



РАННИЕ МУЧЕНИЧЕСТВА

Переводы,
комментарии,
исследования



Санкт-Петербург
2017

УДК 272
ББК 86.37
P22

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«Культура России (2012–2018 годы)»*

Ранние мученичества. Переводы, комментарии,
P22 **исследования** / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и
общ. ред. А. Д. Пантелеева. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная
Академия», 2017. — 384 с. — (Via Sacra. III).

ISBN 978-5-93762-116-0

Подготовленная к изданию доцентом СПбГУ А. Д. Пантелеевым книга, призванная восполнить пробел в источниковой базе отечественных исследований по раннему христианству, представляет собой собрание дошедших до нас аутентичных агиографических текстов, рассказывающих о гонениях на христиан с сер. II до нач. IV в. и о подвигах первых христианских святых. Все сочинения предлагаются вниманию читателя в новых переводах, а три из них — рассказы о Карпе, Перпетуе и Пионии — переводятся на русский язык впервые. Основной текст источников дополняют приложения — этюды, посвященные содержанию мучеников в тюрьме и их взаимоотношениям со стражей, а также месту казней христиан в римской системе массовых зрелищ. Переводы снабжены полноценным научным аппаратом — обширными сопроводительными статьями и комментариями, выполненными с учетом новейшей отечественной и зарубежной литературы.

Издание адресовано историкам, религиоведам, а также всем интересующимся историей христианства.

УДК 272
ББК 86.37

ISBN 978-5-93762-116-0

- © А. Д. Пантелеев, вступительная статья, перевод, комментарии, приложения, 2016
- © А. В. Каргальцев, раздел «Акты скилитанских мучеников» (перевод и комментарии), 2016
- © А. Ф. Лурье, прорисовки, 2016
- © Издательский Центр «Гуманитарная Академия», 2016

ХРИСТИАНСКОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО: ИСТОРИЯ ЯВЛЕНИЯ И ЖАНРА

На протяжении многих лет историю христианства в первые века было принято рассматривать как вереницу гонений и мученичеств. Согласно христианской традиции, Церковь до начала царствования Константина пережила десять гонений: при Нероне, Домициане, Траяне, Марке Аврелии, Септимии Севере, Максимине Фракийце, Деции, Валериане, Аврелиане и Диоклетиане; при этом считается, что основание именно такого числа гонений — десять казней египетских. Но уже в XIX в. историки христианства поставили под сомнение эту стройную схему, заметив, что гонения не прекращались, по сути дела, на протяжении всего раннего периода христианской истории; если они утапали в одном месте, то тотчас начинались в другом: «Даже в самые счастливые времена для христиан встречались мученики», — замечает А. П. Лебедев¹.

Эти преследования были следствием не только и не столько запретительных мер римских властей, сколько негативного отношения к новой религии со стороны обычных жителей империи. Христиане вызывали раздражение своей сплоченностью и закрытостью от внешних наблюдателей, они не желали участвовать в общественной жизни и поклоняться богам вместе со всеми остальными, их собрания окружали зловещие и скандальные слухи. Язычники воспринимали христиан как членов запрещенного сообщества вроде разбойников или заговорщиков, которые поклоняются распятому преступнику и вербуют себе сторонников из самых низов общества. Повсеместно были распространены

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

сплетни о страшных ритуалах посвящения в христиане с неизменным терзанием и поеданием младенцев и рассказы о разнузданных собраниях, переходивших в оргии с уклоном в инцест (Min. Fel. Oct., 9). Иначе зачем они постоянно говорят о любви и называют друг друга «брат» и «сестра»? Часть этих обвинений возводились греками и римлянами еще на иудеев, потом они «по наследству» перешли и на христиан; частично же они возникли из-за непонимания и искажения христианских литургических практик; так, обвинения в людоедстве стали следствием слов о «плоти и крови Господней», а обвинения в разврате — следствием вечерних собраний христиан (агап), в которых участвовали как мужчины, так и женщины. Верующих часто обвиняли в том, что они были причиной всевозможных природных и социальных бедствий — от землетрясений и неурожаев до войн, — так как их отказ от традиционного языческого богочитания бросал вызов богам и нарушал гармонию между земным и небесным миром, то, что римляне называли *paх deorum*.

Для обычных римлян упорство, с которым христиане отказывались участвовать в общепринятых ритуалах, посвященных богам, казалось непостижимым. Сами язычники были готовы ввести Христа и его учеников в круг своих богов и не понимали нежелания христиан идти на ответный компромисс². Все, что они хотели от верующих, сводилось к формальному исполнению традиционных церемоний в честь божеств и гения императора, причем никто не требовал от них искренней веры — достаточно было продемонстрировать свою солидарность с согражданами и лояльность существующему режиму; отказ от этих ритуалов означал безразличие к участи родного города. Даже римские интеллектуалы, отличавшиеся крайним скептицизм-

² В жизнеописании Александра Севера говорится, что он в равной степени почитал четырех могущественных пророков — Авраама, Орфея, Христа и Апполония Тианского (SHA, Alex. Sev., 29); философ-неоплатоник Порфирий считает, что Христос был выдающимся праведником, и его душа вознеслась на небо (Eus. Praep. Ev., III, 6, 39–7, 2).

мом в отношении сферы божественных вещей, признавали необходимость соблюдения обычаев предков — *mos maiorum*, официальных торжеств и чествований богов, — ведь преемственность религиозных практик рассматривалась как гарантия социальной стабильности и средство сохранения и трансляции римской идентичности. Христиане, отказывающиеся поддержать эти обычаи, становились социальными изгоями, их считали «атеистами», теми, кто не поклоняется признанным божествам.

Христианский «атеизм» не считался религиозным преступлением, однако воспринимался как безусловное выражение враждебности по отношению к государству и его институтам³. Еще одним фактором, обуславливавшим негативное отношение населения по отношению к христианам, было неучастие их в императорском культе, служившем важнейшим элементом общей идеологии обширной и многообразной империи⁴. Отказ от почитания императора означал, по замечанию Э. Р. Доддса, умышленную и наглую непочтительность к высшей власти, сродни отказу в наше время встать во время исполнения государственного гимна⁵. Проконсул Сатурнин хорошо выразил эту идею в обращении к Скилитанским мученикам: «Мы набожны, и религия наша проста: мы клянемся гением господина нашего императора и молимся о его благоденствии, что и вам также следует сделать» (4). Столь же характерен был ответ, полученный им христианина Сперата: «Я не признаю власти века сего, но более служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел и не может видеть этими глазами... Я признаю

³ Šubrť J. Sanguis martyrum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané Církvì // Příběhy rané křesťanských mučedníků / Ed. P. Kitzler. T. I. Praha, 2009. S. 20.

⁴ Хотя никаких особых законов, требующих от христиан почитать императоров, не существовало, у христиан были серьезные основания для жалоб на притеснения в связи с культом императора. Подробнее об этом см.: Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.

⁵ Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 182.

Господа моего, Царя царей и Императора всех народов» (6). В то время как язычники не видели никаких проблем в выражении своей преданности божественному императору, «последнему среди богов, но первому среди людей» (Stob., I, 49, 35), христиане четко отделяли светскую власть самодержца от универсальной власти Бога и, следуя заповеди «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), были готовы отдавать ему только мирские почести. Жертва гению императора означала для них отступничество, идолопоклонство и вечную смерть в геенне огненной.

Римские магистраты были об этом хорошо осведомлены и поэтому стремились заставить христиан принести жертву богам и тем самым продемонстрировать свое отступничество. Первоначальной целью этого жертвоприношения было дать ошибочно обвиненным возможность оправдаться, а христианам — выразить раскаяние и добиться прощения. Однако со временем это средство превратилось в цель процесса. Часто подсудимых жестоко пытали, и если они оказывались сломлены и совершали требуемую жертву, то освобождались от наказания; по выражению Д. Сен-Круа, реальной целью судебного процесса было «добиться того, чтобы христианин стал отступником, а не мучеником»⁶. Христианские писатели негодовали, указывая на вопиющую нелогичность процедуры: если кто-то на самом деле совершил преступление, то он должен быть наказан независимо от того, совершил ли он жертву языческим богам или нет; и наоборот, если кто-то освобожден без наказания, это означает только то, что никакого преступления не было, и человек был невиновен с самого начала.

Если обратиться к вопросу о юридических основаниях гонений на христиан, то надо признать, что законодательное оформление этих преследований до времени императора Траяна остается до сих пор неясным⁷. Некоторые ученые

⁶ De Ste. Croix G. E. M. Why were the Early Christian Persecuted? // Past and Present. Vol. 26. 1963. P. 20.

⁷ См. классическую статью Т. Д. Барнса: Barnes T. D. Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. 1968. Vol. 58. P. 32–50.

полагают, что при Нероне или даже раньше был принят некий антихристианский закон⁸, но твердых оснований постулировать его существование у нас нет. Вторая группа историков считает, что римские наместники осуждали христиан, не желавших выполнять требования о жертвоприношении богам, на основании своей власти (*imperium*)⁹. Достаточной причиной для осуждения было то, что обвиняемый отказывается выполнить требование носителя высшей власти в провинции. Римские магистраты не вникали в суть христианского учения и на основании своего представления о «новом суеверии» и религиозной норме — *mos maiorum* (обычаях предков) — обрекали людей на смерть. Наконец, третьи отстаивают точку зрения, согласно которой преследования обосновывались уже действующими уголовными законами¹⁰. Сторонники этой теории приводят список преступлений, которые могли стать основанием для первых гонений: детоубийство, инцест, занятия магией, незаконные сообщества, государственная измена и т. д.

Первый имеющийся у нас официальный документ, указывающий, как следует поступать по отношению к

⁸ *Callewaert C.* Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Vol. 2. 1901. P. 771–797; Vol. 4. 1902. P. 5–15, 324–348, 601–614; *Zeiller J.* Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Vol. 46. 1952. P. 521–533; *Monachino V.* Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli // *La Scuola Cattolica*. 1953. Vol. 81. P. 3–9. М. Сорди считает что такой закон был принят при Тиберии: *Sordi M.* I primi rapporti fra lo stato romano e il cristianesimo // *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*. Vol. 8.12. 1957. P. 58–69.

⁹ *Mommsen T.* Religionsfrevel nach römischen Recht // *Historische Zeitschrift*. Bd. 64. 1890. S. 389–429; *Lietzmann H.* Geschichte der alten Kirche. Berlin; Leipzig, 1937–1944; *Barnes T. D.* Legislation against the Christians. P. 48–50 et al.

¹⁰ *Augar F.* Die Frau im römischen Christenprozess. Leipzig, 1905; *Gezard L.* Histoire Juridique des persecutions contre les chrétiens de Neron a Septime-Severe. Paris, 1911; *Last H.* The Study of Persecutions // *Journal of Roman Studies*. 1937. Vol. 27. P. 80–92 et al. Из отечественных исследователей этой точки зрения придерживался В. В. Болотов (см.: Лекции по истории древней Церкви. Т. II. М., 1994. С. 25–37).

христианам, содержится в переписке Плиния Младшего и императора Траяна. Гай Плиний Секунд, наместник в Вифинии и Понте с сентября 111 по январь 113 г., в конце 112 г. столкнувшись с христианами, запросил у императора инструкции, что предпринять в сложившихся обстоятельствах. Вряд ли ситуация была опасной или грозила выйти из-под контроля — он советовался с Траяном и по менее сложным вопросам, — но и обычной назвать ее трудно. Плинием был получен анонимный донос, «содержащий много имен» (Ер., X, 96, 5; здесь и далее пер. М. Е. Сергеенко). В ходе проведения дознания стало ясно, что упомянутые в нем лица делятся на три категории: во-первых, те, кто сознался в том, что он христианин, и упорствовал в этом; затем, те, кто «отрицал, что они христиане или были ими» (X, 96, 5); и, наконец, христиане, которые затем отреклись: «Все они почтили и твое изображение, и статуи богов, и похулили Христа» (X, 96, 6). Плиния смущали не первые две категории: упорствующие были казнены («Я не сомневался, что в чем бы они не признались, но их следовало наказать за непреклонную закоснелость и упрямство». — X, 96, 3), заявившие же о том, что никогда не были христианами — отпущены на свободу (X, 96, 5). Римский администратор не смог самостоятельно решить, что ему делать с отступниками от христианства: «Не мало я и колебался, есть ли тут какое различие по возрасту, или же ничем не отличать малолеток от людей взрослых: прощать ли раскаявшихся, или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем» (X, 96, 2).

Ответ (рескрипт) Траяна определил политику по отношению к христианам почти на 150 лет: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т. е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безымянный

донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени» (Plin. Ep., X, 97). С одной стороны, Траян ограничил преследование христиан и признал, что какой-то общей процедуры в суде над христианами быть не может, и эти процессы должны соотноситься с обстоятельствами. С другой, своим рескриптом император санкционировал прежние преследования и казнь христиан; новым было лишь дарование прощения отступникам. Иначе говоря, христиане подлежат преследованию за *само* имя, только за то, что они христиане; здесь нет ни слова о нарушении ими других законов или этических норм.

В правление Адриана и Антонина Пия вышли два эдикта, которые традиционно называют «толерантными»; эдикт Адриана содержится у Юстина (Apol. I, 68) и Евсевия (HE, IV, 9), а Антонина Пия — у Евсевия (HE, IV, 13), Руфина (IV, 9), Зонары, Никифора и в «Пасхальной Хронике». Эти эдикты не выводят христиан из-под действия рескрипта Траяна, но требуют преследовать христиан не на основании криков и требований толпы, обвинявшей христиан в «атеизме», а по установленной судебной процедуре. В целом время правления этих двух императоров было достаточно мирным для Церкви.

Ситуация меняется с приходом к власти Марка Аврелия. Евсевий Кесарийский сообщает, что вскоре после его восшествия на престол Малую Азию потрясло великое гонение (HE, IV, 15). К его правлению относятся казнь Юстина (IV, 16) и преследования христиан во многих провинциях (V, 2). Самый известный пример гонений — трагические события в галльских Лугдунуме (Лионе) и Виенне (V, 1–4). Однако Марк Аврелий не издавал каких-то особых антихристианских указов. Эти гонения, как мы полагаем, были связаны, во-первых, с требованием Марка Аврелия повсеместно принести жертвы богам в связи с бедствиями, обрушившимися на империю, а во-вторых, с появлением законов, которые облегчали финансовое бремя устроителей игр¹¹.

¹¹ Подробнее об этом см. комментарий к «Посланию о лионских и виенских мучениках».

Пик активности христианских апологетов, пришедшийся на время царствования Марка Аврелия, был вызван желанием христиан внести ясность в их правовое положение.

На смену династии Антонинов пришли Северы, выходцы из Северной Африки. В начале своего правления первый император этой династии Септимий Север не принимал никаких мер по отношению к христианам. По сообщению Тертуллиана, это было связано с тем, что христианин по имени Прокул исцелил его елеем от болезни (Tert. Ad Scarp., 4), но вероятнее, что император в этот период в гораздо большей степени был озабочен укреплением собственной власти. Однако во время своего путешествия по Востоку Септимий Север издал закон, по которому под страхом тяжелого наказания запретил принимать как иудейскую, так и христианскую религии (SHA. Sept. Sev., 17). Кажется, этот эдикт в самом деле был принят, так как у нас есть свидетельства того, что в начале 200-х гг. положение христиан действительно усложняется: «Тогда же другой писатель, Иуда, размышляя по поводу книги Даниила, довел свою хронику до десятого года царствования Севера. Он думал, что близится пришествие антихриста, о котором без конца говорили. Тогдашнее сильное гонение на нас породило смуту во многих умах», — пишет Евсевий (HE, VI, 7).

О других законах о христианах, принятых до правления Деция (249–251 гг.), нам ничего не известно. Гонения в то время имели локальный характер: они происходили только в отдельных центрах, не затрагивая провинцию в целом, не говоря уже об империи. Однако даже во время этих спорадических преследований от христиан требовался ответ на вопрос, готовы ли они жертвовать жизнью ради своих взглядов, и многие отвечали на него утвердительно.

* * *

Мученический венец в глазах христиан обладал большой ценностью, и многие стремились получить его. В 185 г. к Аррию Антонину, наместнику Азии, в одном из городов по своей воле явилась группа людей, объявивших себя христианами и требующих смертной казни. Удивленный проконсул сначала приказал задержать некоторых из них, но когда

другие потребовали, чтобы арестовали и казнили и их тоже, он сказал: «Несчастливые, если вы хотите умереть, воспользуйтесь утесом или петлей» (Tert. Ad Scap., 5). Такие сцены, если верить церковным авторам, происходили регулярно; приведем несколько примеров этого. Евсевий Кесарийский рассказывает, что видел своими глазами, как в Фиваиде после произнесения приговора одному из христиан «тотчас с разных сторон прибегали к судье другие и исповедовали себя христианами» (Eus. HE, VIII, 9, 5). Подобное происходило и в Палестине. В Кесарии шестеро молодых христиан, узнав, что их единоверцы будут брошены зверям, потребовали, чтобы их предали такой же смерти. Однако злокозненный проконсул не удовлетворил их просьбу, и им просто отрубили головы (Eus. De mart. Pal., 3, 3–4).

Такое же чувство презрения и пренебрежения к желавшим пострадать христианам, как и Аррий Антонин, испытывали многие жители Римской империи¹². Плиний Младший видит в не пожелавших принести жертвы приверженцах «нового зловредного суеверия» только «непреклонную закоснелость и упрямство» (Ep., X, 96). Философ-стоик Эпиктет говорит о неких «галилеянах», скорее всего, христианах, что они неподвластны страху смерти. Но это не комплимент: он замечает, что эти «галилеяне» не испытывают страха не из-за рациональных соображений, но «под влиянием обычая», и этот «обычай» упоминается наравне с «безумием» и противопоставляется «влиянию разума и доказательства» (Diss., IV, 7, 6). Ритор Фронтон, учитель Марка Аврелия, написал большую речь против христиан, частично сохранившуюся в диалоге «Октавий» Минуция Феликса. Фронтон говорит о стремлении христиан пострадать и умереть за свою веру: «Какая удивительная глупость и невероятная дерзость! Они презирают верные мучения в настоящем, но боятся неизвестных в будущем; они боятся умереть после смерти, а пока они умереть не боятся: вот до чего у них надежда заглушает страх, обольщая утешительной мечтой о воскресении» (Min. Fel. Oct., 8). Цельс в антихристианском сочинении «Истинное слово»

¹² *Subrt J. Sanguis martyrum, semen Christianorum. S. 31.*

называет «безумными» рвущихся к смерти христиан (Orig. C. Cels., VIII, 65), а Лактанций вкладывает в уста Диоклетяна фразу: «Они обычно с охотой идут на смерть» (Lact. De mort. pers., 11, 3).

Христианские апологеты не оспаривали эти заявления язычников, а, наоборот, всячески подчеркивали свою готовность к смерти. Так, Тертуллиан заявляет: «Нас в этом веке ничто не интересует, кроме скорейшего ухода из него» (Apol., 41, 5). В рассказах о мучениках, адресованных христианской аудитории, этот акцент еще более заметен: услышав смертный приговор, мученики радуются, не скрывая этого. Ярчайший пример такой готовности умереть мы видим в «Послании Римлянам» Игнатия Антиохийского: «Если вы будете молчать обо мне, я буду Божиим, если же окажете любовь плоти моей, то я должен буду снова вступить на поприще. Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов» (2). Эти же идеи пронизывают и многие другие сочинения, так что желание пострадать было не отклонением от нормы, а важным элементом самоидентичности первых христиан. Они почитали одного Христа, ставя его выше жизни, и были готовы пожертвовать всем ради Бога. Мученичество становится высшей целью истинного христианина и высочайшим выражением его религиозных убеждений. Но откуда взялась эта любовь к смерти (amor mortis) и что гнало верующих в объятия смерти?

Вопрос о происхождении феномена христианского мученичества имеет давнюю историю обсуждения. В настоящее время ученые разделились на два лагеря: одни считают это явление чисто христианским, другие полагают, что истоки мученичества коренятся в иудаизме или в античной традиции. Сторонники первой точки зрения утверждают, что идея самопожертвования как высшего свидетельства истинности религии была чужда и евреям, и грекам, и римлянам, а само слово *mártus* в значении «мученик» появляется только в христианских текстах¹³.

¹³ *Campanhausen H., von. Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen, 1964.*

Приверженцы второго взгляда, наоборот, указывают на то, что уже в IV Книге Маккавеев присутствует вполне сформировавшееся представление о мученичестве¹⁴. Старец Елеазар или мать и ее семь сыновей — образцы таких мучеников; о них прямо говорится: «Благодаря крови этих благочестивых и искупительной жертве их смерти Божественный Промысл спас Израиль, столько уже претерпевший» (17:20–22). Все это сочинение, созданное в конце I в. н. э., — рассказ о торжестве разума над страстями и страданиями, и именно под его влиянием и сформировалась христианская традиция¹⁵. Кроме того, определенное сходство с христианским мученичеством может быть найдено в античной концепции «благородной смерти»: и в Греции, и в Риме были свои «мученики». Прежде всего, это философы Сократ, Зенон Элейский и Анаксарх. Нужно вспомнить стоический идеал мудреца, о котором писали Сенека и Эпиктет, реализованный на практике Катонем Младшим. Образцы благородной смерти дают греческие трагедии, особенно еврипидовские «Финикиянки», «Гекуба» и «Ифигения в Авлиде», а также другие тексты (античные романы, так называемые Акты языческих мучеников¹⁶ и пр.). Этот отказ от спасения жизни, а иногда и самоубийство ради противостояния тирану

¹⁴ Подробнее см.: Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. Введение IV. Смерть как *ultima ratio* // Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Перевод с древнегреч., введение и коммент. Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой. М., 2014. С. 414–426.

