. Античное общество: Модернизация истории и исторические аналогии // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. С. 645.
- " Свенцикая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1989. С. 126; Она же. Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 48—49.
- " Свенцикая И. С. Раннее христианство... С. 214.
- " Там же. С. 95.
- " Там же. С. 104—105.
- " Там же. С. 105—106.
- " Svítak J. Vznik a vyvoj raneho krest'anství. Praha, 1954. S. 43.
- " Свенцикая И. С. Раннее христианство... С. 106—107.
- " Там же. С. 85.
- " Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 636.
- " Донини А. У истоков христианства. М., 1979. С. 100—101;
- Свенцикая И. С. Раннее христианство... С. 85.
- " Донини А. У истоков христианства. С. 102.
- " Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 34—35.
- " Свенцикая И. С. Раннее христианство... С. 73.
- " Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.
- " Там же. С. 313—314.
- " Там же. С. 314.
- " Там же. Т. 22. С. 477.
- " Кубланов М. М. Возникновение христианства. С. 123.
- " Свенцикая И. С. Раннее христианство... С. 150—151.
- " Федосик В. А. Критика богословских концепций сущности христианского катехумената. Мн., 1983. С. 50—52; Он же. Церковь и государство: критика богословских концепций. С. 17.
- " Донини А. У истоков христианства. С. 191—192.
- " Andresen C. Die Kirche der alten Christenheit. Stuttgart, 1971. S. 65—66.
- " Текст в: Connolly R. H. The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents. Cambridge, 1916. P. 177 ff.
- " Grossi G. F. Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo Romano occidentale. Roma, 1968. P. 138—139 142
- " Ibid. P. 124, 151.
- " Faivre A. Fonctions et premieres etapes du cursus clerical. Approche historique et institutionnelle dans l'Eglise ancienne. Paris 1975. T. I. P. 72, 118.
- " Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933. С. 167—168.
- " Grossi G. F. Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo Romano occidentale. P. 147.
- " Naldini M. Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II—IV. Firenze, 1968. P. 133, 154, 213—214.
- " Benoit A. Le baptême chrétien au second siècle. Paris, 1953.

P. 5—7; *Carrington Ph.* The Early Christian Church. Cambridge, 1957. V. 2. P. 86; *Stenzel A.* Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. Innsbruck. 1957. S. 47.

" Подробнее о катехуменате см.; *Федосик В. А.* Критика богословских концепций сущности христианского катехумената. Мн., 1983.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 158; *Frend W. H.* C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford, 1965. P. 446; *Gentile P.* Storia del cristianesimo dalle origini a Theodosio. Milano, 1975. P. 235; *Keller J.* Wczesny Kosciol i jego organizacja // *Katolicyzm starozytny jako forma rozwoju pierwotnego chrzescijanstwa.* Warszawa, 1969. S. 162; *Kumor W.* Historia Kesciola. Lublin. 1973. Cz. 1. S. 103; *Malinski Af.* Eseje na wybrane tematy z historii kosciola. Poznan; Warszawa; Lublin, 1973. S. 50, *Thomas A. H.* The Early Church. Its Orders and Institutions. L., 1907. P. 158.

" *Курбатов Г. Л.* История Византии. М., 1984. С. 45; *Elliott-Binns L. E.* The Beginnings of Western Christendom. Greenwich, 1957. P. 327; *Keller J.* Wczesny Kosciol i jego organizacja. S. 162.

" История Византии. М., 1967. Т. 1. С. 152.

" *Gentile P.* Storia del cristianesimo dalle origini a Theodosio. P. 234—235.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 132.

" *Федосик В. А.* Критика богословских концепций сущности христианского катехумената. С. 57; *Циркин Ю. Б.* Распространение христианства в Испании до Миланского эдикта // *Iberica.* Культура народов Пиренейского полуострова. Л., 1983. С. 33.

" *Долгова И. Ю.* К вопросу о ходе становления епископальной церковной организации (по сочинениям Тертуллиана и Киприана) // Из истории античной культуры. М., 1976. С. 111.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 133—134.

" *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 1926. С. 114.