¹⁵ Perler O. Das vierte Makkabaerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1949. Bd. 25. S. 47–72; Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. P. 45; van Henten J. W., Avemarie F. Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. London; New York, 2002. P. 77; DeSilva D. A. 4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden; Boston, 2006. P. xiv–xvii et al.

¹⁶ Musurillo H. The Acts of the Pagan Martyrs. Oxford, 1954; подробнее об этих текстах см.: Harker A. Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum. Cambridge, 2008.

или толпе часто воспринимается как своего рода «мученичество до Христа»¹⁷.

Наконец, в наше время многие ученые указывают на то, что представление о мученичестве сформировалось внутри позднеантичной культуры, и невозможно рассматривать его вне данного контекста. Например, Д. Боярин указывает, что в то время, когда начала формироваться эта идея, иудаизм и христианство не были независимыми друг от друга религиозными направлениями, а, напротив, находились в тесном контакте¹⁸. Никакого заимствования не было: мученичество возникло и там и тут в результате конкуренции и общего круга обсуждавшихся тем, мотивов и практик двух общин в период II–IV вв. Кроме того, эти религии существовали не в вакууме: на них одинаково сильно влияла эллинистическо-римская культура. Такой подход к решению этой проблемы кажется наиболее разумным: появление мученичества было результатом не прямолинейной эволюции, а постепенного многостороннего взаимодействия различных факторов, относящихся к христианской, иудейской и языческой традициям. В каждой из них мученичество облекалось в различные формы, наподобие вещества, меняющего свои состояния в зависимости от окружающей среды¹⁹. Именно этим объясняется сходство идей и мотивов, которое можно обнаружить в посланиях Игнатия Антиохийского, IV Книге Маккавеев и в языческих Актах александрийских мучеников. Мы встречаем в этих различных по происхождению текстах одни и те же идеи: радостное принятие страдания и смерти как ухода из этого мира; описание мученичества как состязания-агона, награда в котором — мученический венец; особый акцент на «театральности» происходящего. Эти представления — результат одних и тех же социальных, политических и интеллектуальных процессов.

¹⁷ *Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995. P. 26–27; Rhee H. Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries. London, New York. 2005.*

¹⁸ *Boyarin D. Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999.*

¹⁹ *Grig L. Making Martyrs in Late Antiquity. London, 2004. P. 8.*

Само слово *martyr* (μάρτυς) приобретает значение «мученик», как уже было сказано, в христианской среде²⁰; впервые оно встречается в «Мученичестве Поликарпа Смирнского», написанном в середине II в. Изначально в классическом греческом языке этот термин означал «свидетель» или «свидетельство» и использовался в юридическом контексте. В Новом Завете апостолы называются μάρτυρες как свидетели распятия и воскресения Христа (Деян. 1:8; 2:32; 3:15 и др.), но уже в Деян. 22:20 и Откр. 2:13 это слово приобретает оттенки, близкие к «мученику»: Павел называет Стефана, которого иудеи побили камнями, «свидетелем Бога» (Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου), а в «Откровении» упоминается «умерщвленный свидетель Мой Антипа» (Ἄντιπας ὁ μάρτυς μου)²¹. Личное имя рядом с μάρτυς указывает если не на усвоение этим словом такого значения, то на начало его трансформации в христианской традиции. С другой стороны, Н. В. Брагинская и А. И. Шмаина-Великанова указывают, что в архаический и классический период этот термин не всегда означал свидетеля, но часто «сторонника, соклятвенника», того, кто выступал на стороне тяжущегося и был готов поручиться за него. Таким образом, развитие семантики слова μάρτυς могло идти не от «свидетеля» к «мученику», а от «сторонника» к «мученику»²².

Так или иначе, но основа концепции мученичества находится в религии Христа — это Его крестная смерть как искупительная жертва ради спасения всего человечества. Христос невинно пострадал за спасение всех, и Его смерть стала примером для Его последователей; в этом же духе были восприняты слова Иисуса: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16:24–25). Мученичество, таким образом, оказывается

²⁰ Подробнее о термине μάρτυς см.: Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. II. М., 1994. С. 2–9.

²¹ К этому можно добавить Откр. 17:6, где говорится о «крови святых и крови свидетелей Иисусовых» (ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ).

²² Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. Введение IV. С. 421.

последовательным выполнением призыва Иисуса и следованием за истинным Мучеником (Mart. Lugd., 2, 3). Исповедание своей веры и прославление Бога в мученичестве означало для христиан подражание самопожертвованию Христа (*imitatio Christi*), и в сохранившихся текстах часто присутствует стремление авторов уподобить своих героев Спасителю. Если приговоренные к смерти христиане могли повторить какие-то элементы страстей Спасителя, то, видя в этом знак угодности своей жертвы Богу, с радостью шли на казнь. Так, когда зрители потребовали, чтобы Перпетуя и ее товарищи были выпороты перед началом казни, те «благодарили за происходящее и за то, что последуют страданиям Господа» (Pass. Perp., 18, 9). Замысел автора «Мученичества Поликарпа» также во многом состоит в повторении истории страстей: Поликарп предан своими домашними, беседует с Иродом, въезжает в город на осле, его пытается спасти римский наместник, он молится перед самой смертью и т. д.

Мученичество как *imitatio Christi* в христианском понимании является высшей из всех возможных жертв Богу, но одновременно это и возможность нанести поражение сатане, именно поэтому образы жертвоприношения и агонизирования становятся неотъемлемой частью мартирологических текстов. Уже Игнатий Антиохийский пользуется этой риторикой: «Я пшеница Божья, пусть измельят меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (Ep. Rom., 4; ср. Ep. Rom., 2). Похожие мотивы встречаются и у Оригена (Exhort., 30). То же самое мы видим и в мученичествах: Поликарп уподобляется овну из большого стада, отмеченному для жертвы всежжения (Mart. Pol., 14, 1) и «жертве тучной» (14, 2); Памфил говорит: «Я приношу себя самого в жертву Богу Живому и Истинному» (Acta Carpī lat., 3, 4); в рассказе о Лионских мучениках мы постоянно встречаем лексику, характерную для описания жертвоприношений (θύω — «приносить жертву», καίω — «сжигать в жертву»). Эта образность позволяет сопоставить языческие ритуалы, основанные на прагматизме и поклонении идолам, и христианское альтруистическое самопожертвование. Мученики отказываются принести жертву

языческим богам и сами становятся жертвой истинному Богу, демонстрируя превосходство своей религии. Земные гонители оказываются лишь орудиями, при помощи которых сатана пытается сокрушить веру христиан и заполучить их души. Мученик, отказываясь принести жертву, расстаётся со своей жизнью, но такой ценой он побеждает дьявола. При описании этой схватки авторы часто используют терминологию гладиаторских игр и спортивных состязаний. Христиане описываются как «благородные атлеты» (Mart. Carpi gr., 35; Mart. Lugd., 1, 11; 19; 47; Mart. Pionii, 22, 2 et al.), борющиеся с врагом ради того, чтобы удостоиться не просто победного венка, но венца бессмертия. В одном из видений Перпетуи Сам Христос появляется как судья-организатор (lanista) гладиаторского боя, где мученица сражается и одерживает победу над неким «египтянином страшного вида» (Pass. Pergr., 10). Жертва, приносимая мучениками, таким образом, вписывалась в широкий контекст земной и трансцендентной истории и превращалось в свидетельство непрерывного действия благодати Божьей, даруемой «неверующим как доказательство, верующим как благодеяние» (Pass. Pergr., 1, 5).

Общераспространенным было мнение, что мученичество — одно из наиболее действенных средств достижения спасения (Clem. Alex. Strom., IV, 9, 73, 1–5; Tert. Ad mart., 1, 6; Apol., 50, 15–16 et al.). Этот взгляд основывался на словах Христа: «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32–33). Ориген считал, что смерть за Христа — это «чаша спасения», смывающая с человека любой грех, совершенный им после крещения (Exhort., 28; 39). Тертуллиан полагал, что в то время, как души мучеников сразу отправляются на небеса, души остальных людей будут ждать страшного суда (Tert. De anim., 55, 4; Scorpi., 6, 9–11). Такое восприятие мученичества связано с верой в то, что смерть от рук гонителей является вторым, высшим крещением, где место воды занимает кровь; те, кто принял мученичество до крещения, крестились в своей собственной крови (Trad. ap., 19, 2).

Но мученический подвиг имел большое значение не только для самого страстотерпца, но и для членов его общины. Мученик обеспечивал спасение не только собственной душе, но осеял своей благодатью и других. Так как для него уже практически было гарантировано место рядом с Господом, то мученик вплоть до самой казни получал возможность заступаться за других — и живых, и мертвых. Эта сила давала особое положение в церкви: иногда мучеников сравнивали с апостолами и даже ангелами. Так, Перпетуя молитвами добилась смягчения загробной участи своего брата Динократа (Pass. Perp., 7–8). Лионские мученики «проливали много слез перед Отцом» из-за тех, кто отступился (Mart. Lugd., 2, 6).

Отступники пришли к Пионию молить о прощении, ибо только он, по их мнению, мог простить столь тяжкий грех. Мученики в глазах верующих наделялись особой духовной силой и авторитетом; это мнение было настолько распространено, что через несколько лет после этого в Карфагене Киприану пришлось бороться с этим взглядом, доказывая, что не мученики и исповедники, а только Церковь может прощать грехи, поскольку харизма страстотерпцев бросала вызов церковной иерархии и представляла определенную угрозу существовавшему в общине порядку (Сург. Ер., 11, 1; 14, 3)²³. Слава мученичества, обусловленная всеми этими факторами, часто встречала непонимание и противодействие со стороны не только язычников, но и церковных властей, которые считали провоцирование римских властей со стороны христиан ненужным и прямо вредным делом; к стремлению «успокоить» верующих их подталкивало и то соображение, что «трудно расширяться Церкви, приверженцы которой осуждаются на показательную позорную смерть»²⁴.

Многие писатели особенно неодобрительно относились к так называемому добровольному мученичеству, когда

²³ Taylor J. H. St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates // Theological Studies. Vol. 3. 1942. P. 27–46.

²⁴ Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 55.

верующие сами сдавались римлянам и требовали казнить их. Климент Александрийский в «Строматах» осуждает все крайности в отношении к мученичеству — как стремление пострадать любой ценой, так и отказ признать за этим подвигом какую бы то ни было ценность и готовность отступить по первому требованию; он пропагандирует иные, менее «театральные» способы достичь спасения (Strom., IV). Достаточно рано — уже во II в. — формируется представление о том, что дар мученичества получают свыше лишь избранные, и человек не может достичь его по своему желанию, но должен ждать Божьего знака. В противном случае такая смерть не мученичество, а простое самоубийство, столь же бессмысленное, как смерть брахманов: «Подобным образом и индийские гимнософисты бессмысленно бросаются в пламя» (Clem. Alex. Strom., IV, 4, 17). Против добровольного мученичества выступали и другие отцы Церкви: Киприан, Лактанций, Петр Александрийский. Карфагенский епископ Менсурий запретил христианам воздавать почести тем, кто самовольно сдался властям, и, более того, всячески критиковал преступников и злостных должников, стремившихся смыть свои прегрешения кровью во время преследований (Aug. Brev. Coll., III, 13, 25)²⁵.

Часто добровольное мученичество связывают с еретическими течениями, особенно с монтанистами и донатистами; такому поведению противопоставлялось ортодоксальная позиция — претерпевать мучения только тогда, когда встает выбор между отступничеством и смертью за свою веру. Образцовым в этом отношении является поведение смирского епископа Поликарпа, который первоначально ждал ареста, не покидая города, потом из-за уговоров верующих перебрался за город, но когда показался отряд воинов, отказался спастись бегством, хотя такая возможность и была (Mart. Pol., 5–7). Этой «правильной» модели противопоставляется «неправильное» поведение Квинта, который сам сдался римским властям и подбил на это

²⁵ De Ste. Croix G. E. M. Aspects of the "Great" Persecution // Harvard Theological Review. Vol. 47. 1954. P. 75–113.

других христиан, но, увидев зверей, струсил и совершил требуемую жертву: «Вот поэтому-то, братья, мы не восхваляем тех, кто самостоятельно идет <на мученичество>, потому что не так учит Евангелие», — пишет об этом автор «Мученичества Поликарпа» (4). Иногда всех, кто добровольно предал себя смерти, объявляют сторонниками еретических течений, но это слишком смелое обобщение, так как зачастую нам неизвестны ни обстоятельства ареста, ни принадлежность мучеников к конкретным христианским группам. Проблему представляет и то, что граница между ересью и ортодоксией во II — начале III в. была достаточно размыта и однозначное определение принадлежности того или иного персонажа к ортодоксии или гетеродоксии не всегда возможно²⁶.

В сохранившихся текстах можно найти ряд примеров, которые позволяют рассматривать их как образцы добровольного мученичества, как то: Луций, который вступается за приговоренного к смерти Птолея (Iust. Apol. II, 2); лионские мученики Веттий Эпагаф и Александр, по своей инициативе вставшие на защиту своих единоверцев; Агатоника в греческой версии «Актв Карпа», которая выбегает на середину амфитеатра и исповедует себя христианкой; добровольно сдающийся властям Сатур (Pass. Petr., 4, 5). Самый яркий пример такого рода — диакон Эвпл, пришедший с Евангелием в руках ко дворцу проконсула и воскликнувший: «Я хочу умереть, ведь я христианин!» (Acta Eupli, 1–2). Все эти случаи показывают, что стремление пострадать было не эпизодическим проявлением фанатизма, а намного более распространенным явлением, которое

²⁶ Мы знаем о мучениках и исповедниках среди *монтанистов* (Eus. HE, V, 18, 5; V, 18, 6–9; Mart. Pionii, 11, 2), *маркионитов* (Mart. Pionii, 21, 5–6; Eus. HE, IV, 15, 46; Mart. Pal., 10, 3), *монархиан* (Tert. Adv. Prax. 1), даже среди *гностиков* (NHC, I, 2; Clem. Alex. Strom. IV, 17; IV, 71; Iren. AN, IV, 33, 9). Полемика между различными группами христиан не могла обойти стороной эту тему. Ортодоксальная церковно-историческая традиция сохранила лишь несколько имен еретиков-мучеников, причем почти все упоминания о них снабжены замечаниями и комментариями, цель которых — дезавуировать их притязания на мученичество или исповедничество.

не стоит связывать только с еретиками: желание бежать из этого мира витало в воздухе; его демонстрировали не только христиане, но и язычники²⁷.

* * *

Рассказы о героической смерти христиан, появляющиеся с середины II в., создаются разными авторами, находящимися в разных обстоятельствах, с разными целями; единственное, что объединяет эти сообщения, — фигура мученика (или группы мучеников). Авторы агиографических текстов отличались друг от друга образованием, литературными способностями, темпераментом, наконец, богословскими взглядами; естественно, что из-под их пера выходили непохожие друг на друга повествования. В основании некоторых сочинений лежат тюремные дневниковые записи самих мучеников или судебные протоколы их допросов, что придает этим сообщениям особую ценность; другие записывались очевидцами казни по горячим следам, а то и несколько лет спустя. На западе и востоке империи суды над христианами проходили по-разному, хотя со временем положение дел выравнивается за счет распространения среди римских администраторов знаний о новой религии и порядке проведения антихристианских процессов. Далее, одни тексты писались в первую очередь для наставления и укрепления христиан, другие — для чтения во время богослужений, третьи преследовали апологетические цели, авторы четвертых пытались способствовать распространению христианства среди язычников. Все это обуславливалось интересом их создателей к самым различным аспектам происходящего, и иногда дело доходило до того, что, увлекшись развитием своей идеи, автор забывал указать имена всех действующих лиц или внятно изложить общую картину судебного процесса.

Большое разнообразие демонстрирует и форма этих произведений. Среди них встречаются: послания, направ-

²⁷ См. об этом подробнее: Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003.

ленные другим христианским общинам (таковы «Мученичество Поликарпа» и «Послание о лионских мучениках»); биографические произведения («Житие Киприана», написанное Понтием); почти не несущие следов редакторской работы протоколы допросы («Мученичество Юстина» или «Акты скилитанских мучеников»); романизированные тексты («Страсти Мариана и Иакова»). Особого упоминания заслуживают анекдотические «Акты Акакия», уникальные тем, что заканчиваются не смертью мученика, а его оправданием: император Деций, которого развеселила тупость проконсула Маркиана, не понявшего почти ничего из сказанного Акакием, приказал отпустить христианина на волю. Конечно, всерьез отстаивать историчность этого текста невозможно, но «Акты Акакия» вполне годятся для того, чтобы продемонстрировать необычайную жанровую вариативность этой литературы²⁸. Все же, несмотря на разнообразие жанров, ранние агиографические тексты, как правило, условно делят на два типа: *acta martyrum* (деяния или акты мучеников) и *passiones* (страсти; иногда их называют мученичествами).

Acta по преимуществу диалогичны: их ядром является запись допроса мученика римским магистратом, скопированная с судебного протокола, хранившегося в архиве или сделанная каким-то владевшим стенографией христианином, который присутствовал на суде²⁹. Мы знаем, что эти документы были доступны и с них можно было снимать копии. Некоторые из ранних агиографических текстов в самом деле имеют большое сходство с официальными документами, известными нам, например, по египетским папирусам. Многие вопросы, которые задают обвиняемым христианам римские наместники, вполне со-

²⁸ Huber-Rebenich G. Hagiographic Fiction as Entertainment // Latin Fiction. The Latin Novel in Context / Ed. H. Hofmann. London; New York, 1999. P. 165–166.

²⁹ А. Бастиансен отмечает, что, кроме бюрократического значения «протокол», термин *acta* также означал «смелые поступки, подвиги», и это вполне применимо к героическому поведению мученика (Bastiaensen A. A. R. Introduzione // Atti e Passioni dei Martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. ix).

ответствуют реальной судебной процедуре; в некоторых текстах встречаются даже устойчивые слова или выражения из судебной практики вроде современных «ввели в зал суда», «огласили протокол» или «привели приговор в исполнение». Однако перед нами, безусловно, не точная копия римского официального документа: часть вопросов пропущена, а ответы христиан часто редактировались для того, чтобы показать их смелость перед лицом смерти или скорректировать их богословские взгляды³⁰. Редактор добавлял к этому протоколу краткое введение, где сообщал о обстоятельствах ареста христианина или группы христиан, времени действия, имени проконсула и пр., и заключение, рассказывающее о казни мученика и содержащее литургические славословия. Эта основная схема могла быть усложнена дополнительными вставками и отступлениями.

К сожалению, зачастую *acta*, претендующие на то, что они основаны на подлинных судебных документах, на проверку оказываются неаутентичными поздними подражаниями. Целью фальсификации диалога оказывается не только желание придать тексту вид древнего надежного свидетельства, но и то, что это позволяет максимально драматизировать конфликт мученика и преследователя, продемонстрировать моральную победу христианина и превосходство его веры³¹.

Passiones, «страсти», напротив, строятся как повествование от лица очевидца, который рассказывает от третьего лица о смерти мученика. Как правило, описываются арест святого, его пребывание в тюрьме, допрос римским магистратом и исповедание христианства, наконец, его смерть. В центре рассказа оказывается не допрос, а казнь со всеми кровавыми подробностями и сопровождающими ее чудесами. Структурно этот тип повествования напоминает евангельский рассказ о казни Иисуса. Хотя *passions*, как

³⁰ Некоторые исследователи пытаются восстановить «изначальные» тексты этих протоколов. См., например: Cole R. A. *Reports of Proceedings in Papyri*. Bruxelles, 1966.

³¹ К анализу формальных признаков судебных протоколов в христианских текстах о мучениках обратился Г. Бисби: *Bisbee G. A. Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*. Philadelphia, 1988.

правило, включают в себя запись диалога мученика и судьи, а также разговоры святого с толпой, роль этих деталей в тексте значительно меньше, чем в *acta*; иногда святой произносит большую речь доктринального или полемического характера, как мы это видим в «Мученичестве Пиония». Особенностью некоторых *passiones* является включение в них автобиографических заметок мучеников — те самые тюремные дневниковые записи, которые мы уже упоминали («Страсти Перпетуи», «Мученичество Пиония»). Впрочем, часто мы имеем дело с текстами, которые невозможно однозначно отнести к какому-то одному типу: в них на равных существуют диалог и повествование, а некоторые из сочинений в принципе находятся вне рамок предложенного деления («Послание о лионских мучениках» или «Житие Киприана»).

Еще один способ классификации основан на исторической достоверности агиографических текстов. И. Делез в свое время разделил все эти сочинения на шесть классов: 1) основывающиеся на официальных записях суда; 2) литературные рассказы на основе сообщений очевидцев или самих мучеников; 3) переработанные документы, опирающиеся на сочинения первых двух типов; 4) романы, содержащие историческое зерно; 5) полностью фантастические сочинения; 6) мошеннические подделки³². Критериями оценки достоверности становятся документальность изложения, достоверность происходящего в рамках исторического контекста, использование в тексте мученичеств документов и отсутствие чудесных элементов. Сочинения, тяготеющие к большей литературности, стремятся произвести впечатление на читателя при помощи обычных для античности топосов, чудес и других фантастических элементов; все это делается в ущерб историчности. Наиболее достоверными из ранних текстов считаются «Мученичество Поликарпа», «Послание о лионских мучениках» и «Страсти Перпетуи и Фелицитаты»; небольшой редакторской правке, скорее всего, подверглись «Акты скилитанских мучеников» и «Мученичество Юстина».

³² Delehaye H. Les Légendes hagiographiques. Brussels, 1927.

Однако, конечно же, литературной обработке в той или иной степени подверглись все агиографические сочинения, так что иногда из-за действий редакторов затруднительно определить собственно историческое ядро повествования (особенно сложно это сделать в случае с «Мученичеством Аполлония» или «Актами Акакия»). Для авторов наших текстов историческая достоверность повествования не была главной целью — намного важнее было продемонстрировать победу христианства над язычеством, смелость и моральное превосходство мученика над преследователями, наконец, отреагировать на какие-то злободневные события.

В основании некоторых агиографических сочинений лежат документальные свидетельства: заметки очевидцев, описавших смерть мученика; копии протокола допроса или записки самих святых; в «Мученичестве Пиония» мы встречаем все эти три вида источников. Наибольшую ценность представляют собой, конечно, автобиографические заметки, передающие нам личный опыт самих осужденных за веру. Особенно интересны в этом плане «Страсти Перпетуи и Фелицитаты», которые состоят из двух частей: первая принадлежит неизвестному редактору-составителю, вторая — самим мученикам, Перпетуе и Сатуру. Эти части явно написаны разными людьми, и если тюремный дневник Перпетуи не является фальсификацией, то мы получаем возможность не только узнать о жизни мученика в темнице и его видениях, но и редчайшее для античности свидетельство о переживаниях женщины, разлученной с семьей и собственным ребенком и находящейся в остром конфликте с собственным отцом. Переживания мученицы отчасти отразились в ее четырех видениях, где воедино переплетаются традиционные христианские и языческие символы, ее семейные обстоятельства и страх за ребенка. В случае же «Мученичества Пиония» мы имеем не прямую речь смиренного пресвитера, а ее редакторскую обработку, хотя несколько раз в тексте происходит переход от третьего лица рассказчика к первому лицу непосредственного участника событий. Возможно, самим мучеником были записаны и две большие речи, произнесенные им перед жителями Смирны и теми христианами, кто пришел к нему в темницу.

Эти два текста в какой-то степени позволяют понять принципы работы редакторов, создававших первые агиографические тексты. Как правило, они действовали не по своей инициативе, а по поручению общины. Такой редактор получал от единоверцев или добывал сам материалы, связанные с мученичеством, и объединял их в единое целое в соответствии с созданной им концепцией произведения. Концепция могла зависеть от самых разных факторов: качества и количества исходных источников, литературных способностей и амбиций автора, поставленных перед ним целей, характера его аудитории, других обстоятельств и соображений. Некоторые авторы насыщали тексты библейскими цитатами и чудесами или приближали их к евангельскому рассказу о страстях Господних, некоторые, пытаясь создать связный рассказ, прибегали к обширной редактуре судебных протоколов, влагая в уста мучеников целые апологии в защиту своей веры, третьи максимально бережно сохраняли первоначальные материалы и предельно аккуратно работали с ними, создавая иллюзию того, что перед нами оригинальный текст допроса.

Но и эти сочинения не оставались неизменными: во многих из них можно выделить вкрапления более позднего материала и редактуры, иногда происходили объединения нескольких версий рассказа об одном событии, текст мог как расширяться, так и, наоборот, сокращаться. Хороший образец этого дает эпилог «Мученичества Поликарпа». По утверждению некоего Пиония (совершенно необязательно это был только что упоминавшийся мученик), это сочинение было составлено Иринеем Лионским, переписано Гаем, «его согражданином», после чего его в свою очередь переписал коринфянин Сократ. Сам Пионий нашел эти записки «почти испортившимися от времени» и переписал их заново «по явившемуся откровению блаженного Поликарпа»; в чем состояло это «заново», можно только догадываться. Стоит указать и на позднюю редакцию «Мученичества Юстина»: она была создана на базе существующего текста, но для чтения в придворной церкви ее дополнили многими новыми подробностями. Еще один источник изменений и расхождений — переводы: многие тексты сохранились

в греческой и латинской версиях, но встречаются и армянские, древнеславянские, коптские и другие варианты. Рассказы о святых видоизменялись в течение долгого времени, они адаптировались к нуждам конкретным общин и редактировались исходя из существовавших литургических, полемических, догматических или апологетических потребностей.

* * *

Цель нашего издания — дать отечественному читателю полный свод аутентичных ранних агиографических сочинений, снабженных комментарием и пояснительными статьями, где анализируются важнейшие проблемы, связанные с их содержанием и историческим контекстом. Каждый раздел, посвященный конкретному тексту, открывается кратким введением, где сообщается о том, где и когда произошли события, описываемые в сочинении, о рукописной традиции и об отличиях предлагаемого варианта перевода на русский язык от уже имеющихся (конечно, в случае наличия таковых, так как многие тексты переведены впервые). В треугольных скобках в тексте перевода содержатся наши дополнения, сделанные для облегчения понимания текста (<...>).

Переводы, как правило, делались с текстов стандартного издания Г. Музурилло (*The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972), но при необходимости мы обращались и к другим изданиям — эти случаи оговорены отдельно. Все разделы — переводы текстов и исследования — в этом томе, за исключением «Актос скилитанских мучеников» (А. В. Каргальцев) подготовлены А. Д. Пантелеевым.

* * *

Нам хотелось бы поблагодарить всех, кто содействовал появлению этого издания. Прежде всего, это сотрудники кафедры истории древней Греции и Рима института истории СПбГУ. Ими было сделано немало ценных замечаний

при обсуждении отдельных вопросов, имеющих отношение к самым разным областям истории Римской империи, римского права и античной литературы. Мы с особой теплотой благодарим Э. Д. Фролова, поддержавшего саму идею этого издания и оказавшего незаменимую помощь при переводе и комментировании некоторых сложных пассажей в этих текстах. Затем, это участники семинара, посвященного изучению агиографических текстов: А. В. Каргальцев, А. Л. Мамонтов, Н. А. Калашникова (Завальная), А. В. Васильев, заслуживающий особой благодарности за помощь с переводом с итальянского языка. Наконец, это все коллеги, содействовавшие консультациями по всевозможным вопросам и оказавшие помощь с литературой: А. Биттнер (Том), К. Милета, А. Мель, А. Г. Сотников, Е. Н. Нечаева, К. А. Шагал, Е. М. Розенблюм, З. А. Лурье и многие другие. Мы глубоко признательны директору Издательского Центра «Гуманитарной Академии» Ю. С. Довженко за любезное согласие взяться за издание и редактирование этого тома; если бы не его терпение, готовность бесконечно обсуждать наши несовершенные переводы и энергия, эта книга никогда не вышла бы в свет.

Подготовка данного издания была осуществлена при поддержке РГНФ, проект «Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры РГНФ» (15-31-01260).

А. Д. Пантелеев

РАННИЕ МУЧЕНИЧЕСТВА



МУЧЕНИЧЕСТВО ПОЛИКАРПА



Поликарп пострадал в Смирне (Малая Азия) во второй половине 150-х гг. (есть и другие варианты датировки, о них см. в статье к этому тексту). О его мученической смерти сообщает послание Смирнской церкви верующим в Филомелии (ВНГ 1556, 1557, 1558, 1559, 1560), написанное вскоре после казни Поликарпа. Оно было известно Евсевию Кесарийскому, который привел его почти полностью в своей «Церковной истории». До нашего времени дошло несколько рукописей «Мученичества Поликарпа»: *cod. Baroccianus 238* (XI в.), *cod. Chalcensis 95* (XI в.), *cod. Hierosolymitanus S. Sep. 1* (X–XI вв.), *cod. Parisinus Graec. 1452* (X в.), *cod. Vindobonensis Hist. Graec. Eccl. 3* (XI–XII в.), *cod. Ottobonianus 92* (XVI в., копия предыдущего), *cod. Mosquensis 130* (XIII в.), *cod. Atheniensis 989* (XII в.). Кроме того, существуют ранние переводы «Мученичества Поликарпа» на латинский, армянский, сирийский, коптский и старославянский языки, впрочем, похоже, не имеющие самостоятельного значения¹.

Предлагаемое вниманию читателя издание «Мученичества Поликарпа» отличается от предыдущих, выполненных П. Преображенским (еще в XIX в.) и А. Г. Дунаевым (2003 г.), обширным комментарием к тексту и историческим очерком, где особое внимание уделяется исследованиям, которые появились в последние десятилетия.

¹ Подробнее о текстологии см.: Дунаев А. Г. Предисловие к Мученичеству святого Поликарпа // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 402–404; Polycarp's *Epistle to the Philippians* and the *Martyrdom of Polycarp* / Ed. P. Hartog. Oxford, 2013. P. 167–171.

Перевод

Церковь Божья, находящаяся (παροικίσα)² в Смирне, Церкви Божьей, находящейся в Филомелии, и всем во всяком месте общинам Святой и Вселенской (καθολικῆς³) Церкви: пусть умножатся милость и мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа.

1. Мы написали вам, братья, о мучениках и блаженном (μακάριον)⁴ Поликарпе, который как бы остановил преследование, запечатав⁵ его своим мученичеством; ведь все, что случилось, произошло, чтобы Господь показал нам с небес мученичество (μαρτύριον)⁶ согласно Евангелию⁷. 2. Ибо

² Греческий глагол παροικέω, синоним латинского *perigrinare*, в Септуагинте, у Филона Александрийского и в койне означает «жить в стране как иностранец, не пользующийся гражданскими правами». Т. е. Церковь Божья пребывает в этом мире в качестве иноземца (ср.: Лк. 24:18; Деян. 13:17; Евр. 11:9 и др.). Позже слово παροικία стало обозначать церковный приход.

³ Прилагательное καθολικῆς, относящееся к церкви, впервые появляется у Игнатия в Послании к Смирнянам (8, 2). Здесь оно использовано в обычном значении — «всеобщая» — и указывает на единую Вселенскую Церковь, распространенную во всем мире, в отличие от множества мелких церквей, которые называются ἐκκλησίαι или παροικίαι. Добавление «во всяком месте» уточняет это значение, как и «во всей вселенной» (19, 2).

⁴ Об этом термине см.: Turner C. H. Μακάριος as Technical Term // Journal of Theological Studies. Vol. 23. 1922. P. 31–35.

⁵ Глагол σφραγίζω и существительное σφραγίς (печать) часто встречаются в Откровении Иоанна (7:3–8; 10:4; 20:3; 22:10 и др.).

⁶ До новозаветных текстов термин μαρτύριον еще не имеет технического значения «мученичество» или «смерть мученика». Это обычное для судебно-юридической практики слово со значением «свидетельство»; то же самое касается μαρτυρία — «свидетельство, показание», и μαρτυρεῖν — «свидетельствовать о чем-то». Впервые эта группа слов связывается с мученичеством в Новом Завете: слова с таким корнем встречаются 34 раза, из которых 32 связаны со свидетельством, а 3 — с мученичеством (Деян. 22:20; Откр. 2:13; 17:6). Подробнее см.: Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴. S. x; 133–134.

⁷ История смерти Поликарпа призвана напоминать страсти Христовы. Кроме литературы, приведенной в статье к этому тексту, из работ последнего времени см.: Dehandschutter B. The New Testament and the Martyrdom of Polycarp // Trajectories through the New

<Поликарп> ожидал, что будет предан⁸, как и Господь, чтобы мы подражали ему⁹, заботясь не только о себе, но и о ближних. Ведь любви истинной и крепкой свойственно искать спасения не только для себя самой, но и для всех братьев¹⁰.

2. Итак, блаженны и благородны все те мученичества, которые совершились по воле Бога¹¹. Нужно, чтобы мы, будучи богобоязненными, возлагали на Бога власть надо всем. 2. Ведь кто не удивится благородству, терпению и любви к Господу мучеников? Их разрывали плетью так, что было видно устройство тела до внутренних вен и артерий¹², они же терпели, а стоявшие вокруг них сочувствовали и плакали. Они достигли такого мужества, что никто не вскрикнул и не застонал¹³, показав всем нам, что в этот час, под пыткой, мученики Христовы были вне тела и Господь, представ, беседовал с ними¹⁴. 3. Обратившись к благодати Христа, они презирали мирские пытки, за один час освободясь от вечной кары¹⁵. Огонь, <зажженный> бесчеловечными палачами, был для них холоден. Ведь перед глазами у них было <стремление> избежать вечного и никогда не гаснущего огня, а глазами сердца¹⁶ смотрели на блага,

Testament and the Apostolic Fathers / Ed. A. F. Gregory, C. M. Tuckett. Oxford, 2005. P. 395–405; Franzmann M. Imitatio Christi: Copying the Death of the Founder and Gaining Paradise // A wandering Galilean: essays in honour of Sean Freyne / Ed. Z. Rodgers, M. Daly-Denton, A. F. McKinley. Leiden, 2009. P. 367–384; Moss C. R. The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York, 2010; Cobb L. S. Polycarp's Cup. Imitatio in the Martyrdom of Polycarp // Journal of Religious History. Vol. 38. 2014. P. 224–240.

⁸ Ср.: Мф. 10:4; 17:22; 20:18.

⁹ Ср.: Эф. 5:1; 1 Кор. 11:1; 1 Фес. 1:6; 2 Тим. 3:11.

¹⁰ Ср.: Фил. 2:4; 1 Кор. 10:24; 10:33.

¹¹ Ср.: 1 Пет. 4:19.

¹² Похожая пытка упоминается в *Mart. Carpi gr.*, 23; *Acta Iust. A*, 5, 1; *Mart. Lugd.*, 1, 56.

¹³ Стойкость мучеников во время пытки часто восхваляется и в других текстах (*Mart. Carpi gr.*, 36; *Acta Iust. A*, 5, 2; *Mart. Lugd.*, 1, 6; 20; 27; 54).

¹⁴ Ср.: *Mart. Carpi lat.*, 3, 6, *Mart. Lugd.*, 1, 51; 56; *Pass. Perp.*, 4, 1.

¹⁵ Ср.: *Mart. Pol.*, 11, 2; *Mart. Lugd.*, 1, 26.

¹⁶ Антитеза «глаз тела», видящих только предметы и явления материального мира, и «глаз души», созерцающих трансцендентное бытие, часто встречается в раннехристианской литературе.

сохраняемые для выдержавших, которые ни ухо не слышало, ни глаз не видел, ни приходили на сердце человеку¹⁷, а им Господь показал, поскольку были уже не людьми, а ангелами¹⁸. 4. Равным образом выдерживали страшные муки и осужденные на растерзание зверями: их укладывали на морские раковины (κήρυκας)¹⁹ и разными другими пытками мучили, чтобы, если тирану удастся²⁰, обратить их долгими пытками к отступничеству²¹.

3. Много против них злоумышлял дьявол²², но, слава Богу, всех не осилил. Ведь благороднейший Германик, славно сразившийся со зверями²³, своей стойкостью укрепил их²⁴ остальных мучеников в <преодолении> страха. Когда проконсул²⁵ убеждал его, говоря, чтобы он пожалел свою юность²⁶, то он сам натравил на себя зверя²⁷, желая скорее уйти от их несправедливой и незаконной жизни²⁸. 2. После этого вся толпа, изумленная благородством любезного

¹⁷ Ср.: 1 Кор. 2:9; Ис. 64:3. Возможно, и здесь, и у Павла этот фрагмент заимствован из одного источника — апокрифических «Откровения Илии» или «Вознесения Исаяи» (*Dehandschutter B. Martyrium Policarpi. Een literair-kritische studie. Leuven, 1979. P. 243*).

¹⁸ Ср.: Деян. 6:15; Мф. 22:30; Мк. 12:25.

¹⁹ Имеются в виду раковины с шипами, принадлежащие моллюскам-трубачам (*buccinidae*); они использовались в качестве орудия для пытки. См. коммент. к этому месту А. Г. Дунаева (Писания мучей апостольских. С. 414, примеч. «р»).

²⁰ Г. Музурилло сопоставляет этот пассаж с *Mart. Cononi, 4*, где так же происходит смена титула «префект» на «тиран» (*Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs. Oxford, 1972. P. 189, n. 5*). Некоторые издатели слова «если тирану удастся» опускают.

²¹ Подобным образом осужденных на смерть пытали и в Лионе (*Mart. Lugd., 1, 38*).

²² В «Поислании о лионских и виенских мучениках» дьявол также назван виновником преследования христиан (1, 6; 14; 16; 25; 27).

²³ Ср.: 1 Кор. 15:32.

²⁴ Т. е. остальных мучеников.

²⁵ Проконсул Луций Стаций Квадрат. Его имя будет названо в конце текста (21).

²⁶ Ср.: *Mart. Pol., 9, 2*; *Mart. Lugd., 1, 53*. В *Pass. Perp., 5, 2* и *6, 3* мученицу призывают пощадить седины ее отца.

²⁷ Ср.: *Ign. Ep. Rom., 5, 2*.

²⁸ Ср.: *Mart. Carpi gr., 36*.

Богу и богобоязненного рода христиан, закричала: «Смерть безбожникам (αἶρε τοὺς ἀθέους)!²⁹ Найти Поликарпа!»

4. Некто по имени Квинт, фригиец, недавно приехавший из Фригии, увидев зверей, струсил, хотя сам убедил³⁰ себя и других добровольно придти <на суд>. Проконсул уговорами убедил его поклясться³¹ и принести жертву (ἐπιθῆσαι)³². Вот поэтому-то, братья, мы не восхваляем тех, кто самостоятельно идет <на мученичество>, потому что не так учит Евангелие³³.

5. Удивительнейший Поликарп, услышав о происходящем, не взволновался, но сначала решил остаться в городе. Однако поскольку многие просили, чтобы он скрылся, Поликарп укрылся в местечке неподалеку от города и пребывал там с немногими товарищами, днем и ночью ничего более не делая, кроме как по своей привычке молился за всех и за церкви во всем мире³⁴. 2. И когда за три дня до того, как был схвачен, он молился, явилось ему

²⁹ Христиане считались безбожниками из-за отказа принести жертву богам или поклясться гением императора. Обычные значения глагола αἶρω — «поднимать», «хватать», «удалять»; в значении «убивать» он употребляется в *Деян.* 21:36; 22:22.

³⁰ Дословно — «заставил» (παρὰβιασάμενος).

³¹ ...убедив поклясться... — поклясться гением императора или идолами; обычная процедура отречения, известная еще Плинию Младшему (*Plin. Min. Ep.*, X, 96, 5).

³² Как правило, и в античной литературе, и в мученичествах уточняется, кому должна быть принесена жертва; здесь это указание отсутствует (*Orbán A. P. Commento al "Martyrium Polycarpi" // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 374*).

³³ Автор текста строго осуждает добровольное мученичество, поскольку даже Христос, чтобы избежать ареста и казни, оставив Иудею, перебрался в Галилею (Ин. 7:1) и сказал, что если учеников преследуют в одном городе, они должны искать убежища в другом (Мф. 10:23). Иногда этого Квинта считают монтанистом и видят здесь полемику с монтанистами, так как именно они стремились пострадать за веру. Однако это маловероятно. (Подробнее см.: *Пантелеев А. Д. «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 159–160.*)

³⁴ Ср.: *Pass. Fruct.*, 3, 5.

видение³⁵, и он увидел, что его подушка охвачена огнем. И обратившись к тем, кто был с ним, сказал: «Предстоит мне быть сожженным заживо».

6. И так как его продолжали искать, переехал в другую деревеньку. Сразу после этого пришли искавшие его и, не найдя, задержали двух молоденьких рабов, один из которых дал показания под пыткой. 2. Да и невозможно было Поликарпу остаться незамеченным, так как предали его близкие люди³⁶. И иринарх³⁷, носивший такое же имя Ирод³⁸, поспешил вывести Поликарпа на стадион, чтобы он исполнил до конца свой жребий, став сотоварищем Христу, а предавшие его получили кару самого Иуды.

7. Итак, взяв с собой мальчика-раба, в пятницу около обеденного времени вышли преследователи и всадники с обычным своим оружием, с каким отправлялись против разбойников. Было уже поздно, когда они, придя, обнаружили Поликарпа лежащим (катаκείμενον³⁹) где-то в верхней части дома. Он мог уйти оттуда в другое место, но не пожелал, сказав: «Да свершится воля Божья»⁴⁰. 2. Услышав, что они пришли, он спустился вниз и разговаривал с ними⁴¹, а явившиеся удивлялись его возрасту и стойкости, и тому, что столько усердия потрачено, чтобы схватить

³⁵ Ср.: Mart. Pol., 12, 16. У многих мучеников также были видения о смерти (Pass. Perp. 4, 1; Mart. Pot. et Bas., 6; Mart. Mont., 5, 1; Vita Сург., 12); это доказывало, что Сам Господь удостоивает их мученического венца.