" *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. Imperial Rome A. D. 244—284. New Jersey, 1975. P. 28; *Keller J.* Katolicyzm a rozwoj chrzes'cijanstwa w kosciolach krajowych na Zachodzie // *Katolicyzm starozytny jako forma rozwoju pierwotnego chrzescejanstwa.* S. 317.

" *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. С. 108—109.

" *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 28.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 142.

" *Harnack A.* Kleine Schriften zur alten Kirche. Leipzig. 1980. Bd 1. S. 490.

" *Goodenough E. R.* The Church in the Roman Empire. N. Y., 1931. P. 41; *Keller J.* Wczesny Kosciol i jego organizacja. S. 167; *Kloczowski J.* Wspolnoty chrzescianskie. Krakow.' 1964. S. 24.

" *Рожицын В. С.* Золотая легенда. М., 1925. С. 224; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 506.

" *Голубцова Е. С.* Идеология и культура сельского населения Малой Азии I—III вв. М., 1977. С. 154, 195.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 154; *M&le E.* The Early Churches of Rome. Chicago, 1960. P. 42—43.

" *Male E.* The Early Churches of Rome. P. 44—45.

" *Свенцикая И. С.* Раннее христианство... С. 154.

" *Аверинцев С. С.* Тертуллиан // *Филос. энцикл. М., 1970. Т. 5.* С. 226; *Бокшанин А. Г.* Источниковедение Древнего Рима. С. 137.

" *Аверинцев С. С.* Тертуллиан. С. 226.

- " *Оргиш В. П.* Античная философия и происхождение христианства. Мн., 1986. С. 44—45.
- " *Лосев А. Ф.* Ориген // *Филос. энцикл.* М., 1967. Т. 5. С. 166.
- " Там же. С. 165—166.
- " Там же. С. 166.
- " *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 93—95; *Оргиш В. П.* Античная философия и происхождение христианства. С. 109—110; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1960. P. 128—130, 154—157.
- " *Лосев А. Ф.* Ориген. С. 166; *Оргиш В. П.* Античная философия и происхождение христианства. С. 110—112.
- " *Федосик В. А.* Аврелиан и ересь Павла Самосатского // *Вестн. Беларус. ун-та.* Сер. 3. 1-989. № 1. С. 20—21; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. P. 117—118, 140.
- " *Оргиш В. П.* Античная философия и происхождение христианства. С. 150; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. P. 119—123; *Baus K.* Von der Urgemeinde zur frflichristlichen Gropkierche. Freiburg; Basel; Wien, 1973. S. 294—295; *Gonzales J. A* History of Christian Thought. Nashville, 1970. V. 1. P. 148.
- " *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. P. 121.
- " Ibid. P. 150.
- " Ibid. P. 152.
- " Ibid. P. 125—126, 152—153.
- " *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago; L., 1971. V. I. P. 147.
- " *Лившиц Г. М.* Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1967. С. 184.
- " Апокрифы древних христиан. С. 167.
- " Там же. С. 168.
- " Там же. С. 169.
- " *Сидоров А. И.* Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // *Религии мира.* М., 1982. С. 163—176.
- " *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 271.
- " *Лившиц Г. М.* Происхождение христианства... С. 167.
- " *Giordano O.* I cristiani nell III secolo. L'editto di Decio. Messina, 1966. P. 67—82, 157—162.
- " *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 291.
- " Там же. С. 275—277; *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М., 1959. С. 134, 175.

## II. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ ФАСЦИЯ ЦЕЦИЛИЯ КИПРИАНА

### 1. Формирование мировоззрения

- " *Барсов Н. И.* Лекции по патристике. С. 195; *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви... С. 145; *Willis J. R.* A History of Christian Thought. Hicksville; N. Y., 1976. P. 192.
- " *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви... С. 145.
- " *Гаспаров М. Л.* Греческая и римская литература II—III вв. н. э. // *История всемирной литературы.* М., 1983. Т. 1. С. 500; *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид. М., 1988. С. 12.



Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид. С. 12; Рабинович Е. Г. «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 238—239; Смирин В. М. Римская школьная риторика Августова века как исторический источник // Вестн. древней истории (в дальнейшем — ВДИ). 1977. № 1. С. 95—113.