³⁶ Ср.: Мф. 30:36; Мих. 7:6. При помощи этого выражения и упоминания имен Ирода и Иуды проводится параллель с евангельским рассказом о страстях Господних (Мк. 14:18; Лк. 22:21; Ин. 13:18).

³⁷ *Иринарх* — начальник полиции, уполномоченный проводить арест и допрос преступников до их передачи городским властям.

³⁸ *...такое же имя Ирод...* — как и Ирод Антипа, тетрарх Иудеи, которому Пилат послал на суд Иисуса (см.: Лк. 23:6–12).

³⁹ П. Камелот отмечает, что катакеίμενον также может означать «пребывающим в состоянии покоя» или «сидящим за столом», но никак не «скрывающимся» (Ignace d'Antiochee, Polycarpe de Smyrne. Lettres, Martyre de Polycarpe / Ed. P. Th. Camelot. Paris, 1958. P. 251, n. 4).

⁴⁰ Ср.: Мф. 6:10; 26:42; Лк. 22:42; Деян. 21:14. См.: *Guillaumin M. L. En marge du "martyre de Polycarpe". Le discernement des allusions scripturaires // Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 462–469.*

⁴¹ Ср.: Ин. 18:4.

этого престарелого мужа. Немедленно Поликарп приказал подать им есть и пить, сколько они пожелают, и попросил, чтобы дали ему час спокойно помолиться. 3. Когда они позволили, встав лицом на восток, начал молиться и наполнился до такой степени благодатью Божьей, что два часа не мог остановиться, и поражались слушавшие, и многие раскаялись, что пошли против такого удивительного старца.

8. Когда Поликарп окончил молитву, вспомнив всех когда-либо встречавшихся ему, малых и больших, знатных и незнатных, и по всей обитаемой земле католическую Церковь⁴², пришел час выходить, и повезли его в город, посадив на осла⁴³, а была тогда Великая Суббота (σαββάτου μεγάλου)⁴⁴. 2. И к нему навстречу поспешили иринарх Ирод и его отец Никита, которые пересадили его в повозку (καροῦχαν)⁴⁵ и,

⁴² Ср.: Mart. Pol., 5, 1. Эту молитву можно соотнести с молитвой Иисуса о его учениках и последователях (Ин. 17:1–26).

⁴³ Ср.: Мф. 21:2; 11:7; Ин. 12:14.

⁴⁴ Что означает это выражение, до конца не ясно. «Великая Суббота» (μέγα σάββατον) появляется в двух ранних мученичествах, связанных со Смирной, — Поликарпа и Пиония. Г. Бауэрсок перечисляет основные варианты решения этой проблемы. Одни ученые считают, что эта «Великая Суббота» — суббота иудейской пасхи (напр., Г. Музурилло), другие — что это воскресенье (Л. Робер). Самое раннее свидетельство об использовании слова «суббота» для обозначения воскресенья встречается у Епифания Кипрского (De exp. fid., 24). Толпа, которая присутствовала на казнях Поликарпа и Пиония, состояла из иудеев и язычников; таким образом, этот день был временем отдыха для всех, кроме римских магистратов. Вероятно, имело место совпадение иудейских, христианских и языческих праздников (чаще всего называют римские Терминалии). Не исключено, что «Великая Суббота» обозначала не какой-то определенный день, а целый праздничный период. Для Климента Александрийского суббота является символом отдыха и самоограничения. Если Великая Суббота была не днем, а периодом, предшествующим Пасхе, то, возможно, она служила обозначением для Великого Поста. (См.: Rordorf W. Zum Problem des großen Sabbats im Polykarp- und Pioniosmartyrium // Pietas: Festschrift für B. Kotting. Münster, 1980. S. 245–249; Devos P. Μέγα Σάββατον chez Saint Epiphane // Analecta Bollandiana. Vol. 108. 1990. P. 293–306; Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995. P. 82–84; Hartog P. Introduction to the Martyrdom of Polycarp. P. 196–199.) Кроме того, отметим, что предшествующие события развиваются в пятницу (7, 1), а указание на начало нового дня в нашем тексте отсутствует.

⁴⁵ Лат. *carruca* — дорожная карета, позже этот термин означал экипаж высших государственных чиновников.

сидя рядом, убеждали, говоря: «Ведь что плохого сказать: «Владыка Цезарь» (Κύριος Καίσαρ)⁴⁶ и принести жертвы, и то, что за этим следует, и спастись?» Сначала Поликарп не отвечал им⁴⁷, но после того, как они упорствовали, сказал: «Не собираюсь делать то, что вы советуете мне». 3. Они же, не сумев убедить его, страшно ругались и с такой силой выкинули его из колесницы, что он, упав, разодрал голень. И не обернувшись, как будто с ним ничего не случилось, быстро шел на стадион, куда его <и> вели, где стоял такой крик, что ничего было не слышно.

9. Поликарпу, когда он выходил на стадион, был голос с неба: «Крепись, Поликарп, и будь мужественен»⁴⁸. Говорившего никто не видел, а голос те из наших, кто был там, услышали. 2. Итак, проконсул спросил, когда его вывели, Поликарп ли он⁴⁹. Когда он подтвердил, проконсул попытался добиться отступничества, говоря: «Усовестись своего возраста»⁵⁰ (и прочее за этим следующее, что у них в обычае говорить⁵¹), «Поклянись фортуной Цезаря (Καίσαρος τυχήν)⁵², раскайся, скажи: “Смерть безбожникам! (Αἴρε τοὺς ἀθέους)⁵³”». Поликарп помрачнел лицом и, посмотрев на

⁴⁶ В Септуагинте κύριος относится к Богу, в Новом Завете это слово почти исключительно используется для обозначения Христа. Павел говорит, что у язычников «много богов и господ много (κύριοι πολλοί)», но у христиан один Бог и один Господь (1 Кор. 8:5–6). По этой причине христианам было невозможно произнести «Владыка Цезарь». Однако почти через сорок лет Тертуллиан уже готов назвать императора *dominus* при условии, что этому слову не будет придаваться того же значения, что и в случае использования его по отношению к Богу или Христу (Tert. Apol., 34, 1).

⁴⁷ Ср.: Мк. 14:61; 15:4–5; Ин. 19:9.

⁴⁸ Ср.: Ис. Нав. 1:9.

⁴⁹ Установление личности — обычный первый вопрос при допросе. (Ср.: Mart. Carpi gr., 2; Mart. Pionii, 9, 5; Mart. Conon., 2; Acta Maximil., 1, 2; Pass. Iul. Vet., 1, 3; Mart. Dasii, 6.)

⁵⁰ См. примеч. 26 к этому тексту.

⁵¹ Г. Музурилло видит в этой фразе комментарий составителя или редактора (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 9, n. 12).

⁵² Ср.: Mart. Apoll., 3; 7; Mart. Scil., 3. Поклясться фортуной императора или его гением было эквивалентно признанию его богом.

⁵³ Зрители имели в виду христиан (см.: Mart. Pol., 3, 10); Поликарп же «выворачивает» это проклятие наизнанку, обращая его к самим язычникам.

всю толпу незаконных язычников на стадионе и погрозив им рукой, вздохнул и, взглянув на небо, сказал: «Смерть безбожникам!» 3. Когда же проконсул продолжал настаивать, говоря: «Поклянись, и отпущу тебя, похули Христа»⁵⁴, Поликарп сказал: «Восемьдесят шесть лет я служу⁵⁵ Ему, и никогда Он мне вреда не причинил. И как я могу хулить Царя моего⁵⁶, спасшего меня?»

10. Так как проконсул снова упорствовал и говорил: «Поклянись фортуной Цезаря», Поликарп ответил: «Если ты тщетно надеешься, что я поклянусь фортуной Цезаря, как ты говоришь, прикидываясь, что не знаешь, кто я такой, услышь со всей откровенностью: я христианин. Если ты желаешь узнать христианское учение⁵⁷, укажи день и услышишь». 2. Проконсул сказал: «Убеди народ». Поликарп сказал: «Я удостоил речи тебя; ведь мы научены отдавать властям и от Бога поставленным начальникам честь, которую им прилична, не вредящую нам⁵⁸. Остальных же я не считаю достойными того, чтобы перед ними оправдываться».

11. Проконсул сказал: «У меня есть звери, им тебя брошу, если не расскаешься (μετανοήσης)»⁵⁹. Поликарп ответил: «Зови их. Ведь невозможно раскаяние для нас от лучшего к худшему⁶⁰, но прекрасно обращаться от зла к справедливости». 2. Тот снова ему: «Раз ты презираешь зверей, то прикажу, чтобы тебя сожгли, если не расскаешься». Поликарп сказал: «Ты грозишь огнем, который горит час и вскоре гаснет. Ведь ты не знаешь будущего суда и уготовленного

⁵⁴ Требования к Поликарпу соответствуют тому, чего добивался Плиний Младший (Plin. Min. Ep., X, 96, 5). На этом этапе процесса проконсул пытается спасти жизнь Поликарпа, что напоминает поведение Пилата (Ин. 19:12).

⁵⁵ Ср.: Mart. Carpi gr., 34.

⁵⁶ О Христе как Царе см.: Мф. 25:34; Откр. 1:5; 17:14; 19:6.

⁵⁷ Ср.: Mart. Carpi gr., 15; Mart. Scil., 4.

⁵⁸ Позиция Поликарпа соответствует тому, что утверждают и другие мученики и церковные писатели: они уважают земную власть и готовы ей подчиняться, но лишь до тех пор, пока она не требует от них чего-то, противного их вере (Clem. Rom. 1 Ep., 60, 4–61; Tert. Apol., 30, 4; Acta Scil., 9; Mart. Apoll., 6; 9; Acta Cypr., 1, 2 et al.).

⁵⁹ Ср.: Mart. Apoll., 3; 7; Mart. Pionii, 20, 2.

⁶⁰ Ср.: Acta Iust. B, 5, 4.

огня для вечной казни нечестивых⁶¹. Но что ты медлишь? Делай, что хочешь».

12. Говоря это и многое другое, он преисполнился смелости и храбрости, и лицо его озарилось благодатью. Он не только не смутился от сказанного ему, но, наоборот, проконсул смешался и послал своего глашатая на середину стадиона трижды возвестить: «Поликарп признался, что он христианин»⁶². 2. Когда это было объявлено глашатаем, вся толпа язычников и иудеев⁶³, обитающих в Смирне, громко завопила в безудержной ярости: «Вот он, учитель Азии, он отец христиан⁶⁴, он наших богов ниспровергатель, он научил многих не приносить жертв и не поклоняться <нашим богам> (προσκυειν⁶⁵)». Говоря это, они кричали и просили азиарха (Ἀσιάρχην)⁶⁶ Филиппа, чтобы он выпустил на Поликарпа льва⁶⁷. Он сказал, что это невозможно, так как травля животными закончилась. 3. Тогда решили они в один голос закричать, чтобы Поликарпа сожгли заживо⁶⁸. Ведь следовало исполниться явленному ему видению об изголовье, когда молясь увидел его горящим и сказал пророчески, обратясь к тем верным, что были с ним: «Предстоит мне быть сожженным заживо».

⁶¹ Ср.: Мф. 25:46; 2 Пет. 3:7.

⁶² Исповедание христианской веры мучениками становится основанием для смертного приговора. (См.: Mart. Pionii, 20, 6–7; Mart. Agarae, 6, 3.)

⁶³ О непростых отношениях между иудеями и христианами в Смирне см. статью о «Мученичестве Пиония».

⁶⁴ П. Камелот видит здесь первый пример использования πατήρ для обозначения епископского звания (Ignace d'Antiochee, Polycarpe de Smyrne. Lettres, Martyre de Polycarpe. P. 259, n. 2).

⁶⁵ В раннехристианской литературе этот глагол часто используется для обозначения поклонения языческим богам (см.: Clem. Rom. 2 Ep., 1, 6; 3, 1; Ad Diogn., 2, 4).

⁶⁶ Этот термин используется в Деян. 19:31. Возможно, речь идет о председателе азийского провинциального собрания Филиппе, названном архиереем в Mart. Pol. 21, 3–4. Скорее всего, азиарх был облечен высшей религиозной властью на время игр, распорядителем которых он являлся (Orbán A. P. Commento al "Martyrium Polycarpi". P. 378).

⁶⁷ Народ требует казни Поликарпа подобно тому, как толпа желала смерти Иисуса (Мк. 15:8–14). Ср.: Tert. De spect., 26; De pud., 22.

⁶⁸ Сожжение заживо (crematio) — частая в Риме казнь для преступников-неграждан.

13. И быстро — быстрее, чем сказано, — толпа собрала дрова и хворост из мастерских и бань; особенно усердно в таких делах помогали иудеи, как у них принято⁶⁹. 2. Когда костер был приготовлен, Поликарп снял с себя всю одежду, и, развязав пояс⁷⁰, сам попытался развязать обувь. Раньше он этого не делал, так как все верующие всегда состязались в стремлении как можно скорее прикоснуться к его телу. Ведь до мученичества он всячески почитался благодаря добродетельной жизни. 3. Сразу же вокруг него разложили всё необходимое для костра. И когда они намеревались пригвоздить⁷¹ его, он сказал: «Оставьте меня так. Ведь давший мне перенести огонь, даст и без прочности ваших гвоздей остаться в покое на огне».

14. Тогда они его не пригвоздили, а привязали. Он, протянув руки назад и будучи связан, как овен, отмеченный из большого стада для жертвы всеожжения, угодной Богу, посмотрев в небо⁷², сказал: «Господь Бог Вседержитель⁷³, Отец⁷⁴ возлюбленного и благословенного Сына (παῖδος) Своего Иисуса Христа⁷⁵, через Которого мы о Тебе знание получили⁷⁶, Бог ангелов, и сил, и всего создания, и всего

⁶⁹ Это место — один из первых примеров антисемитизма в раннехристианской литературе. (Ср. *Mart. Pol.*, 12, 7 и статью о «Мученичестве Пиония».)

⁷⁰ Эти слова можно понять и как «снял с себя всю одежду и развязал пояс», и как «сложил в сторону всю одежду и развязал набедерную повязку» (*Hartog P. Commentary to the Martyrdom of Polycarp P.* 306). Г. Бушман полагает, что речь идет о нижней одежде (*Buschmann G. Martyrium Polycarpi — Eine formkritische Studie. Eon Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin; New York. 1994. S. 223*).

⁷¹ Ср.: Кол. 2:14; *Mart. Carpi gr.*, 34; *Mart. Pionii*, 21.

⁷² Ср.: *Mart. Pol.* 9, 12–13.

⁷³ Ср.: 2 Кор. 6:18; Откр. 1:8; 4:8, 11:17 и др.

⁷⁴ Ср.: Рим. 15:6; 2 Кор. 1:3; 11:31; Эф. 1:3; Кол. 1:3; 1 Пет. 1:3.

⁷⁵ Для того чтобы назвать Христа Сыном Божьим, новозаветные сочинения и греческие раннехристианские авторы, как правило, используют слово υἱός. Термин παῖς в Новом Завете чаще обозначает слугу или раба (Мф. 8:6; 14:2; Лк. 7:7; 12:45). О Христе как рабе Божьем см.: *Harnack A., von. Die Bezeichnung Jesu als "Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche // Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXVIII. 1926. S. 212–238*.

⁷⁶ Ср.: Иуд. 9:15; Мф. 11:27.

рода праведных, которые живут перед Тобой. 2. Восхваляю Тебя за то, что почтил меня в этот день и час принять долю в числе мучеников и в чаше Христа Твоего для воскресения жизни вечной души и тела в бессмертии⁷⁷ Святого Духа, да буду я принят в их число перед лицом Твоим сегодня, как жертва тучная и благоприятная, как Бог, истинный и чуждый лжи, приготовил, указал и исполнил. 3. Поэтому за все Тебя превозношу, Тебя восхваляю, Тебя прославляю через вечного небесного Первосвященника⁷⁸ Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Сына, через Которого Тебе с Ним и Духу Святому слава и ныне, и в предстоящие века. Аминь».

15. После того как он вознес «Аминь» и закончил молитву, служители, состоявшие при костре, разожгли огонь. Когда разгорелось большое пламя, мы, кому дано было видеть и остаться в живых, чтобы возвестить остальным о случившемся, увидели чудо. 2. Ведь огонь, приняв вид свода, похожего на наполненный ветром парус судна, со всех сторон окружил тело мученика⁷⁹. И он был посреди этого не как сжигаемое тело, а как выпекающийся хлеб⁸⁰ или как золото и серебро в кузнечной печи, очищаемые огнем. И мы чувствовали такое благоухание, будто пахло ладаном или каким-нибудь другим драгоценным ароматом.

16. В конце концов, беззаконные, увидев, что огонь не может повредить его телу, приказали, чтобы конфектор⁸¹, подошел к нему и вонзил кинжал. И когда он это сделал, то [***]⁸² вышло много крови⁸³, так что затушила огонь, и удивился весь народ великой разнице между неверными

⁷⁷ Ср.: Ign. Ep. ad Pol., 2, 3.

⁷⁸ Ср.: Евр. 6:20; 9:11.

⁷⁹ Ср.: Acta Theod., 32–34.

⁸⁰ Упоминание здесь хлеба, а в 14, 10 — чаши, и присутствие многих литургических реминисценций в данном контексте позволяют увидеть намек на евхаристию (*Kleist J. A. An Early Christian Prayer // Orate Fratres. Vol. XXII. 1948. P. 201–206; Orbán A. P. Commento al "Martyrium Polycarpi". P. 380*).

⁸¹ *Конфектор* (confectore) — палач, который наносил смертельный удар раненым, но выжившим гладиаторам. (Ср.: Suet. Aug., 43; Ner., 12.)

⁸² Здесь в рукописях стоят слова «вылетел голубь и...», отсутствующие у Евсевия, поэтому многие издатели их опускают.

⁸³ Ср.: Ин. 19:34.

и избранными, 2. один из которых и был этот удивительнейший Поликарп, в наше время бывший апостольским и пророческим учителем⁸⁴, и епископом Вселенской Церкви в Смирне. Ведь всякое слово, произнесенное от его уст, и исполнялось, и будет исполнено.

17. Завистливый и лукавый враг, противостоящий роду праведных, увидел величие его мученичества, от начала безупречный образ жизни, увенчанный венцом нетления, и неоспоримую награду, полученную им. Он ревностно занялся тем, чтобы его тело не было нами взято⁸⁵, хотя многие желали это сделать и получить часть его святого тела⁸⁶. 2. Поэтому внушил Никите, отцу Ирода, брату Алки⁸⁷, обратиться к архонту с просьбой не выдавать его тело. «Чтобы, — говорил он, — оставив распятого, они не начали бы почитать этого». Это подсказали и на этом настаивали иудеи, которые заметили, что мы хотели его забрать с костра. Они не знали, что мы не можем ни оставить когда-либо Христа, Который пострадал для спасения спасаемых во всем мире, безгрешный из-за грешных, ни кого-либо другого почитать. 3. Ведь мы поклоняемся (προσκυνοῦμεν) Ему как Сыну Божьему, а мучеников любим (ἀγαπῶμεν) как учеников и подражателей Господа, как подобает из-за беспредельной приверженности их Царю и Учителю, да случится и нам стать их товарищами и соучениками.

18. Центурион, видя произошедший у иудеев спор, положил тело Поликарпа посреди⁸⁸ и сжег, как у них в обычае.

⁸⁴ Т. е. передающий учение апостолов и пророков. Согласно традиции, Поликарп учился у апостола Иоанна. Евсевий называет Поликарпа «апостольским мужем» (HE, III, 36, 10) и приводит отрывок из письма Ириней Лионского, где он вспоминает рассказы Поликарпа о встречах с Иоанном (V, 20, 6).

⁸⁵ Ср.: Mart. Lugd., 1, 57–63.

⁸⁶ Данный пассаж — первое свидетельство о культуре мучеников; (ср.: Eus. HE, VIII, 6, 7).

⁸⁷ Были попытки отождествить эту Алку с Алкой — христианкой, упомянутой Игнатием (Ep. Smyrn., 13, 2; Ep. Pol., 8, 3), но это крайне маловероятно.

⁸⁸ Не до конца понятно, «посреди» чего именно было сожжено тело Поликарпа. Г. Концельман полагает, что этот пассаж противоречит указанию в 16, 2 на погасший костер (Conzelmann H. Bemerkungen zum Martyrium Polycarps. Göttingen, 1978. S. 56);

2. И мы, после взяв таким образом его кости, что дороже драгоценных камней и краше золота, поместили их в надлежащее место. 3. Господь по возможности даст нам, собравшимся там в ликовании и радости, отметить день <духовного> рождения этого мученика⁸⁹ в память тех, кто уже прошел это состязание, и для упражнения и подготовки тех, кто намеревается.

19. Это о блаженном Поликарпе, который вместе с теми, кто из Филадельфии, стал двенадцатым мучеником в Смирне⁹⁰, но его одного все вспоминают больше прочих, так что и язычники его обсуждают повсюду. Он был не только славным учителем, но и выдающимся мучеником, мученичеству которого, случившемуся в соответствии с евангелием Христа, все желают подражать. 2. Стойкостью одолев несправедливого правителя и получив венец нетления, вместе с апостолами и всеми праведными он прославляет, радуясь, Бога и Отца Вседержителя и благословляет Господа нашего Иисуса Христа, Спасителя душ наших, и кормчего наших тел, и пастыря Вселенской Церкви по всей земле.

20. Итак, вы пожелали, чтобы произошедшее было описано для вас как можно полнее, и мы как смогли в главных чертах сообщили вам об этом через брата нашего Маркиона⁹¹. Когда вы узнаете об этом, братьям за пределами своей области перешлите послание, чтобы и они прославляли Господа, делающего выбор из своих рабов.

2. Тому, кто может всех нас ввести Своей благодатью и даром в Свое вечное царство через Своего Сына едино-

Д. Дональдсон считал, что это был тот же самый костер (*Donaldson J. The Apostolic Fathers: A critical Account of their Genuine Writings and of their Doctrines. London, 1874. P. 208–209*); а П. Хартог замечает, что костер мог быть разожжен и заново (*Hartog P. Commentary to the Martyrdom of Polycarp P. 321*).

⁸⁹ ...устроить годовщину этого мученика... — первое свидетельство празднования христианами годовщины мученичеств. Представление о том, что смерть мученика — его рождение, присутствует уже у Игнатия (Ер. ad Rom., 6, 1).

⁹⁰ Некоторые из 12 смирнских мучеников происходили из Филадельфии.

⁹¹ Этот Маркион не идентичен знаменитому еретичу II в.; подробнее см. статью к этому тексту.

родного Иисуса Христа, слава, честь, власть, величие во веки. Приветствуйте всех святых. Вас приветствуют те, что с нами, и написавший это послание Эварест со всем домом.

21. Блаженный Поликарп пострадал во второй день начавшегося месяца ксанфика⁹², а по римскому календарю — за семь дней до мартовских календ, в Великую Субботу в восемь часов⁹³. Был схвачен Иродом при жречестве Филиппа Траллиана⁹⁴, проконсульстве Стация Кодрата, царствии же во веки Господа нашего Иисуса Христа⁹⁵.

22. Желаем вам здравствовать, братья, следуя слову по евангелию Иисуса Христа, с Которым слава Богу Отцу и Святому Духу за спасение святых избранных. Как пострадал блаженный Поликарп, так да случится по его следам и нам оказаться в царстве Иисуса Христа⁹⁶.

2. Это переписал Гай со списка Иринейя, ученика Поликарпа, каковой Гай был согражданином Иринейя. Я же, Сократ, в Коринфе с копии Гая записал. Благодать да пребудет со всеми!

3. Я же, Пионий⁹⁷, снова с записанного прежде записал, разыскав эти <сочинения> по явившемуся мне откровению⁹⁸ блаженного Поликарпа, как покажу далее, собрав их уже почти от времени испортившихся, чтобы и меня соединил Господь Иисус Христос вместе со Своими избранниками в Своем Царстве Небесном, Ему слава, с Отцом, и Духом Святым во веки веков. Аминь⁹⁹.

⁹² Ксанфик — шестой месяц македонского календаря.

⁹³ Московская рукопись дает чтение «девятый час», — очевидно, чтобы подчеркнуть аналогию со смертью Христа (Мф. 27:46).

⁹⁴ Гай Юлий Филипп из Трал был засвидетельствован как азиарх в сентябре 149 г. (OGIS 498).

⁹⁵ А. Грегуар и П. Оргельс полагают, что вся эта глава — поздняя вставка псевдо-Пиония (*Grégoire H., Orgels P. La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le "Corpus Polycarpianum" // Analecta Bollandiana. Vol. 69. 1951. P. 15–16, 18).*

⁹⁶ Ср.: Ign. Ep. Eph., 12, 2.

⁹⁷ Я же, Пионий... — Видимо, автор «Жития Поликарпа» (IV в.).

⁹⁸ Тема откровения часто возникает в легендах.

⁹⁹ Это приложение (21–22), возможно, было добавлено в текст Филомелийской церковью (*Orbán A. P. Commento al "Martyrium Polycarpi". P. 383).*

[Эпилог по Московской рукописи]

Это переписал Гай из сочинений Иринейя, каковой Гай был согражданином Иринейя, бывшего учеником святого Поликарпа. 2. Ведь этот Ириней, который был в Риме во время мученичества епископа Поликарпа, многих научил: у него известно много прекрасных и православных сочинений, в которых он вспоминает Поликарпа и то, чему был им научен. Он в достаточной степени опровергнул все ереси и передал церковное вселенское правило, как получил <его> от святого. 3. Рассказывает он и то, что некогда встретился святому Поликарпу Маркион, от которого так называемые маркиониты, и спросил: «Признай нас, Поликарп!», он же сказал Маркиону: «Признаю-признаю первенца сатаны». 4. И рассказывается в писаниях Иринейя, что в тот день и час, когда в Смирне претерпел мученичество Поликарп, Ириней, бывший тогда в Риме, услышал голос, словно из трубы: «Поликарп принял мученичество!»¹⁰⁰

5. Итак, как было сказано, из этих сочинений Иринейя переписал Гай, с копии Гая — Исократ в Коринфе. Я же, Пионий, снова со списков Исократа написал, по откровению святого Поликарпа разыскав их, собрав их уже почти от времени испортившимися, чтобы и меня соединил Господь Иисус Христос вместе со Своими избранниками в Своем Царстве Небесном; Ему слава, с Отцом и Духом Святым во веки веков. Аминь.

Исторический комментарий

«Мученичество Поликарпа» — один из важнейших памятников раннехристианской агиографии, во многом определивший линию развития этого жанра. Подобно тому как Поликарп стал образцом для других мучеников, «Мученичество» повлияло на форму и содержание последующих агиографических сочинений. Это первый

¹⁰⁰ По другим источникам этот эпизод неизвестен.

известный нам текст, рассказывающий о мученической смерти исторической личности, известной и по другим надежным источникам. В «Мученичестве» содержится указание на время его создания — вскоре после казни Поликарпа (18, 3), в нем практически отсутствуют элементы чудес, большие его фрагменты цитируются Евсевием — все это свидетельствует в пользу подлинности текста. Несмотря на это, вокруг «Мученичества Поликарпа» уже много десятилетий ведется серьезная полемика, в ходе которой затрагиваются такие вопросы, как его аутентичность, роль редакторов в формировании текста, время создания, дата самого мученичества Поликарпа и многие другие. В небольшом очерке невозможно подробно осветить все эти споры, так что здесь мы лишь наметим основные историографические проблемы, возникающие при анализе этого сочинения¹⁰¹.

Как и во многих других случаях, мы не можем назвать имя автора текста. В самом «Мученичестве Поликарпа» он явно не назван, а в прологе отправителем указана «Церковь Божья, находящаяся в Смирне» (Mart. Pol., проем.). Некоторые ученые пытались связать «Мученичество» с упомянутыми в тексте «братом Маркионом» (20, 1)¹⁰² или Эварестом (20, 2)¹⁰³. П. Хартог, напротив, делает особый акцент на «общинном» характере этого послания: используется первое лицо множественного числа; в тексте присутствуют литургические мотивы; Поликарп является центром повествования, но оно не полностью концентрируется на нем; наконец, послание формирует «социальную или

¹⁰¹ Обзор этих споров см. в: *Dehandschutter B.* 1) *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 27. 1.* Berlin, 1992. P. 485–522; 2) *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Leuven, 2007. P. 85–92; *Hartog P.* *Introduction to the Martyrdom of Polycarp // Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp.* Oxford, 2013. P. 165–239 (на эту работу мы во многом и ориентируемся).

¹⁰² *Holmes M. W.* *Recovering a "Lost" Author: Marcion of Smyrna // Horizons in Biblical Theology.* Vol. 31. 2009. P. 117.

¹⁰³ *Jefford C. N.* *The Apostolic Fathers and the New Testament.* Peabody, 2006. P. 24.

коллективную память» о мученике¹⁰⁴. В авторстве Эвареста или Маркиона нет ничего невозможного, но скорее они были лишь редакторами изначального текста послания.

Большая дискуссия развернулась и вокруг во многом взаимосвязанных проблем аутентичности текста, его единства и датировки. Сомнения в том, что имеющийся у нас текст «Мученичества» был создан вскоре казни Поликарпа, высказывались еще в XIX в.; утверждали, что оно написано или позже, или было подвергнуто значительному редактированию (или редактированиям). Основанием для таких сомнений стали сообщения о чудесах, параллели с Евангелиями, признаки существования развитого культа мучеников, вероятная полемика с монтанизмом и хронологические указания в конце текста¹⁰⁵. Так, например, Д. Лайтфут отстаивал аутентичность «Мученичества» в целом, отказывая в подлинности только эпизоду с голубем¹⁰⁶. Х. Мюллер, Т. Кайм и Г. Кампенхаузен, напротив, считали весь текст созданием более позднего времени. Так, Кампенхаузен выделяет в «Мученичестве Поликарпа» несколько слоев, относящихся, по его мнению, к разным периодам: в основе «Мученичества» лежит оригинальное послание Смирнской церкви, которое было подвергнуто антимонтанистской редактуре (включая рассказ о Квинте); затем появился пассаж о культе мучеников (17, 2–18); позже были добавлены чудесные элементы (5, 2; 9, 1; 15, 2), евангельские мотивы и, наконец, хронологические указания и славословия (21–22)¹⁰⁷. Аргументы Г. Кампенхаузена признали убедительными Г. Кёстер¹⁰⁸ и Г. Бисби¹⁰⁹;

¹⁰⁴ *Hartog P.* Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 166.

¹⁰⁵ *Дунаев А. Г.* Предисловие к Мученичеству святого Поликарпа. С. 395.

¹⁰⁶ *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius and Polycarp². Vol. II.1. London, 1889. P. 351–415.

¹⁰⁷ *Campehausen H., von.* Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. 1957, 3. S. 5–48.

¹⁰⁸ *Koester H.* Introduction to the New Testament. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity². New York, 1995. P. 345–349.

¹⁰⁹ *Bisbee G. A.* Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia, 1988. P. 123.

В. Френд¹¹⁰ и В. Шедель¹¹¹ приняли их с некоторыми оговорками.

Но были и ученые, которые не согласились с теорией многослойной редакции, отстаивая изначальное единство текста. Здесь нужно указать прежде всего на работы Л. Барнара¹¹², Б. Дехандшуттера¹¹³, Г. Бушманна¹¹⁴ и С. Парвис¹¹⁵. Дехандшуттер доказывал, что «Мученичество» было создано сразу в том виде, как оно дошло до нас, и не признавал ни существования никаких «актов Поликарпа» (копии или имитации судебных протоколов допроса мученика), предшествующих ему, ни решающей роли поздних редакторов. Бушманн также отстаивал оригинальность и изначальную целостность послания; оно, на его взгляд, с самого начала ставило перед собой литургические и этические цели (т. е. культ мучеников в зачаточном виде существовал уже во II в.), что объясняет и параллели с Евангелиями, и антимонтанистскую полемику, и учение о «правильном мученичестве». Сара Парвис считает, что и евангельские параллели, и добровольное мученичество, и культ мучеников вполне вписываются в контекст христианства II в. Она стремится «спасти» все части рассказа о Поликарпе. Так, ею было предложено рационалистическое толкование даже истории о голубе, вылетевшем из костра Поликарпа. По мнению Парвис, это была птица, принесенная заранее

¹¹⁰ *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. P. 295, n. 2.*

¹¹¹ *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias, The Apostolic Fathers / Transl. and ed. W. R. Schoedel. New York, 1967. P. 49–82.*

¹¹² *Barnard L. W. In Defence of Pseudo-Pionius' Account of Saint Polycarp's Martyrdom // Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten / Ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. Vol. I. Münster, 1970. P. 192–204.*

¹¹³ *Dehandschutter B. Martyrium Policarpi. Een literair-kritische studie. Leuven, 1979.*

¹¹⁴ *Buschmann G. Martyrium Polycarpi — Eine formkritische Studie. Eon Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin; New York, 1994.*

¹¹⁵ *Parvis S. The Martyrdom of Polycarp // The Writings of the Apostolic Fathers / Ed. P. Foster. London, 2007. P. 124–146.*

кем-то из христиан и выпущенная в подходящий момент. Еще один характерный пример ее аргументации — объяснение формы пламени костра, похожего на «наполненный ветром парус судна»: это, де, случилось из-за специфических завихрений воздушных потоков внутри смирского стадиона U-образной формы. Из отечественных историков к сторонникам формирования текста в настоящем виде во II в. присоединился А. Г. Дунаев, опубликовавший в 2003 г. свой перевод «Мученичества Поликарпа»¹¹⁶. Он надеялся, что работы ученых, отстаивавших аутентичность, единство и раннее время создания этого сочинения, «похоронили» гипекритические теории. Но в последние годы появились новые образцы такой критики.

Если попытки С. Рончи датировать создание «Мученичества Поликарпа» третьей четвертью III в.¹¹⁷, основываясь на анахронизмах, содержащихся в тексте (отношение к римским властям, прославление мучеников, сходство между 4 главой сочинения и спорами о добровольном мученичестве, которые велись в сер. III в. и др.), не увенчались особым успехом — эти «анахронизмы» попали в поле зрения и сторонников аутентичности текста и нашли у них свое объяснение, — то большего внимания заслуживают недавние нашумевшие работы Кандиды Мосс¹¹⁸. Мосс заявила, что «Мученичество Поликарпа» невозможно с абсолютной точностью отнести к какому-то определенному времени, но *существующая* версия сформировалась

¹¹⁶ Дунаев А. Г. Предисловие к Мученичеству святого Поликарпа. С. 395–397.

¹¹⁷ Ronchey S. 1) Indagine sul Martirio di San Policarpo: Critica storica ed agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore. Rome, 1990; 2) Il Martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica // Christian East: Its Institutions and Its Thought / Ed. R. F. Taft. Rome, 1996. P. 651–670; 3) Les Procès-verbaux des martyres chrétiens dans les Acta Martyrum et leur fortune // Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome. Vol. 112. 2000. P. 723–752.

¹¹⁸ Moss C. R. 1) On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity // Early Christianity. Vol. 1. 2010. P. 539–574; 2) The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York, 2010.

где-то в первой половине III в.¹¹⁹ Традиционная датировка, по ее мнению, основывается на неверном предположении, что «Мученичество» является тем, чем оно претендует быть — свидетельством очевидца. Его автор сознательно создавал подделку, но надо сказать, что текст вовсе не обязательно возник в результате какого-то идеологического конфликта или спора о вероучении. Мосс доказывает, — опираясь на использование технического значения *μάρτυς*, обсуждение добровольного мученичества, изображение Квинта как монтаниста, культ святых, почитание останков мучеников, фразу *καθολικὴ ἐκκλησία*, юридические нестыковки, библейские параллели и отсутствие внешних свидетельств, — что «Мученичество Поликарпа» было создано в первой половине III в., хотя «возможно, даже вполне вероятно», что его автор опирался на какие-то предшествующие сочинения¹²⁰.

Рассмотрим по пунктам возражения, выдвинутые Мосс против аутентичности «Мученичества Поликарпа». Странности суда над Поликарпом — место проведения¹²¹, немедленное исполнение казни, вовлеченность толпы в происходящее — легко объяснимы тем, что суд был проведен *ad hoc*, без какой-то предварительной подготовки; кроме того, в точно таких же условиях был осужден и Германик (3). Стремительность перехода от 3-й главы к 5-й лишает нас возможности оценить ход гонения в целом, но, судя по тому допросу, что мы видим, он вполне укладывается в схему, восходящую к переписке Плиния Младшего и Траяна.

Мосс пишет: «Первый текст, где создается идеология мученичества, безошибочно предвидит еще не сформировавшееся энтузиастическое желание пострадать»¹²². Однако

¹¹⁹ Moss C. R. On the Dating of Polycarp. P. 540.

¹²⁰ «Вполне могла существовать какая-то ранняя версия мученичества, ходившая во II — начале III в., но обнаружить ее, не говоря уже о подлинных словах Поликарпа, невозможно» (Moss C. R. The Other Christs. P. 197).

¹²¹ К слову, суды в неподобающих местах проводились и в других случаях. Можно вспомнить рассказ Апулея о суде в театре (Apul. Met. III, 2).

¹²² Moss C. R. On the Dating of Polycarp. P. 562.

уже Марк Аврелий говорит о готовности христиан умереть «из голой воинственности» (Med., XI, 3), а лионские мученики, казненные при том же Марке Аврелии, проводят различие между «исповедниками» и «мучениками» (Mart. Lugd., 2, 2–4). Можно вспомнить и слова Лукиана о том, что «многие [христиане. — А. П.] даже ищут ее [смерть. — А. П.] сами» (Luc. De mort. Per., 13).

Следующий момент, вызывающий подозрения Мосс, — культ мучеников и интерес к почитанию останков мученика. Этот вопрос и в самом деле заслуживает особого внимания. П. Хартог замечает, что пассаж из 18-й главы фокусируется не на почитании реликвий *per se*, а, скорее, на том, что они погребены в «надлежащем месте». Верующие планируют собираться там для празднования годовщины мученичества Поликарпа, но ни слова не говорится о реликвиях мученика¹²³. О желании христиан забрать останки казненных товарищей сообщает и «Послание о лионских и виенских мучениках» (1, 59–63), и «Мученичество Юстина» (гес. В., 6, 2). Дж. Тойнби¹²⁴, К. Хаусбергер¹²⁵ и Р. Йенсен¹²⁶ считают, что начало формирования христианского культа мучеников можно отнести уже ко II в., а также отмечают то влияние, которое оказали на него языческая и иудейская практика. Уже во II в. особо почиталась могила Петра в Риме¹²⁷; Папий говорит о двух могилах апостола Иоанна в Эфесе (fr. 3 = Eus. HE, III, 39, 6); Поликрат, епископ Эфеса, во II в. говорит о «великих светилах», которые покоятся в Азии, перечисляя и апостолов, и их детей, и мучеников (Eus. HE, III, 31, 3; V, 24, 2).

¹²³ Hartog P. Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 179.

¹²⁴ Toynebee J. M. C. *Death and Burial in the Roman World*. New York., 1971.

¹²⁵ Hausberger K. Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung // *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 14. Berlin, 1985. S. 646–651.

¹²⁶ Jensen R. M. Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity // *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context* / Ed. L. Brink, D. Green. Berlin, 2008. P. 107–143.

¹²⁷ McKechnie P. *The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church*. Downers Grove, 2001. P. 63–64; Barnes T. D. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen, 2010. P. 19–31.

Мосс верно замечает, что нет прямой связи между тем, когда произошло мученичество, и датировкой текста. Обычно доказательством того, что оно было написано через год после описываемых событий, считается будущее время глагола *παρέξει* (18, 3)¹²⁸, но, как замечает Хартог, такая интерпретация этого места не является единственным, и вполне может быть, что акцент в этом пассаже лежит не на том, что христиане почтят мученика, а на том, что Господь даст им это сделать в будущем, так что они вполне могли собираться для его почитания и раньше¹²⁹. Но даже если Хартог и прав, то все прямые и косвенные указания, разбросанные по тексту, указывают, что казнь Поликарпа отстоит от написания нашего текста на небольшое время: гонение на христиан кончилось с его смертью, и это случилось незадолго до составления послания (1, 1); смерть Поликарпа некоторое время обсуждалась даже среди язычников, а его мученичеству желают подражать все христиане (19, 1); Поликарп был «в наше время» апостольским и пророческим учителем и епископом (16, 2). Особого внимания заслуживает тот факт, что в «Мученичестве Поликарпа» нет явных указаний на связь мученика с апостолом Иоанном, на что обращают внимание все последующие источники начиная с Иринея (АН, III, 3, 4). Кроме того, влияние «Мученичества Поликарпа» заметно в «Послании о Лионских и виенских мучениках», написанном ок. 177 г., а С. Парвис находит параллели между ним и апологиями Юстина¹³⁰.

Все эти соображения заставляют нас присоединиться к числу тех, кто отстаивает единство текста «Мученичества Поликарпа», его цельность и раннее время создания. Однако здесь мы встречаемся с еще одной проблемой — датой смерти Поликарпа. Споры о времени его мученичества

¹²⁸ См., напр.: *Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers. Vol. II.1. P. 609; Gibson E. L. The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp: Entangled or Parted Ways? // The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages / Ed. A. H. Becker, A. Y. Reed. Tübingen, 2003. P. 150.*

¹²⁹ *Hartog P. Introduction to the Martyrdom of Polycarp. P. 182.*

¹³⁰ *Parvis S. The Martyrdom of Polycarp. P. 139.*

дятся уже почти полтора века¹³¹. П. Бринд'Амур, обращаясь к этому вопросу, восклицает: «Библиография, посвященная этому, безмерна, и читатель быстро теряется в лабиринте ученых соображений... которые становятся все более эрудитскими, но все менее обоснованными!»¹³²

Попытаемся кратко охарактеризовать ситуацию вокруг этой проблемы. Сам текст сообщает, что «Поликарп совершил мученичество во второй день начавшегося месяца ксанфика, а по римскому календарю — за семь дней до мартовских календ, в Великую Субботу в восемь часов. Был схвачен Иродом при жречестве Филиппа Траллиана, проконсульстве Стация Кодрата» (21)¹³³. Таким образом, у нас появляется указание на дату — 23 февраля, но не оказывается года. Евсевий в «Церковной истории» относит казнь Поликарпа к началу правления Марка Аврелия и Луция Вера (IV, 15, 1)¹³⁴, а в «Хронике» мученичество датируется 236 олимпиадой, 2183 годом от Авраама и седьмым годом правления Марка Аврелия (март 167 — март 168 г.). Согласно Иринею и Евсевию (Iren. AH, III, 3, 4; Eus. HE, IV, 14, 1), Поликарп посетил Рим в то время, когда епископом там был Аникет, занявший престол ок. 154 г., следовательно

¹³¹ Обзор споров относительно даты мученичества см. в: *Dehandschutter B. The Martyrium Polycarpi: a Century of Research.* P. 485–522; *Hartog P. Introduction to the Martyrdom of Polycarp.* P. 191–200. Хороший разбор литературы на эту тему до конца XIX в. см. у А. П. Лебедева (Новейшая литература о мученической кончине св. Поликарпа Смирнского // Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1904. С. 335–366).