Chapman J. Cyprian of Carthage. P. 583; Duquenne S. J. Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persecution de Dece. Bruxelles, 1972. P. 18; Willis J. R. A History of Christian Thought. P. 192.

Свенцицкая И. С. Раннее христианство... С. 147.

Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. P. 203—204.

Долгова И. Ю. К вопросу о ходе становления епископальной церковной организации (по сочинениям Тертуллиана и Киприана). С. 117.

Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 414.

Он же. Античные критики христианства. М., 1935. С. XV.

Винничук Д. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 293.

Там же. С. 170.

Там же. С. 163.

Duquenne S. J. Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 159.

Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. P. 196—197, 215—216.

Ibid. P. 215.

Pelikan J. The Christian Tradition. V. 1. P. 145.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 119—128; Барг М. А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987. С. 76—106.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 120—121.

Там же. С. 121; Барг М. А. Эпохи и идеи... С. 97—98.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 121.

Там же. С. 123; Барг М. А. Эпохи и идеи... С. 103; Бокщанин А. Г. Источниковедение Древнего Рима. С. 143.

Барг М. А. Эпохи и идеи... С. 102—103.

Там же. С. 102.

Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту). С. 176—177.

В какой-то мере Киприан здесь следовал за Тертуллианом, моральная теодицея которого, как отмечает Г. Г. Майоров, объявляла источником зла в мире не бога, а свободный выбор человека между добром и злом (Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). С. 125).

Орغيш В. П. Античная философия и происхождение христианства. С. 115.

Там же.

Евтухов И. О. Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388—392) // Весн. Беларус. ун-та. Сер. 3. 1989. № 2. С. 20.

Аверинцев С. С. Тертуллиан. С. 226.

## 2. «Смертоносный» эдикт Деция

- Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. М., 1967. С. 32; История древнего мира: Упадок древних обществ. С. 249; Федорова Е. В. Императорский Рим в лицах. М., 1979. С. 175; *Baldon J. P. V. D. Rome: the Story of an Empire.* N. Y.; Toronto, 1970. P. 211; *Chadwick H. The Early Church.* L., 1967. P. 117—118.
- Kumor B. *Historia Kosciola.* Cz. I. S. 57.
- Донини А. У истоков христианства. С. 196; Ярушевич В. Гонение на христиан императора Декия (249—251). Харьков, 1914, С. 6; *Manaresi A. L'impero romano e il cristianesimo.* Torino, 1914. P. 339.
- Andresen C. *Die Kirche der alten Christenheit.* S. 286; *Brauer G. The Age of the Soldier Emperors.* P. 28; *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church.* P. 406.
- Поснов Е. М. История на христианската църква. София, 1933. 4. 1. С. 93; *Chapman J. Cyprian of Carthage.* P. 538; *Saumagne Ch. Saint Cyprienne, Eveque de Carthage, «Pape» d'Afrique (248—258). Contribution a l'etude des «persecutions» de Dece et de Valerien.* P., 1975. P. 23.
- Giordano O. *I cristiani nel III secolo.* P. 124; *Scipioni L. I. Ves-covo e popolo. L'esercizio dell' autorita nella chiesa primitive (III secolo).* Milano, 1977. P. 50; *Stover H. D. Christenverfolgung im Romischen Reich. Ihre Hintergrunde und Folgen.* Diisseldorf; Wien. 1982. S. 166.
- Сергеенко М. Е. Гонение Деция // ВДИ, 1980. № 1. С. 171; *Baus K. Von der Urgemeinde zur friichristlichen GroBkirche.* S. 225. Тексты либелл см. в: *Meyer P. M. Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung.* Berlin, 1910.
- Manaresi A. *L'impero romano e il cristianesimo.* P. 347; *Marucchi O. I sepolcri dei martyri nelle catacombe romane.* Roma, 1911. P. 73.
- Das Romische Martyrologium. Regensburg, 1962. S. 21.
- Molthagen J. *Der romische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert.* Cottingen, 1975. S. 70.
- Ярушевич В. Гонение на христиан императора Декия (249—251). С. 7—8.
- Русский перевод Киприана, сделанный православными богословами, совершенно неточен: «Пять этих пресвитеров не иное что, как пять тех зачинщиков, которые недавно соединились было с правителями — в подписи повеления, имевшего целью поколебать веру нашу...» (Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860. Кн. 1. С. 122). Латинский оригинал дает абсолютно иной смысл: «*Quinque isti presbyteri nihil aliud sunt quam quinque primores illi, qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent*» (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* Vindobonae, 1871. V. 3. P. 2).
- Giordano O. *I cristiani nel III secolo.* P. 142—144.
- Нумерация либелл дается по уже упомянутому изданию их текстов П. М. Мейером.
- Giordano O. *I cristiani nel III secolo.* P. 155.,
- Thomas R. E. *The Sacred Meal in the Older Roman Religion.* Chicago, 1937. P. 3—49.
- Giordano O. *I cristiani nel III secolo.* P. 130.
- Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии. С. 183.
- Giordano O. *I cristiani nel III secolo.* P. 126—127; *Andresen C.*