¹³² *Brind'Amour P. La Date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167) // Analecta Bollandiana. Vol. 98. 1980. P. 457.*

¹³³ Г. Кампенхаузен считает этот пассаж поздней вставкой (*Campenhausen H., von. Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums*), но многие исследователи полагают, что если он и не относится к оригинальной версии текста, то был добавлен вскоре ее создания (*Frend W. H. C. Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // Oikoumene: Studi Paleocristiani / Ed. J. Courcelle et al. Rome, 1964. P. 501 et al.*).

¹³⁴ Безоговорочно доверять указанию Евсевия не стоит хотя бы потому, что он отнес к тому же времени — началу правлению Марка Аврелия — мученичество Пиония, явно произошедшее при Деции (HE, IV, 15, 46–47).

но, он не мог быть казнен раньше этого времени (в начале XX в. В. Вейк и Э. Бартон отнесли его смерть к 147 г.)¹³⁵. Поздняя датировка — 176/7 г., — предложенная на основании соображений о времени распространении монтанизма во Фригии¹³⁶, также является маргинальной, не находя подтверждений в источниках и противореча указаниям об общении Поликарпа и Иоанна: если он был казнен в возрасте 86 лет, то учиться у Иоанна он мог лишь в раннем детстве. Большинство ученых помещают смерть Поликарпа в промежуток от 155-го до 168 г. При этом датировки казни опираются на: 1) соображения о преследованиях христиан при Антонине Пие и Марке Аврелии; 2) связь гонений с землетрясениями или другими стихийными бедствиями в Малой Азии, о которых нам известно из других источников; 3) различные точки зрения на время возникновения и распространения монтанизма.

В XIX в. общепринятым было мнение, согласно которому казнь Поликарпа состоялась в 166 или 167 г. — в зависимости от того, считать ли «Великой Субботой» календарную субботу (166 г.) или воскресенье (167 г.). Этот консенсус был нарушен после того, как В. Ваддингтон опубликовал работу, посвященную хронологии жизни ретора Элия Аристида, где доказывал, опираясь на данные эпиграфики, что Поликарп пострадал в 155 или 156 г.¹³⁷ Он отождествил азиарха Филиппа Траллиана с Гаем Юлием Филиппом из Тралл, который был азиархом в 149–152 гг., а Стация Кодрата — с Луцием Стацием Кодратом, который упоминается Аристидом в «Священных речах». Ваддингтон предположил, что Стаций Кодрат был проконсулом

¹³⁵ Wake W., Burton E. The Apostolic Fathers: The Epistles of St. Ignatius and St. Polycarp; with a History of the Christian Church. Vol. II. Edinburgh, 1909. P. 41.

¹³⁶ Grégoire H., Orgels P. La véritable date du Martyre de S. Polycarpe (23 Fevier 177) et le «Corpus Polycarpianum» // *Analecta Bollandiana*. Vol. 69. 1951. P. 1–38; Grégoire H., Orgeles P., Moreau J. Les martyres de Pionios et de Polycarpe // *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences marales et politiques*. Vol. 47. 1961. P. 73–83.

¹³⁷ Waddington W. H. Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide // *Les memoires de l'instituts de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres*. 1867. Vol. XXVI, pt. 1. P. 232 ff.

в 154/155 г., так как он был консулом двенадцатью годами раньше (142 г.). Т. Барнес позже указал, что двенадцатилетний интервал между занятиями должностей консула и проконсула Азии при Антонинах нигде не зафиксирован, обычно же этот период составляет 15 или 16 лет, так что Поликарп был казнен чуть позже — в 157/158 или 158/159 г.¹³⁸ Здесь снова приходится вспомнить «Великую Субботу», что заставляет обратиться в первую очередь к 23 февраля 155 г. (суббота) или 156 г. (воскресенье). К 150-м гг. относят мученическую смерть Поликарпа Д. Лайтфут, Т. Ренделл, П. Корссен, В. Рамзи, М. Пауер, Б. Сепп, Э. Гриффе, М. Сорди и другие ученые.

Однако, хотя многие историки и поддержали эту дату, есть ряд проблем, затрудняющих ее признание всеми. Противники датировки казни Поликарпа 150-ми гг. замечают, что, во-первых, Мелитон Сардийский говорит о том, что до начала правления Марка Аврелия христиане пользовались миром (fr. 1 = Eus. HE, IV, 26), во-вторых, 21 глава «Мученичества Поликарпа» может оказаться поздней вставкой, и в этом случае вся аргументация Ваддингтона перестает иметь какой бы то ни было смысл. Наконец, каждый историк по-своему согласует данные о времени пребывания в должности Стация Кодрата и Филиппа Тралльского и определяет «Великую Субботу». П. Хартог, резюмируя обзор этой дискуссии, говорит, что вряд ли вопрос о точной дате казни Поликарпа будет когда-то однозначно решен, так как наши источники не позволяют это сделать, однако наиболее вероятным представляется период между 156 и 161 г.¹³⁹

Содержание «Мученичества Поликарпа» предоставляет огромный материал для исторического анализа. Этот текст стремится решить одновременно две задачи: с одной стороны, сохранить внутреннюю стабильность общины, пережившей гонение и казнь всеми любимого епископа, с другой — с достоинством встретить угрозы, исходящие от римских властей и неверующих сограждан, враждебно настроенных по отношению к христианам. Сочинение

¹³⁸ Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 510–514.

¹³⁹ Hartog P. Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 200.

формирует представление о «правильном мученичестве», которое противопоставлено фанатичному стремлению во что бы то ни стало пострадать за имя Христа. Правильное мученичество должно происходить «согласно Евангелию»; и противопоставление отступника Квинта и Поликарпа, с достоинством прошедшего свой путь до конца, как нельзя лучше иллюстрирует эту мысль¹⁴⁰. В отличие от Квинта, Поликарп не бежит сам сдаваться римским властям и не подбивает на это других; главная цель для него не спасение только своей души (к чему стремится Квинт), а спасение всех верующих — отсюда неоднократные молитвы за всю Церковь. «Мученичество Поликарпа» склоняется к тому, что бегство от преследований допустимо, но лишь до того момента, пока Господь не пошлет человеку знак, что ему предписано пострадать за веру.

Особое значение в связи с этим приобретают многочисленные параллели с евангельским рассказом о Страстях Господних: Поликарп, подобно Иисусу, знает о том, что ему предначертано (5, 2); он въезжает в Смирну на осле (8, 1); молится за всю Церковь, подобно тому как Спаситель молился за своих учеников (5, 1); проводит последнюю трапезу (7, 2); молится перед арестом (7, 2); слышит голос с небес (9, 1); предан человеком из своего окружения (6, 1–2); солдаты выходят за ним, снаряженные так, будто идут на банду грабителей (7, 1); он не сопротивляется и не препятствует аресту, хотя вполне может скрыться (1, 2; 7, 2). И Иисус и Поликарп схвачены за городом (5, 1); до суда оба они беседуют с представителем местной власти по имени Ирод (6, 2; 8, 2); во время допроса римский магистрат подобно Пилату прилагает массу усилий, чтобы спасти обвиняемого (9, 2 — 11, 2); и там и тут «особенно усердствуют иудеи» (12, 2 — 13, 1). Оба были схвачены в пятницу (7, 1); обоих во время казни пронзили холодным оружием (16, 1); наконец, те, кто предал Поликарпа, «получили кару самого Иуды» (6, 2).

¹⁴⁰ *Buschmann G. Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus // Vigilia Christianae. Vol. 49. 1995. S. 130; Jefford C. N. Reading the Apostolic Fathers: An Introduction. Peabody, 1996. P. 90; Ehrman B. D. Apostolic Fathers. Vol. 1. 1 Clement, 2 Clement, Ignatius, Polycarp, Didache. Cambridge, 2003. P. 357 et al.*

Это «подражание Христу» — *imitatio Christi* — не является театральным *mimesis*¹⁴¹. Некоторые параллели имеют поверхностный характер, некоторые неуклюжи, но они и не должны приравнять Поликарпа к Иисусу — их казни имеют совершенно разный смысл, и это различие отлично сознавалось автором нашего текста. Ключевой пассаж для понимания этой разницы — 1 глава «Мученичества», вдохновленная Посланием Павла филиппийцам (2:4). Забота о ближних и стремление добиться спасения не только для себя, но и для всех — вот основная идея мученичества Поликарпа. Молитвой за всю Церковь и своим мученичеством «согласно Евангелию» он показывает, как следует страдать за имя Христово; его пример изначально носит *наставительный* характер, а не апологетический, и тем более не полемический, как это выглядит в переложении Евсевия.

«Мученичество Поликарпа» сыграло очень большую, если не определяющую роль в формировании и развитии идеи мученичества во II–III вв.¹⁴², но его автор вдохновлялся не только евангельским рассказом о Страстях. В большом количестве встречаются ссылки и на другие книги Св. Писания, причем не только в виде цитат или аллюзий¹⁴³. Рассказ о казни Поликарпа написан при помощи лексики Септуагинты и Нового Завета: М. Гийомен подсчитал, что только 6,3 % слов из «Мученичества Поликарпа» не встречаются в греческой Библии¹⁴⁴. Прямых отсылок к Ветхому Завету немного, что можно объяснить предвзятым отношением автора «Мученичества» к иуда-

¹⁴¹ Waldner K. "Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch". Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // Die Christen und die Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike / Hrsg. von F. Feichtinger, H. Seng. München, 2004. S. 59.

¹⁴² Dehandschutter B. Polycarpiana. P. 99.

¹⁴³ Большое влияние на «Мученичество Поликарпа» оказали Послания Павла, особенно 1 Коринфянам, Римлянам и Филиппийцам, а также Откровение Иоанна. Подробный обзор возможных влияний см. в: Hartog P. Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 209–213.

¹⁴⁴ Guillaumin M. L. En marge du "Martyre de Polycarpe": Le discernement des allusions scripturaires // *Forma futuri* / Ed. M. Bellis. Turin, 1975. P. 462–469.

изму из-за роли, которую иудеи сыграли в смирнских гонениях¹⁴⁵. Однако В. Шедель отмечает вероятное влияние на данный текст Маккавейских книг¹⁴⁶, а Д. Лью, развивая эту идею, сделала большой список совпадений между книгами Маккавеев (особенно в этом плане важна 4-я Книга) и «Мученичеством Поликарпа». Однако, как отмечает сама исследовательница, между этими текстами существует и «значительное различие», так что прямое заимствование доказать невозможно¹⁴⁷.

Д. Лайтфут, Й. Шварц и В. Шедель обратили внимание на большое количество параллелей между «Мученичеством Поликарпа» и памфлетом Лукиана «О смерти Перегринна», написанном между 165 и 175 г.¹⁴⁸ Можно указать, например, на преклонный возраст обоих героев, факелы и хворост в костре, снятие одежд, последнюю молитву перед сожжением, особое внимание к запаху сжигаемого тела, рассказ о вылетевшей из костра птице и стремление последователей и учеников Перегринна сохранить вещи своего наставника. Не исключено, что Лукиану были известны «Мученичество Поликарпа» и послания Игнатия Антиохийского и он здесь по обыкновению издевается над глупостью и легковерием христиан, но скорее большинство этих параллелей были следствием общераспространенной практики таких казней и самосожжений.

Как мы уже отмечали, формирование представления о «правильном мученичестве» часто рассматривают в контексте антимонохристической полемики, где фригиец Квинт оказывается символом «неправильного» мученика.

¹⁴⁵ *Jefford C. N. The Apostolic Fathers and the New Testament. P. 52.* С другой стороны, как отмечает Хартог, евангелист Матфей прямо заявляет о роли иудеев в смерти Иисуса, но это не мешает ему обильно цитировать Ветхий Завет (*Hartog P. Introduction to the Martyrdom of Polycarp. P. 209.*)

¹⁴⁶ *Polycarp, Martyrdom of Polycarp... P. 47.*

¹⁴⁷ *Lieu J. M. Image and reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinburgh, 1996. P. 80.*

¹⁴⁸ *Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers. Vol. II. P. 606; Schwartz J. Note sur le martyre de Polycarpe de Smyrne // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 52. 1972. P. 331–335; Schoedel W. R. Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 27.1. Berlin, 1993. P. 353.*

Но возможность считать Квинта монтанистом во многом зависит от определения времени возникновения монтанизма и даты казни Поликарпа. Евсевий сообщает, что дух сошел на Монтана в 172 г. (Chron., 206d Helm), однако Епифаний указывает 157 г. (Pan., 48, 1, 1–2). Казнь же смирнского епископа относят, как мы уже сказали, ко второй половине 150-х гг., таким образом, при признании поздней датировки возникновения монтанизма вопрос отпадает сам собой, но и отнесение казни Поликарпа к 150-м гг. тоже порождает определенные проблемы: могли ли за столь короткий срок ярые приверженцы «нового пророчества» добраться до Смирны? Строго говоря, нет никаких оснований, кроме ссылки на «фригийца из Фригии», считать Квинта монтанистом: он не делает ничего такого, что отличает его от ортодоксальных христиан, и возможно, несколько странно звучащее «фригиец из Фригии» и появилось для того, чтобы показать, что Квинт был просто фригийцем и не имел никакого отношения к монтанизму. Как отмечает Шедель, «Не всякий фригиец монтанист»¹⁴⁹. Стремление пострадать — общее место в христианстве того времени начиная с Игнатия, кроме того, можно вспомнить хотя бы Агатонику (Mart. Carpi gr., 42–47) или тех, кто пришел ко дворцу наместника в Азии, требуя, чтобы проконсул их казнил (Tert. Ad Scap., 5); отступничество из-за страха пыток или казни тоже не было чем-то уникальным (Herm. Sim., 8, 6; 9, 19; Vis. 2, 3; Eus. HE, V, 1, 11–12 et al.). Дехандшуттер резонно задает вопрос, почему никто не объявляет монтанистом Германика, о котором шла речь до Квинта, — ведь он сам натравил на себя зверей и отказался слушать уговоры проконсула (Mart. Pol., 3)¹⁵⁰. Неужели дело только в том, что Германик не струсил? Кроме Б. Дехандшуттера еще несколько ученых в наше время отказываются считать Квинта монтанистом¹⁵¹. Однако, разделяя позицию тех, кто

¹⁴⁹ Polycarp, *Martyrdom of Polycarp...* P. 58.

¹⁵⁰ *Dehandschutter B. Polycarpiana.* P. 126–130.

¹⁵¹ *Baumeister G. Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums.* Berlin, 1991. S. XXV; *Butler R. D. The New Prophecy and "New Visions": Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas.* Washington, 2006. P. 112–113.

отрицает присутствие полемики с монтанистами в данном тексте, мы присоединимся к важной оговорке Хартога: «“Мученичество Поликарпа” может противостоять не непосредственно “новому пророчеству”, а какому-то предшествующему или аналогичному течению»¹⁵². В Малой Азии было распространено стремление к добровольному мученичеству, и оно засвидетельствовано в других агиографических текстах.

В двух текстах, действие которых разворачивается в Смирне — «Мученичестве Поликарпа» и «Мученичестве Пиония» — подчеркивается особая роль иудеев. Они вместе с язычниками требуют казни Поликарпа, усердствуют в сборе дров для костра, наконец, иудеи надоумили не отдавать тело мученика христианам. Нужно отметить, что такое отношение к иудеям появляется только в этих двух текстах, другие сочинения не затрагивают данную тему. Подробнее мы рассмотрим этот вопрос в статье к «Мученичеству Пиония», здесь же ограничимся замечанием о том, что отношения между христианами и иудеями в Смирне, похоже, складывались весьма непросто еще с апостольских времен, но о причинах этих трений мы можем строить лишь предположения. В недавней своей статье Э. Гибсон отстаивает точку зрения о том, что все эти антииудейские пассажи свидетельствуют не о столкновениях между иудеями и христианами, а о внутрехристианских конфликтах между группами, по-разному относящимися к ветхозаветным установлениям¹⁵³. Эту попытку нельзя назвать удачной, так как в «Мученичестве Поликарпа» нет ни слова о ритуальной чистоте и т. п.

Рассказ о казни Поликарпа оказал большое влияние на последующую агиографическую литературу¹⁵⁴. Так, исследователи отмечают возможную переключку «Мученичества Поликарпа» с «Мученичеством Карпа, Папила

¹⁵² Hartog P. Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 224.

¹⁵³ Gibson E. L. Jewish Antagonism or Christian Polemic: The Case of the Martyrdom of Pionius // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 9. 2001. P. 339–358.

¹⁵⁴ Ehrman B. D. *Apostolic Fathers*. Vol. 1. P. 360; Jefford C. N. *The Apostolic Fathers: An Essential Guide*. Nashville, 2005. P. 112–114; Hartog P. Introduction to the *Martyrdom of Polycarp*. P. 237–239.

и Агатоники», к примеру, в прощальной молитве Карп использует для обозначения Христа как Сына Божьего слово υἱός вместо «более примитивного» παῖς¹⁵⁵; там же Агатоника подобно Германику демонстрирует готовность к мученическому подвигу. Как уже говорилось, С. Парвис видит параллели между «Мученичеством Поликарпа» и апологиями Юстина¹⁵⁶. Т. Барнс отмечает возможное воздействие послания о смерти Поликарпа на сообщение о событиях в Лионе; вполне возможно, что мы можем даже указать конкретное лицо, способствовавшее этому — Иринея Лионского, который был учеником Поликарпа и которому поручили доставить «Послание о лионских мучениках» в Рим¹⁵⁷. Влияние «Мученичества Поликарпа» на «Апокриф Иоанна» (ННС, I, 2), которое Б. Дехандшуттер¹⁵⁸ увидел в сходстве фраз: «За один час освобождаясь от вечной кары» (Mart. Pol., 2, 3), и: «Вы обнаружите, что ваша жизнь — один единственный день, а ваши страдания — один единственный час» (ННС, I, 2), не очевидно¹⁵⁹. Следы влияния «Мученичества Поликарпа» несомненны в «Мученичестве Пиония»¹⁶⁰ и заметны в «Мученичестве Фруктуоза»¹⁶¹, а Григорий Турский замечает, что рассказ о Поликарпе читали в галльских церквях (De glor. mart., 86).

Издания и переводы

Bihlmeyer K. Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funk-schen Ausgabe. Tübingen, 1924; 1956²; 1970³.

Ignace d'Anthioche, Polycarpe de Smyne. Lettres, Martyre de Polycarpe. Texte grec, intr., trad, et notes de P.-Th. Camelot. Paris, 1951².

¹⁵⁵ *Buschmann G.* Das Martyrium des Polykarp. Göttingen, 1998. S. 265.

¹⁵⁶ *Parvis S.* The Martyrdom of Polycarp. P. 139.

¹⁵⁷ *Barnes T. D.* Early Christian Hagiography and Roman History. P. 61–62.

¹⁵⁸ *Dehandschutter B.* Polycarpiana. P. 60–61; 102–104.

¹⁵⁹ См.: *Moss C. R.* On the Dating of Polycarp. P. 571.

¹⁶⁰ *Kozłowski J. M.* Pionius Polycarpi imitator. References to Martyrium Polycarpi in Martyrium Pionii // Science et Esprit. Vol. 67. 2015. P. 417–434.

¹⁶¹ *Moss C. R.* On the Dating of Polycarp. P. 573.

Polycarp, *Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias, The Apostolic Fathers* / Transl. and ed. by W. R. Schoedel. New York, 1967.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Dehandschutter B. Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische Studie. Louvain, 1979.

Orban A. P. Martyrium Polycarpi // Atti e Passioni dei Martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.

Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. P. Hartog. Oxford, 2013.

Мученичество св. Поликарпа Смирнского // *Писания мужей апостольских* / Введ., пер. и примеч. П. П. Преображенского. СПб., 1895.

Мученичество св. Поликарпа Смирнского / Пер. и коммент. А. Г. Дунаева // *Писания мужей апостольских.* М., 2003.

Научная литература

Baden H. Das Polykarpmartyrium // Pastor Bonus. Bd. 24. 1911–1912. S. 705–713; Bd. 25. 1912–1913. S. 71–81; 136–151.

Baden H. Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium // Théologie und Glaube. Bd. 3. 1911. S. 115–122.

Barnard L. W. In Defence of Pseudo-Pionius' Account of Saint Polycarp's Martyrdom // Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten / Ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. Vol. I. Münster, 1970. P. 192–204.