Die Kirche der alten Christenheit. S. 286; *Molthagen J.* Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert. S. 73.

" *Донини А.* У истоков христианства. С. 196; *Козик П. З.* Социальные основы христианского сектантства II—III вв. Казань, 1966. С. 282; *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 409; *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 171; *Andresen C.* Die Kirche der alten Christenheit. S. 286; *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 28; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 407; *Giordano O.* I cristiani nel III secolo. P. 136—141; *Gregoire H.* Les persecutions dans l'empire Romain. Bruxelles, 1964. P. 41; *Hyde W. W.* Paganism to Christianity in the Roman Empire. Philadelphia, 1946. P. 177; *Manaresi A.* L'impero romano e il cristianesimo. P. 339; *Molthagen J.* Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert. S. 72—73; *Saumagne Ch.* Saint Cyprien, Eveque de Carthage, «Pape» d'Afrique (248—258). P. 24, 27, 96; *Scipioni L. I.* Vescovo e popolo. P. 50—52.

" *Штаерман Е. М.* От религии общины к мировой религии. С. 176, 204—206.

" Там же. С. 178—183.

" *Соколов В. С.* Секст Аврелий Виктор — историограф IV в. н. э. // ВДИ, 1963. № 4. С. 218.

" *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 54.

" *Штаерман Е. М.* От религии общины к мировой религии. С. 187.

" *Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. Спб., 1898. С. 93; *Донини А.* У истоков христианства. С. 196; *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1897. С. 99—100; *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 409—410; *Andresen C.* Die Kirche der alten Christenheit. S. 285—286; *Bednarczyk K.* Formula mocy. Warszawa, 1977. S. 97; *Carrington Ph.* The Early Christian Church. Cambridge, 1957. V. 2, P. 466; *Illiot-Binns L. E.* The Beginnings of Western Christendom. P. 388; *Franzen A.* Kleine Kirchengeschichte. Freiburg, 1975. S. 60; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 405—406; *Gentile P.* Storia del cristianesimo dalle origini a Theodosio. P. 286; *Hyde W. W.* Paganism to Christianity in the Roman Empire. P. 4, 177; *Kumor K.* Historia Kosciola. Cz. 1. S. 57; *Malinski M.* Eseje na wybrane tematy z historii kosciola. S. 50; *Manaresi A.* L'impero romano e il cristianesimo. P. 337; *Mattingly H.* Roman Imperial Civilization. L., 1959. P. 222; *Mazzarino S.* L'impero Romano. Roma; Bari, 1973. V. 2. P. 523; *Molthagen J.* Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert. S. 74; *Nilsson M.* Imperial Rome. N. Y., 1962. P. 78; *Scipioni L. I.* Vescovo e popolo. P. 49—50; *Stdver H. D.* Christenverfolgung im Römischen Reich. S. 166—167; *Westbury-Jones J.* Roman and Christian Imperialism. L., 1939. P. XXI—XXII.

" *Giordano O.* I cristiani nel III secolo. P. 119—120.

" *Grégoire H.* Les persecutions dans l'empire Romain. P. 41.

" *Stover H. D.* Christenverfolgung im Römischen Reich. S. 165—168.

" *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 20; *Giordano O.* I cristiani nel III secolo. P. 118.

" *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 20.

" Ibid. P. 54.

- " *Giordano O.* I cristiani nel III secolo. P. 134—141.  
 " *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 171.  
 " Там же.  
 " *Andresen C.* Die Kirche der alten Christenheit. S. 285—286;  
*Grant M.* The Climax of Rome. The Final Achievements of the Ancient World A. D. 161—337. L., 1968. P. 228—230.

### 3. Бегство Киприана

- Duquenne S. J.* Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 159—160.  
 Оригинальную версию этого события, но абсолютно бездоказательную, более того, противоречащую данным источников, излагает теолог К- Беднарчик. Он утверждает, что случилось неслыханное — христиане отбили своего епископа (*Bednarczyk /*(Formula mosy. S. 98)).  
 " *Барсов Н. И.* Лекции по патристике. С. 197.  
 " *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви. С. 159.  
 " Это место из 13-го послания содержится не во всех кодексах с посланиями Киприана (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. V. 3. Pat. 2. P. 509).  
 " *Сергеенко М. Е.* К 22-му письму из переписки Киприана // ВДИ, 1984. № 3. С. 119.  
 " *Duquenne S. J.* Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 160.  
 " Текст пассивна издан Х. Музурилло (*The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford. 1972. P. 22—35).  
 " История древнего мира: Упадок древних обществ. С. 83; *Сидорова И. А., Чубова А. П.* Искусство Римской Африки. С. 46.

### 4. Угроза церковного раскола

- " *Andresen C.* Die Kirche der alten Christenheit. S. 280—287; *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 28, 41; *Grant M.* The Climax of Rome. P. 229—230; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 406.  
 " *Гапонов И.* Церковная история с первых времен христианства до 2-й половины 19-го века. Харьков, 1867. С. 17—18; *Голубцова Н. И.* У истоков христианской церкви. С. 33; *Поснов Е. М.* История на христианската църква. Ч. I. С. 93; *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 413; *Рожицын В. С.* Золотая легенда. М., 1925. С. 59; *Gough M.* The Early Christians. L., 1961. P. 46; *Dodds E. R.* Pagan and Christians in the Age of Anxiety. Cambridge, 1965. P. 108; *Kumor B.* Historia Kos'ciota. Cz. I. S. 58; *Westbury-Jones J.* Roman and Christian Imperialism. P. XXII; *Willis J. R.* A History of Christian Thought. P. 193.  
 " У. Фрэнд переводит термины, обозначающие профессии Павлы и Солиасса, как «изготовительница циновок» и «владелец мула» (*Frend W. H. C.* The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford, 1952. P. 126; *Frend W. H. C.* Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries. L., 1976. P. 41).  
 Ф. В. Фаррар отмечает, что малопонятный термин *budinarium* можно чи-

тать и как *burdomarius* (вьючный мул), и как *bretinarius* (делатель мелкой посуды) (*Фарпар Ф. В. Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви. С. 172*).

*Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. P. 42; Manaresi A. L'impero romano e il cristianesimo. P. 361.*

*Барсов Н. И. Лекции по патристике. С. 198; Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860. Кн. 1. С. L.; Фарпар Ф. В. Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви. С. 172; Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. P. 42—44.*

*Duquenne S. J. Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 160.*

*Giordano O. I cristiani nel III secolo. P. 135.*

*Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. P. 46..*

По мнению С. Ж. Дюкена, Моисей был казнен в январе 251 г. (*Duquenne S. J. Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 159*).

*/Тоснов Е. М. История на христианската църква. Ч. L С. 130; Durant W. Caesar and Christ. A History of Roman Civilization and of Christianity from Their Beginning to A. D. 325. N. Y., 1944. P. 619; Elliott-Binns L. E. The Beginnings of Western Christendom. P. 111—112, 154; Franzen A. Kleine Kirchengeschichte. S. 61; Giordano O. I cristiani nel III secolo. P. 219, 222; Mazzarino S. L'impero romano. V. 2. P. 523; Willis G. R. A History of Christian Thought. P. 204.*

*Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. P. 42, 46, 48, 62; Calderone S. Costantino e il cattolicesimo. Firenze, 1962. V. 1. P. 11—12; Chadwick H. The Early Church. London, 1967. P. 415—417; Kloczowski J. Wspolnoty chrzescijarskie. Krakow, 1964. S. 24—25.*