Barnes T. D. A Note on Polycarp // Journal of Theological Studies. Vol. 18. 1967. P. 433–437.

Barnes T. D. Early Christian Hagiography and Roman History. Tübingen, 2010.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Brind'Amour P. La Date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167) // Analecta Bollandiana. Vol. 98. 1980. P. 456–462.

Buschmann G. Das Martyrium des Polykarp. Göttingen, 1998.

Buschmann G. Martyrium Polycarpi — Eine formkritische Studie. Eon Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin; New York, 1994.

Buschmann G. Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus // Vigilia Christianae. Vol. 49. 1995. S. 105–115.

Campenhausen H., von. Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. 1957. S. 5–48.

Cobb L. S. Polycarp's Cup. Imitatio in the Martyrdom of Polycarp // Journal of Religious History. Vol. 38. 2014. P. 224–240.

Dehandschutter B. A "New" Text of the Martyrdom of Polycarp // Ephemerides theologicae Lovanienses. Vol. 66. 1990. P. 391–394.

Dehandschutter B. Polycarpiana. Notes on the Hagiographic "Dossier" of a Saint // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 80. 2004. P. 475–484.

Dehandschutter B. Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays. Leuven, 2007.

Dehandschutter B. The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // *Ephemerides theologicae Lovanienses*. Louvain Journal of Theology and Canon Law. Vol. 75/4. 1999. P. 430–437.

Dehandschutter B. The Martyrium Policarpi: a Century of Research // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. II. Bd. 27. 1. Berlin, 1992. P. 485–522.

Dehandschutter B. The New Testament and the Martyrdom of Polycarp // *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* / Ed. A. F. Gregory, C. M. Tuckett. Oxford, 2005. P. 395–405.

Dehandschutter B. The Text of the Martyrdom of Polycarp Again (With a Note on the Greek Text of Polycarp, ad Phil.) // *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst* / Ed. M. García, L. Florentino, P. Gerard. Leiden-Boston, 2003. P. 101–106.

Franzmann M. *Imitatio Christi: Copying the Death of the Founder and Gaining Paradise* // *A wandering Galilean: Essays in Honour of Sean Freyne* / Ed. Z. Rodgers, M. Daly-Denton and A. F. McKinley. Leiden, 2009. P. 367–384.

Frend W. H. C. Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // *Oikoumene: Studi Paleocristiani* / Ed. J. Courcelle et al. Rome, 1964. P. 499–506.

Gibson E. L. The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp: Entangled or Parted Ways? // *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. A. H. Becker, A. Y. Reed. Tübingen, 2003. P. 145–158.

Grégoire H., Orgeles P., Moreau J. Les martyres de Pionios et de Polycarpe // *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences marales et politiques*. Vol. 47. 1961. P. 73–83.

Guillaumin M. L. En marge du "Martyre de Polycarpe": Le discernement des allusions scripturaires // *Forma futuri* / Ed. M. Bellis. Turin, 1975. P. 462–469.

Hartog P. Polycarp's Martyrdom 'According to the Gospel' and Paul's Philippians // *Studia Patristica*. Vol. 45. 2010. P. 391–396.

Holmes M. W. The Martyrdom of Polycarp and the New Testament Passion Narratives // *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* / Ed. A. F. Gregory, C. M. Tuckett. Oxford, 2005. P. 407–432.

Hoover J. False Lives, False Martyrs: "Pseudo-Pionius" and the Redating of the Martyrdom of Polycarp // *Vigilia Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 47–498.

Khomych T. A Forgotten Witness: Recovering the Early Church Slavonic Version of the Martyrdom of Polycarp // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 123–134.

Khomych T. The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic: An Evidence of the Academic Menologion // *Vigilia Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 393–406.

Kozłowski J. M. “And He Saw His Pillow Being Consumed by Fire” (Martyrium Polycarpi 5, 2) // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 85. 2009. P. 147–158.

Kozłowski J. M. Pionius Polycarpi imitator. References to Martyrium Polycarpi in Martyrium Pionii // *Science et Esprit*. Vol. 67. 2015. P. 417–434.

Lallemand A. Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe // *Studia Patristica*. Vol. 16. 1985. P. 186–192.

Lieu J. M. Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp // *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* / Ed. G. N. Stanton, G. G. Stroumsa. Cambridge, 1998. P. 279–295.

Lieu J. M. Image and reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinburgh, 1996.

Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius and Polycarp². Vol. II.1. London, 1889.

Mathiesen R., Allen R. F. An Early Church Slavonic Translation of the Martyrdom of St. Polycarp // *Harvard Theological Review*. Vol. 72. 1979. P. 161–163.

Moss C. R. Nailing Down and Tying Up: Lessons in Intertextual Impossibility from the Martyrdom of Polycarp // *Vigilia Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 117–136.

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

Moss C. R. The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York, 2010.

Parvis S. The Martyrdom of Polycarp // *Expository Times*. Vol. 118. 2006. P. 105–112.

Parvis S. The Martyrdom of Polycarp // *The Writings of the Apostolic Fathers* / Ed. P. Foster. London, 2007. P. 124–146.

Riddle D. W. A Literary Allusion in the Martyrdom of Polycarp // *Anglican Theological Review*. Vol. 8. 1925. P. 136–142.

Robinson J. A., Connolly R. H. The Doxology in the Prayer of St Polycarp // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 24. 1922. P. 141–146.

Rordorf W. Zum Problem des “grossen Sabbats” im Polykarp- und Pioniusmartyrium // *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting* / Hrsg. E. Dassmann and K. Suso Frank. Münster, 1980. S. 246–251.

Saxer V. L'authenticité du "Martyre de Polycarpe": bilan de 25 ans de critique // *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité. Vol. 94.* 1982. P. 979–1001.

Schoedel W. R. Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 27.1.* Berlin, 1993. P. 272–358.

Smith J. W. Martyrdom: Self-Denial or Self-Exaltation? Motives for Self-Sacrifice from Homer to Polycarp a Theological Reflection // *Modern Theology Vol. 22/2.* 2006. P. 169–196.

Stewart-Sykes A. Vita Polycarpi // *Augustinianum. Vol. 40.* 2000. P. 21–33.

Telfer W. The Date of the Martyrdom of Polycarp // *The Journal of Theological Studies. Vol. 3.* 1952. P. 79–83.

Thompson L. L. The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games // *The Journal of Religion. Vol. 82.* 2002. P. 27–52.

Thümmel H. G. Polykarp und kein Ende. Zum Polykarp-Martyrium // *Zeitschrift für Antikes Christentum. Bd. 16.* 2013. S. 550–553.

Waddington W. H. Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide // *Les memoires de l'instituts de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres.* 1867. Vol. XXVI. Pt. 1. P. 203–268.

Waldner K. "Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch". Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Die Christen und die Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike / Hrsg. von F. Feichtinger, H. Seng.* München, 2004. S. 29–74.

Weidmann F. W. "To Sojourn" or "To Dwell"? Scripture and Identity in the Martyrdom of Polycarp // *Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church / Ed. C. A. Bobertz, D. Brakke.* Notre Dame, 2002. P. 29–40.

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

Василик В. В. Мученичество и молитва // *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира.* 2009. Вып. 8. С. 417–428.

Лебедев А. П. Новейшая литература о мученической кончине св. Поликарпа Смирнского // *Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом.* СПб., 1904. С. 335–366.

МУЧЕНИЧЕСТВО КАРПА, ПАПИЛА И АГАТОНИКИ



Карп, Папил (в латинской версии Памфил) и Агатоника были казнены в Пергаме во второй половине 160-х гг. Об этих мучениках упоминает Евсевий Кесарийский (HE, IV, 15, 48). Греческая версия «Мученичества» (ВНГ 293) сохранилась в *cod. Parisinus graecus 1468*, датируемой XI в.; латинская (ВНЛ 1622m) — в *cod. Bergomensis 227*, также XI в. Кроме того, сохранились два расширенных варианта допроса¹. В комментариях к тексту мы в основном следуем А. П. Орбану².

¹ Подробнее см.: *Jones C. Notes on the Acts of Carpus and some related Martyr-acts // Pignora Amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza / A cura di M. Cassia et al. Acireale, Roma, 2012. T. 1. P. 260–262.*

² *Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae» // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 384–390.*

Перевод греческой версии

1. В то время, когда проконсул был у себя в Пергаме³, привели⁴ к нему блаженных⁵ Карпа и Папила, свидетелей Христа (μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ)⁶. 2. Проконсул, сев, сказал <Карпу>: «Как тебя зовут?»⁷ 3. Блаженный отвечал: «Первое и лучшее имя — христианин, а если ты спрашиваешь то имя, что в миру, — Карп»⁸. 4. Проконсул сказал: «Разумеется, тебе известны указы Августов (Αὐγούστων)⁹ о том, что вам нужно почтить богов, которые всем правят. Поэтому советую вам подойти и принести жертву». 5. Карп сказал:

³ Постоянной резиденцией проконсула Малой Азии был Эфес, в Пергаме он оказался для отправления суда.

⁴ Глагол προσήθησαν — технический термин, означавший доставку подсудимых на суд. (Ср.: Mart. Pol., 9, 1, 2; Acta Iust., A. 1; Mart. Apoll., 1.)

⁵ А. П. Орбан отмечает, что термин «блаженные» (μακάριοι) используется по отношению к мученикам в поздний период раннего христианства; во II веке н. э. это слово могло означать христиан вообще (*Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae» // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 384.*)

⁶ Термин μάρτυρες здесь еще не имеет технического значения «мученики». Он используется в первоначальном значении «свидетели». (Ср.: 1 Пет. 5:1; Mart. Pol., 2, 2).

⁷ Обычное начало допроса. Возможно, проконсул начал допрос с Карпа, считая его лидером христиан.

⁸ Часто встречающийся в источниках ответ мучеников на этот вопрос. Они не придавали значения своему «земному» имени и в первую очередь хотели называться именно «христианами». Карп говорит о том, что лучшее его имя — христианин, точно так же, как это сделал Дасий (Mart. Dasii, 6). Многие другие мученики также называли себя прежде всего христианами: Mart. Pol., 10, 1; Acta Iust. A, 4, 3, 6; B 4, 1, 3; Mart. Lugd., 1, 10, 19, 20, 26; Mart. Apoll., 2; Acta Scil., 9; 13; Pass. Perp., 3, 2; 6, 3; Mart. Pionii, 8, 2; Acta Cypr., 1, 1–2; Pass. Fruct., 2, 3; Acta Maximil., 1, 2; Passio Iul. Vet., 1, 3. А. П. Орбан отмечает, что смена имени при крещении стала распространенной практикой только в последующую эпоху (*Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi...» P. 385.*)

⁹ Скорее всего, речь идет о Марке Аврелии и Луции Вере, которые совместно правили в 161–169 гг., однако К. Джонс полагает, что здесь имеются в виду Деций и его сын Геренний Цезарь (*Jones C. Notes on the Acts of Carpus... P. 265.*)

«Я христианин, почитаю Христа, Сына Божьего, который пришел в последние времена ради нашего спасения и избавил нас от обольщения дьявола; а этим идолам жертвы не приношу¹⁰. 6. Делай что хочешь¹¹, ведь невозможно, чтобы я принес жертву ложным призракам демонов, ибо те, кто совершает им жертвы, подобны им. 7. Ведь как истинно верующие, согласно божественным наставлениям Господа почитающие Бога в духе и истине¹², уподобляются славе Божией и вместе с Ним бессмертны, получив вечную жизнь через Слово, так раболепствующие перед этими <идами> уподобляются суетности демонов и гибнут с ними в геенне. 8. И это справедливое наказание для них и для того, кто обманывает человека¹³, лучшее творение Бога — я говорю о дьяволе, возбуждающем к этому своим лукавством. Поэтому знай, проконсул, я не совершу жертвы им».

9. Проконсул, разозлившись¹⁴, сказал: «Принеси жертву богам и не поступай безрассудно¹⁵». 10. Карп, улыбнувшись¹⁶, сказал: «Пусть исчезнут боги, которые не сотворили неба и земли»¹⁷. 11. Консул сказал: «Тебе необходимо принести жертву, ведь так приказал самодержец (αὐτοκράτωρ)»¹⁸. 12. Карп сказал: «Живые не

¹⁰ Латинская версия данного мученичества опускает это исповедание Карпа, которое кажется очень древним (*Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike. S. 442*).

¹¹ Ср.: Mart. Pol., 11, 2; Acta Iust. B, 5, 7; Mart. Dasii, 9, 2; Pass. Iren., 4, 2; Mart. Eupli, B 2, 4; Acta Phileae B, 5, 2.

¹² Ср.: Ин. 4:23.

¹³ Т. е. дьявол (ср.: Откр. 12:9).

¹⁴ Ср.: Mart. Pol., 12, 2; Acta Iust. C, 1, 7; Mart. Cononi, 5, 4; Pass. Iren., 5, 1.

¹⁵ Ср.: Acta Scil. 12; Mart. Pionii, 17, 1; Acta Marcelli A, 4, 2; B 4, 2; Mart. Agapae, 3, 2, 7; 6, 2; Pass. Iren., 3, 4; Pass. Crisp., 3, 3.

¹⁶ Мученики часто улыбаются при допросе и во время пыток: Mart. Apoll., 8; Mart. Pionii, 7, 5; Passio Fruct., 3, 5; Pass. Mariani, 11, 6; Acta Eupli B, 3, 3. Ср. Min. Fel. Oct., 37: «Он [христианин. — А. П.] смеется над страхом смерти и не боится палача».

¹⁷ Ср.: Иер. 10:11; Пс. 95:5; Mart. Crisp. 2, 3 и Acta Eupli B 2, 5.

¹⁸ В параграфе 4 и 21 греческой версии речь идет об императорах, в латинской версии говорится об одном императоре.

приносят жертвы мертвым»¹⁹. 13. Консул сказал: «Тебе кажется, что боги мертвы?»²⁰ 14. Карп сказал: «Желаешь послушать?»²¹ Они, не будучи произошедшими от людей, никогда не жили, чтобы умереть²². 15. Желаешь узнать, что это правда? Отними у них почести, которые намеревался им воздать, и узнаешь, что они — ничто: из земной материи созданы и от времени разрушаются²³. 16. Наш же Бог, безвременный²⁴ и создавший века²⁵, сам бессмертный и остается вечным, сам всегда такой же, не претерпевающий ни увеличения, ни уменьшения²⁶; а эти и возникли благодаря людям, и разрушатся, как я сказал, от времени. 17. Не удивляйся же, что они пророчествуют и вводят в заблуждение. Дьявол ведь с самого начала, отпав из-за собственной порочности от своего славного положения, ведет войну против Божьей любви к человеку и, теснимый святыми²⁷, сражается с ними. Он готовит сражения и, устраивая их, заранее сообщает о них своим приверженцам. 18. Подобным образом он предсказывает события, случающиеся с нами ежедневно, будучи старше времени, а именно то зло, что сам стремится совершить. 19. Ведь у него есть по Божьему решению²⁸ знание злодеяний, и по согласию Божьему он соблазняет человека, стараясь сбить с пути

¹⁹ Ср.: Clem. Rom. Ep II, 3, 1; Did., 6.

²⁰ Ср.: Clem. Rom. Ep. II, 3, 1; Did., 6; Mart. Apoll., 14; Pass. Fruct., 2, 4–5; Pass. Iren., 4, 3.

²¹ Ср.: Mart. Pol., 10, 1; Acta Scil., 4; Mart. Pionii, 6, 1.

²² Ср.: Mart. Apoll., 14.

²³ Ср.: Mart. Apoll., 14 sqq.; Tat. Orat., 4, 4; Pass. Iren. 4, 3; Pass. Crisp., 2, 4.

²⁴ Ср.: Tat. Orat., 4, 3

²⁵ Ср.: Acta Iust. C, 2, 3; Mart. Cononi, 6, 4; 7. Подробнее см.: Orbàn A. P. Les denominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens. Nijmegen, 1970. P. 124 sgg.

²⁶ Ср.: Рим. 1:23; 1 Тим. 1:17; 1 Пет. 1:23.

²⁷ Здесь «святые» — все христиане, подобно тому что мы видим в Посланиях Павла (2 Кор. 13:12; Еф. 1:1; Филип. 1:1; Кол. 1:2). В раннехристианской греческой литературе до конца II в. верующие часто называются ἅγιοι (Mart. Lugd., 1, 4, 11 et al.).

²⁸ Про представления христиан о языческой дивинации см. примеч. 92 в этом разделе.

благочестия²⁹. 20. Итак, поверь мне, консуляр (ὑπατική)³⁰, что вы пребываете в немалой суетности»³¹.

21. Проконсул сказал: «Позволив, чтобы ты нес много вздора, я довел тебя до хулы на богов и императоров (Σεβαστῶν)³². Итак, чтобы тебе не зайти дальше, ты принесешь жертву? Или что-то еще скажешь?» 22. Карп ответил: «Невозможно, чтобы я принес жертву. Ведь я никогда в жизни не совершал жертв идолам»³³. 23. Тотчас проконсул приказал, подвесив, бичевать его плетью с когтями (ξέεσθαι)³⁴. Тот же воскликнул: «Я христианин!» Но после долгого бичевания Карп ослабел и уже был не в состоянии говорить.

24. Тогда оставив Карпа, проконсул обратился к Папилу³⁵, сказав ему: «Ты булевт?»³⁶ 25. Тот ответил: «Я гражданин». 26. Проконсул сказал: «Какого города?» 27. Папил

²⁹ По мнению П. А. Орбана, здесь надо видеть отсылку к истории Иова, которого искушал сатана, пытаясь сбить с праведного пути (*Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi...» P. 387*).

³⁰ Во всем остальном тексте судья называется проконсулом. К. Джонс считает это одним из доказательств того, что казнь мучеников произошла при Деции: в пользу этого говорит надпись середины III в., где употребляется оборот «в проконсульство консуляра» (*SEG 39, 1753 bis; Jones C. Notes on the Acts of Carpus... P. 265*).

³¹ Г. Литцман полагает, что апологетические параграфы 16–20 были добавлены редактором текста в более позднее время (*Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices. S. 248*).

³² Ср.: *Acta Iust.*, B, 5, 8; *Mart. Apoll.*, 7; *Pass. Fruct.*, 2, 6; *Acta Marc. M.*, 1, 1.

³³ Возможно, Карп был христианином еще с детства, как и Папил (34). Ср.: *Pass. Iren.*, 4, 3; *Pass. Crisp.*, 1, 3.

³⁴ Греческий глагол ξέω означает «строгать, обтесывать, лощить»; здесь его значение проясняется словом *ungulo* из латинской версии (2, 4), означающем «рвать, разрывать, царапать». Практика пытки обвиняемых христиан для того, чтобы они принесли жертвы, упоминается и в других текстах (см., напр.: *Mart. Pol.*, 2, 2; 11, 1; *Acta Iust. B.*, 5, 5; *Mart. Lugd.*, *passim*; *Mart. Pionii*, 7, 6; 18, 4; 20, 1–2; *Mart. Cononi*, 5, 5; 6, 1; *Pass. Iren.*, 4, 3).

³⁵ Латинская версия дает имя «Памфил» (*Pamfilus*).

³⁶ *Булевт* — член городского совета. Возможно, в это время это слово было синонимично *декуриону*.

ответил: «Фиатиры»³⁷. 28. Проконсул сказал: «Дети у тебя есть?»³⁸ 29. Папил сказал: «Да, много, с Божьей помощью». 30. Некто же из народа закричал: «Согласно своей вере, о христианах говорит, что это его дети». 31. Проконсул сказал: «Почему ты солгал, сказав, что есть дети?» 32. Папил ответил: «Хочешь узнать, что я не лгу, но говорю правду? Во всех провинциях (ἐπαρχία) и городах есть мои дети в Боге»³⁹. 33. Проконсул сказал: «Ты совершишь жертву? Или что скажешь?» 34. Папил ответил: «С юношеских лет я служу Богу и никогда не приносил жертв идолам; да, я христианин, и ты не услышишь от меня ничего сверх этого, ничего более важного или прекрасного мне не сказать»⁴⁰. 35. Его тоже подвесили и бичевали тремя парами, меняясь⁴¹, и он не издал ни звука⁴², но, как благородный атлет⁴³, принял гнев противника⁴⁴.

³⁷ Этот фрагмент отсутствует в латинской версии. *Фиатира* — город в Лидии, несколько раз упоминается в Новом Завете (Деян. 16:14; Откр. 1:11; 2:18–29). Епифаний свидетельствует о деятельности в Фиатири алогов и монтанистов (Panar., 51, 33, 1–10) (Mullen R. L. The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries. Leiden, 2004. P. 109).

³⁸ Ср.: Pass. Iren., 4, 5.

³⁹ А. Гарнак полагает, что с большой вероятностью Папил был апостольским мужем, апостолом или пророком (Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike. S. 448 Anm. 32). *Επαρχία* здесь употребляется в значении «провинция», а не «епархия»; «во всех провинциях» — несомненное преувеличение для II в. (Ср.: Tert. Apol., 37.)

⁴⁰ В отличие от Карпа и других мучеников, Папил не стал произносить развернутую речь в защиту христианства.

⁴¹ Т. е. Папила пытали 3 пары палачей.