*Andresen C. Die Kirche der alten Christenheit. S. 293—294.*

*Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 417.*

*Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV—V веках. С. 156; Козик П. З. Социальные основы христианского сектантства во II—III вв. С. 284; Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 93; Kotula T. U zrodel afrykartskiego separatyzmu w III w. n. e. S. 92—99.*

*Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV—V веках. С. 157—158; Донини А. У истоков христианства. С. 199; Козик П. З. Социальные основы христианского сектантства во II—III вв. С. 275; Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 93.*

*Kotula T. U zrodel afrykariskiego separatyzmu w III w. n. e.*

*Козик П. З. Социальные основы христианского сектантства во II—III вв. С. 285; Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 93; Kotula T. U zrodel afrykaftskiego separatyzmu w III w. n. e. S. 92.*

*Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 412.*

Там же. С. 418; *Козик П. З. Социальные основы христианского сектантства II—III вв. С. 285.*

*Frend W. H. C. The Donatist Church. P. 112.*

Местонахождение Сатурники установить трудно, может быть, это неточное название. У. Фрэнд полагает, что речь идет об одном из городов в 12 милях от Карфагена (*Frend W. H. C. The Donatist Church. P. 127*).

*Brauer G. The Age of the Soldier Emperors. P. 58, 65—66.*

*Ibid. P. 66—67.*

Позднее появилась версия, что Корнелий был обезглавлен, но никакими источниками она не подтверждается (*Attwater D. A Dictionary of Saints. Harmondsworth, 1978. P. 93*).

- " *Duquenne S. I.* Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 160;  
*Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church.  
 P. 418.  
 " *Durant W.* Caesar and Christ. P. 619.

## 5. «Christianus sum»

- " *Kotula T.* U iródeb afrykariskiego separatyzmu w III w. n. e.  
 S. 50.  
 " *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 70—94.  
 Только один Аврелий Виктор утверждает, что Валериан в войне с иранцами «позорно погиб от множества ран» (О цезарях, XXXII, 5).  
 " *Duquenne S. J.* Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 20.  
 В переводе этого послания Киприана на русский язык, выполненном в прошлом веке в Киевской духовной академии, Лугдун (Lugdunum) непостижимым образом превратился в... Лондон (Киприан. Соч. Киев, 1891. Ч. 1. С. 309).  
 " Как считает Ю. Б. Циркин, вместо Марциала новым епископом был избран Феликс из Цезаравгусты, также упоминаемый в письме Киприана (Epist., LXVII, 6; *Циркин Ю. Б.* Распространение христианства в Испании до Миланского эдикта. С. 32).  
 " *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. 97; *Frend W. H. C.* The Donatist Church. P. 120.  
 " Относительно датировки Иконийского собора существуют разные мнения. Если Дж. Уиллис датирует его 230 г., то Ж. Д. Манси — 258 г. (*Willis J. R.* A History of Christian Thought. P. 202; *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Florentiae, MDCCLIX T. 1. Col. 909).  
 " *Штаерман Е. М.* Гонения на христиан в III в. // ВДИ, 1940. № 2. С. 105; *Keller J.* Wczesny Kościół i jego organizacja. S. 178.  
 " *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 414.  
 " *Duquenne S. I.* Chronologie des lettres de S. Cyprien. P. 161.  
 " *Molthagen J.* Der romische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert. S. 86—87.  
 " *Vir egregius* — титул прокуратора из сословия всадников (*Федорова Е. В.* Латинские надписи. М., 1976. С. 259).  
 " *Аллар П.* Христианская империя от Нерона до Феодосия. С. 99—100; *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 172; *Brauer G.* The Age of the Soldier Emperors. P. III; *Carrington Ph.* The Early Christian Church. V. 2. P. 470; *Durant W.* Caesar and Christ. P. 650; *Dziewulski W.* Zwycięstwo chrześcijaństwa w ^wiecie starożytnym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969. S. 39; *Franzen A.* Kleine Kirchengeschichte. S. 61—62; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. P. 423, 426; *Gre'goire H.* Les persecutions dans l'empire Romain. P. 48; *Gentile P.* Storia del cristianesimo dalle origini a Teodosio. P. 288.  
 " *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. С. 420—421; *Голубцова Н. И.* У истоков христианской церкви. С. 33—34.  
 " *Molthagen J.* Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert. S. 88—95.  
 " *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство... С. 172.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ефес. — Письмо к ефессянам

1 Иоанн. — первое Письмо Иоанна

Колосс. — Письмо к колоссянам

1 Кор. — первое Письмо к коринфянам

2 Кор. — второе Письмо к коринфянам

Лук. — Евангелие от Луки

Матф. — Евангелие от Матфея

2 Петр. — второе Письмо Петра

Римл. — Письмо к римлянам

1 Тим. — первое Письмо к Тимофею

2 Тим. — второе Письмо к Тимофею

1 Фессал. — первое Письмо к фессалоникийцам

Филипп. — Письмо к филиппийцам

Флавий Вописк. Божеств. Аврелиан — Флавий Вописк. Божественный Аврелиан

Acta Procons. — Acta Proconsularia sancti Cypriani

Ad. Donat. — Ad Donatum

Ad Fortun. — Ad Fortunatum

Ad Scap. — Ad Scapulam

Adv. haer. — Adversus haereses

Adv. iud. — Adversus iudaeos

Adv. Prax. — Adversus Praxeam

1 Apol. — 1 Apologia

Apolog. — Apologeticus adversus gentes pro christianis

Cyprian., Epist. — Cypriani, Epistulae

De bapt. — De baptismo

De cam. Christ. — De carne Christi

De exhort. castit. — De exhortatione castitatis

De habit. virgin. — De habitu virginum

De idol. — De idololatria

De monogam. — De monogamia

De mor. pers. — De mortibus persecutorum

De mort. — De mortalitate

De opere et eleemos. — De opere et eleemosyna

De orat. Domin. — De oratione Dominica

De patient. — De patientia

De poenit. — De poenitentia

De princip. — De principiis

De putiicit. — De pudicitia

De vir. inlustr. — De viris inlustribus  
 Erin. — Enneades  
 Epiphan., Haer. — Epiphanii, De haeresibus  
 Epist. — Epistulae  
 Euseb., Hist. eccl. — Eusebii, Historia ecclesiastica  
 Hieronim., De vir. inlustr. — Hieronimi, De viris inlustribus  
 Hist. — Historia adversum paganos  
 Hist. eccl. — Historia ecclesiastica  
 Hist, persec. afric. provinc. — Historia persecutions africanae provinciae  
 Hippolyt., Refut. — Hippolyti, Refutationes omnium haeresium.  
 In Joh. horn. — In Johannem homiliae  
 Iren., Adv. haer. — Irenaei, Adversus haereses  
 Magn. — Ad Magnesios  
 Octav. — Octavius  
 Origen., Contra Celsum — Origeni, Contra Celsum  
 Paedag. — Paedagogus  
 Passio Marian, et Jacob. — Passio Mariani et Jacobi  
 Philastr., Haer. — Philastrii, Haereses  
 Praescr. haer. — Liber de Praescriptionibus adversus haereticos  
 Quod idola — Quod idola dii non sunt  
 Smyrn. — Ad Smyrnaeos  
 Strom. — Stromata  
 Testim. adv. iud. — Testimonia adversus iudaeos  
 Vita Cyprian. — Vita Cypriani  
 Vit. Severi — Vita Severi

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| Предисловие                                | 3   |
| I. ВРЕМЯ ИМПЕРИИ                           | 6   |
| 1. «Золотой век»?                          | 5   |
| 2. Христианство к середине III в.          | 22  |
| II. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ ФАСЦИЯ ЦЕЦИЛИЯ КИПРИАНА | 58  |
| 1. Формирование мировоззрения              | 58  |
| 2. «Смертоносный» эдикт Деция              | 94  |
| 3. Бегство Киприана                        |     |
| 4. Угроза церковного раскола               | 141 |
| 5. «Christianus sum»                       | 169 |
| Заключение                                 | 193 |
| Литература                                 | 195 |
| Список сокращений                          | 207 |