⁴² Ср.: Mart. Pol., 2, 2; Mart. Pionii, 20, 1; Mart. Cononi, 6, 2.

⁴³ Сравнение мучеников с атлетами — общее место, встречающееся уже у Павла (Гал. 2:2; 5:7; Фил. 1:27–30 и др.; Ср.: Pfitzner V. Paul and the Agon Motif. Leiden, 1967; Heiser A. Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus: Epipheta und ihre Vorgeschichte. Tübingen, 2012. S. 327); то же мы видим у Климента Римского (Clem. Rom. Ep. I, 5, 1) и Игнатия (Ep. Pol., 1, 3; 2, 3; 3, 1). Эта же метафора употребляется по отношению к Лионским мученикам (Mart. Lugd., 1, 11; 19; 47) и Пионию (Mart. Pionii, 22, 2), а также встречается у Киприана (Ep. 58, 8).

⁴⁴ А. П. Орбан видит здесь преднамеренную двусмысленность: «прямой» земной противник — проконсул — оказывается «главным» — дьяволом (Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi...» P. 388).

36. Проконсул, увидев их выдающуюся стойкость, приказал сжечь их заживо; и оба они поспешили⁴⁵ спуститься в амфитеатр⁴⁶, чтобы как можно скорее освободиться от мира⁴⁷. 37. И Папил, первым пригвожденный к столбу, был поднят, и, когда поднесли огонь, в спокойствии помолившись, отдал душу. 38. После этого пригвоздили к столбу Карпа, а он улыбался. Стоявшие рядом, изумляясь, сказали ему: «Из-за чего ты так веселишься?» 39. Блаженный ответил: «Я увидел славу Господа и обрадовался; в то же время я избавился от вас и не буду сопричастен к вашим злодеяниям». 40. Когда солдат, таскающий дрова, зажег костер, святой Карп, привязанный к столбу, сказал: «<Все> Мы рождены от одной и той же матери Евы⁴⁸ и имеем одну и ту же плоть, но мы, обратив взоры на суд истинный, все выдержим». 41. Сказав это, когда огонь подошел к нему, он произнес молитву: «Благословен⁴⁹ Ты, Господь Иисус Христос, Сын Божий, из-за того что Ты удостоил и меня, грешного, этой доли с Тобой»⁵⁰. И это сказав, отдал душу.

42. Некая Агатоника, стоявшая и видевшая славу Господа, о которой Карп сказал, что увидел, поняв, что это

Ср.: Mart. Apoll., 47; Pass. Perp., 10, 14; Pass. Fruct., 7, 2; Mart. Mont., 6, 4–5.

⁴⁵ Ср.: Mart. Pol., 11, 2; Mart. Lugd., 1, 44; Mart. Pionii, 21, 1; Acta Maximil., 3, 2; Pass. Iulii Vet., 4, 3.

⁴⁶ Амфитеатр или стадион — частое место казни мучеников (Mart. Pol., 8–9; Mart. Pionii, 21, 1; Pass. Fruct., 3, 1). В провинции Азия амфитеатры были только в Пергаме и Кизике (*Thompson L. L. The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games // Journal of Religion. Vol. 82. 2002. P. 30*). Иногда из-за большого числа зрителей там даже мог проводиться суд. Подробнее см.: *Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89.*

⁴⁷ Ср.: Acta Marcelli A, 5, 2.

⁴⁸ Ср.: Быт. 3:20. А. Гарнак отмечает, что Ева очень редко появляется в раннехристианской литературе (*Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyulus und der Agathonike. S. 450*); в латинской версии ее имя не фигурирует (4, 4).

⁴⁹ Ср.: Mart. Pol., 14, 2.

⁵⁰ Ср.: Mart. Pol., 14, 2. Г. Литцман полагает, что эта фраза, как и похожий пассаж в «Мученичестве Поликарпа», является поздней вставкой (*Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papyulae et Agathonices. S. 249*).

был небесный зов, тотчас возвысила голос: «Эта трапеза для меня приготовлена, итак, мне нужно поучаствовать, съесть славную трапезу!»⁵¹ 43. Народ же кричал: «Пожалей своего сына!» 44. А блаженная Агатоника сказала: «У него есть Бог, Который может пожалеть его, потому что он всеобщий Промыслитель. Я же сделаю то, ради чего пришла». И, сорвав с себя одежды, бросилась к столбу, прославив себя. 45. Видевшие испустили стон, говоря: «Ужасный суд и несправедливые указы!»⁵² 46. Будучи поднятой⁵³, когда огонь охватил ее, трижды воскликнула: «Господи, Господи, Господи, помоги мне! У Тебя ведь ищу убежища!» 47. И так она испустила дух, будучи умерщвлена (ἐτελειώθη)⁵⁴ вместе

⁵¹ А. Гарнак считает весь этот эпизод с самопожертвованием Агатоники, отсутствующий в латинской версии, свидетельством того, что монтанизм в Малой Азии во II в. был уже достаточно распространен (*Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike. S. 451–452 Anm. 42*). Г. Литцман также отмечает монтанистские черты в поведении Агатоники (*Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papyllae et Agathonices. S. 247*). К. Тревет, наоборот, считает безосновательным предположение, что Агатоника принадлежала к «новому Пророчеству» (*Trevett C. Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge, 1996. P. 124*). В. Табберне полагает, что мученичество Агатоники не связано с монтанизмом, а было следствием полученного знамения — «небесного зова» (*Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007. P. 224–226*). П. Л. Бак выражает уверенность, что Агатоника пришла на суд, уже приняв такое решение (*Buck P. L. Voluntary Martyrdom Revisited // Journal of Theological Studies. Vol. 63. 2012. P. 133*).

⁵² А. Гарнак видит здесь влияние легенды о Фекле, уже достаточно распространившейся к тому времени (*Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike. S. 452–453*).

⁵³ Греческая версия, в отличие от латинской, опускает указание на служителей — исполнителей казни.

⁵⁴ Я. ден Бофт и Я. Бреммер обращают внимание на глагол τελέω и указывают на неслучайность его использования здесь. По их мнению, данный глагол свидетельствует о том, что Агатонику следует рассматривать не как самоубийцу-фанатичку, но как достойную верующую, смерть которой стала венцом ее жизни. Тот же глагол использует Евсевий при описании смерти отца Оригена (*Eus. HE, VI, 2, 12*). См.: *Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae II // Vigilia Christianae. Vol. 36. 1982. P. 385–387*.



Африканская красноглиняная лощеная чаша с женщиной, окруженной львами (св. Фекла). 350–430 гг.
Музей Римско-германского искусства, Майнц (Германия)

со святыми⁵⁵; их останки христиане, тайно взяв, сохранили⁵⁶ во славу Христа и во хвалу Его мученикам, так как Ему подобает слава и власть, Отцу, Сыну и Духу Святому, ныне и вечно и во веки веков⁵⁷. Аминь⁵⁸.

⁵⁵ Т. е. с Карпом и Папилом. Здесь они называются «святыми» уже как мученики.

⁵⁶ Ср.: Mart. Pol., 18, 2; Acta Cyr., 5, 6; Pass. Fruct., 6, 1 sqq.; Acta Maximil., 3, 4.

⁵⁷ Ср.: Mart. Pol., 20, 2; 22, 3; Acta Iust. A, 6; Mart. Cononi, 6, 7; Mart. Dasii, 12, 2; Mart. Agapae, 1, 2.

⁵⁸ Литцман полагает, что параграф 47 — позднее дополнение к тексту (Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices. S. 249).

Перевод латинской версии

*В апрельские иды память
святых мучеников епископа Карпа,
и диакона Памфила, и Агатоники*

1. Епископ города Горда⁵⁹ Карп, и диакон Памфил⁶⁰ из Фиатиры, и богобоязненная Агатоника⁶¹ были схвачены во время императора Деция и предстали перед проконсулом Оптимом⁶².

2. Проконсул сказал им: «Принесите жертвы богам согласно указу императора». Карп ответил: «Да исчезнут боги, которые не сотворили неба и земли». Проконсул сказал: «Принесите жертву; ведь так приказал император». Карп сказал: «Живые мертвым не приносят жертв».

2. Проконсул сказал: «Тебе кажется, что боги мертвы?» Карп сказал: «Узнай, каким образом они мертвы: у них человеческий облик, но они неподвижны. Отними от них твой почести, и они, поскольку неподвижны, будут осквернены собаками и воронами». 3. Проконсул сказал: «Тебе следует принести жертву». Карп ответил: «То, что ты говоришь, невозможно. Ведь никогда я не совершал жертв бесчувственным и бессмысленным идолам». Проконсул сказал: «Пожалей ты самого себя!» Карп ответил: «Я пожалею самого себя, если предпочту лучшее».

4. После того как это было сказано, проконсул приказал его подвесить. И когда его истязали, Карп говорил: «Я христианин, и из-за моей веры и имени Господа моего Иисуса

⁵⁹ Возможно, город Гордос / Юлия Гордос в Лидии, неподалеку от Фиатиры (*Mullen R. L. The Expansion of Christianity... P. 111*).

⁶⁰ В греческой версии — Папил.

⁶¹ Происхождение Агатоники не указано, но, скорее всего, она была жительницей Пергама: об этом свидетельствуют крики толпы: «Пожалей себя и своего сына», что указывает на знакомство зрителей с ее семьей (*Jones C. Notes on the Acts of Carpus... P. 263*).

⁶² Латинская версия не указывает, что местом действия оказывается Пергам. В отличие от греческого варианта, указан духовный сан Карпа и Памфила, а Агатоника оказывается арестована и приведена на суд вместе с ними. О проконсуле Оптима нам ничего не известно; это имя, скорее всего, вымышленное или является результатом ошибки (см. примеч. 81 в этом разделе).

Христа я не могу стать вашим соучастником». <Тогда> проконсул приказал его подвесить и бичевать <уже> плетью с когтями. Когда же его бичевали сверх всякой меры, он страдал и был не в силах подать голос.

3. Проконсул приказал его унести, а диакона Памфила подвесить. И сказал ему: «Ты принципал?»⁶³ Памфил ответил: «Нет». Проконсул сказал: «А кто ты? Скажи мне!» Памфил ответил: «Гражданин». 2. Проконсул сказал: «Ты богат?» Памфил ответил: «И весьма». Проконсул сказал: «У тебя есть дети?» Памфил ответил: «И много». Когда же это сказал, кто-то из толпы воскликнул: «Говорит, что по вере христианской детей имеет!» 3. И так Памфил признал, что у него есть духовные дети в каждой провинции и в каждом городе. Проконсул сказал: «Принеси жертву богам, или скажешь что-то?» 4. Памфил ответил: «С молодости своей я служу Богу и никогда не приносил жертву суетнейшим изображениям. Я приношу себя самого в жертву Богу Живому и Истинному, Который властвует над всякой плотью. Вот теперь ты точно больше от меня ничего не сможешь услышать». 5. Когда же был подвешен, проконсул приказал бичевать его. И когда сменились три пары палачей, он не издал ни звука от боли, но, как храбрый атлет, смотрел на бешенство врага в глубоком молчании. Проконсул сказал: «Что скажешь? Пощади себя. Ведь теперь я сожалею, что тебя много пытали». 6. Памфил ответил: «Эти пытки — ничто. Ведь я не чувствую никакой боли, потому что есть некто, кто укрепляет⁶⁴ меня; страдает во мне Тот, кого ты не можешь увидеть. Однако же, как сказал тебе немного раньше, невозможно, чтобы я совершил жертвоприношение демонам»⁶⁵.

4. Проконсул же, увидев стойкость и терпение обоих, приговорил их к сожжению заживо. Когда они были приговорены, Памфил, спускаясь по ступеням и глядя в небо,

⁶³ *Принципалы* — старшие должностные лица в провинциальных городах.

⁶⁴ Ср.: Фил. 4:13.

⁶⁵ Греческая версия опускает последнюю речь проконсула и ответ Памфила.

сказал: «Благодарю Тебя, Господи Иисусе, так как, когда я был сосудом для поношения, ты сделал меня по Своей воле сосудом славным»⁶⁶. 2. И, сходя по ступеням, они поспешили придти в амфитеатр, чтобы как можно скорее завершить свое состязание. И так как собирался дождь, они шли быстро. При стоящей толпе слуги дьявола первым Памфила, содрав с него одежду, распяли на столбе. 3. Когда же его подняли, то он улыбался, и казалось, что он радуется. Те, кто стоял рядом, сказали ему: «Что ты смеешься?» А он ответил: «Я увидел славу моего Бога и обрадовался, что избавился от вас. Больше я не буду соучастником ваших грехов». 4. Когда наконец слуги поднесли огонь, Памфил сказал им: «О мужи, и мы — люди, рожденные женщинами, ту же плоть и душу имеем, что и вы. Но, ожидая истинный суд Божий, мы скорее пожелаем вынести это и на повеления тленных судей не обращать внимания, чем предстать перед истинным и вечным судом, где не будет никакого милосердия. 5. Ведь этот огонь недолго жжет; тот же — поистине неугасимый и вечный⁶⁷, которым Бог будет судить мир; он никогда не утихает, но сожжет море, горы, леса; все Бог своей волей уничтожит, судя каждую душу»⁶⁸. 6. После того как это сказал, слуги развели большой огонь. Он, глядя на небо, произнес: «Господь Иисус Христос, прими дух мой»⁶⁹. И так душу Богу отдал.

5. После этого сходным образом и Карпа подвесили на столбе. И когда огонь был разведен под ним, он громко воскликнул: «Господи Иисус Христос, Ты знаешь, что ради Твоего имени мы это переносим!» И это сказав, испустил дух.

6. После него проконсул приказал привести Агатонику и сказал ей: «Что скажешь? Принеси жертву. Или последуешь мнению своих учителей?» А она ответила: «Я христианка и никогда не приносила жертвы демонам, только

⁶⁶ Ср.: Рим. 9:21. Эта молитва опущена в греческой версии.

⁶⁷ Ср.: Мк. 9:43–44; Мф. 3:12; Лк. 3:17.

⁶⁸ В греческой версии в этом диалоге участвует не Памфил, а Карп.

⁶⁹ Ср.: Деян. 7:59.

одному Богу. Охотно, если я достойна, желаю последовать по стопам святых учителей моих». 2. Когда же толпа кричала и обращалась к ней: «Пожалей себя и своих детей!»⁷⁰, проконсул сказал: «Позаботься о себе, пожалей себя и своих детей, как кричит толпа». 3. Агатоника ответила: «У моих детей есть Бог, который позаботится о них. Я же не подчинюсь твоим приказам и не совершу жертвы демонам». Проконсул сказал: «Принеси жертву, иначе я предаю тебя такой же смерти». Агатоника ответила: «Делай что хочешь. Я же для этого пришла и готова пострадать за имя Христа». 4. Тогда проконсул вынес ей приговор: «Приказываю, чтобы Агатоника приняла ту же смерть, что и Карп с Памфилом».

И когда ее подвели к месту казни, она сняла свои одежды и отдала их слугам. 5. Толпа, увидев ее красоту, скорбя оплакивала ее. Слуги подняли Агатонику и подвесили на столбе. И когда поднесли огонь, раба Божия трижды воскликнула: «Господи Иисус Христос, помоги мне, ибо ради тебя это переносу!» И когда это сказала, испустила дух.

7. Свидетели Бога епископ Карп, Памфил и Агатоника претерпели мученичество в провинции Азия в день апрельских ид при императоре Деции, суде проконсула Оптима, царствования Господа нашего Иисуса Христа, Которому честь и слава во веки веков. Аминь.

Исторический комментарий

«Мученичество Карпа, Папила и Агатоники» рассказывают о событиях, произошедших в Пергаме — одном из самых знаменитых малоазийских городов⁷¹. Основанный, по преданию, сыном Геракла Телефом, Пергам стал столицей государства Атталидов в эллинистическое время, а в римскую эпоху — одним из важнейших городов провинции

⁷⁰ В греческой версии упоминается только один сын.

⁷¹ Подробнее об истории Пергама см.: *Rohde E. Pergamon. Burgberg und Altar. Berlin, 1982; Климов О. Ю. Пергамское царство. Проблемы политической истории и государственного устройства. СПб., 2010.*

Азия, крупным административным и религиозным центром⁷². На пергамском Акрополе находились всемирно известный алтарь и храм Зевса, святилища Афины, Деметры, Диониса. Отдельно надо отметить храм бога врачевания Асклепия, особенно популярный в III в. до н. э. — II в. н. э. С этим храмом связаны имена знаменитого врача Галена, начавшего в нем в 16 лет изучение медицины⁷³, и ратора Элия Аристида, который провел там несколько лет и посвятил речи находившимся на его территории источникам и потомкам Асклепия. Кроме того, Пергаму и Никомедии в 29 г. до н. э. было разрешено построить храмы в честь Августа и богини Ромы⁷⁴. Во II в. был построен храм в честь Траяна и Адриана, и Пергам стал городом, имевшим двух неокоров (жрецов императора), а после того как там, вероятно, появился храм Каракаллы — трех (к этому надо добавить еще храм Фаустины Младшей)⁷⁵. В городе существовала иудейская община: о ней сообщают Иосиф Флавий (AJ, XIV, 247 sqq.) и Цицерон (Pro Flacc., 62); кроме того, нам известно о наличии в Пергаме так называемых «боящихся Бога» — язычников, интересовавшихся иудаизмом, но не ставших прозелитами⁷⁶. Очевидно, именно эти «боящиеся Бога» и стали ядром пергамской христианской общины.

Скорее всего, церковь в Пергаме появляется в 50–60 гг., но ни в Деяниях апостолов, ни в Посланиях Павла Пергам не упоминается. Возможно, основателем местной общины

⁷² О религиозной истории Пергама см.: Pergamon — Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development / Ed. H. Koester. Harrisburg, 1998.

⁷³ *Pearcy L. Galen's Pergamum // Archaeology. Vol. 38. 1985. P. 33–39.*

⁷⁴ Изображения этих храмов можно увидеть на пергамских монетах.

⁷⁵ Существование храма Каракаллы признается не всеми современными историками (*Price S. R. F. Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor. Cambridge, 1984. P. 252–253.*)

⁷⁶ *Nilsson M. P. Zwei Altäre aus Pergamon // Eranos. Vol. 54. 1956. S. 163–173; Delling G. Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon // Novum Testamentum. Vol. 7. 1964/5. S. 72–80; Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 142–143.*

был апостол Иоанн, во всяком случае, Евсевий говорит о том, что жребий проповедовать христианство в Азии выпал ему (HE, III, 1)⁷⁷. В «Откровении Иоанна» Пергамская церковь появляется среди семи малоазийских общин, к которым обращены послания (2:12–17). Пергамская община удостоивается похвалы за то, что держится Христа и не отрекается от веры, хотя живет у самого «престола сатаны»⁷⁸. Там же сообщается, что во время гонений погиб мученик Антипа (13). С другой стороны, в «Откровении» звучат и осуждающие нотки, связанные с еретиками — николаитами и некими «державшимся учения Валаама», которые ели идоложертвенное и прелюбодействовали (14–15). Первого пергамского епископа, по сообщению «Апостольских постановлений», звали Гай (VII, 46). Существовала тесная связь между малоазийскими и галльскими церквями, и в рассказе о гонениях в Лионе и Виенне мы встречаем римского гражданина из Пергама Атгала, патрона общины, «бывшего всегда столпом и утверждением местной общины» (Eus. HE, V, 1, 17).

Мученическая смерть Карпа, Папила и Агатоники — самая яркая страница в истории Пергамской церкви. Рассказ о ней сохранился в греческой и латинской редакциях. Ни время создания, ни изначальный язык «Акт» не ясны: ни одна из версий не может быть признана безусловно оригинальной, в каждой из них встречаются слова, фразы и целые пассажи, которых нет в другой. Возможно, краткий латинский текст является просто сокращением начального греческого варианта с некоторыми добавлениями редактора. Вслед за Г. Литцманом⁷⁹ А. П. Орбан полагает, что обе редакции возникли независимо друг от друга на основании не дошедшего до нас оригинального

⁷⁷ Свод упоминаний о христианах в Пергаме до 325 г. см.: Mullen R. L. The expansion of Christianity. P. 104.

⁷⁸ Что именно имеется в виду, точно сказать невозможно. В этом «престоле сатаны» можно видеть указание на алтарь Зевса, храм Асклепия, храм Августа или на город в целом как центр римской провинции.

⁷⁹ Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices // Festgabe für K. Müller. Tübingen, 1922. S. 52.

текста⁸⁰. Латинская версия сообщает, что Карп был епископом, Памфил (который в греческом варианте называется Папилом) — дьяконом, что эти события произошли при императоре Деции, а проконсула звали Оптим⁸¹.

В греческом тексте, в отличие от латинского, Карп выступает основным оратором (5–8; 14–20; 40–41); именно он выказывает товарищеские чувства по отношению к солдату, который помогает его палачам. Папил меньше говорит, но беспричинно раздражает терпеливого проконсула двусмысленными ответами (29–32). Что касается Агатоники, то латинская версия предлагает хоть какое-то объяснение ее странного поведения, когда она обрекает себя на смерть вместе с осужденными мучениками. В греческом тексте она сознательно идет на сожжение, когда видит их страдания, хотя ее связь с Карпом и Папилом остается без объяснений (43–44). В латинской же версии Агатоника вполне логично осуждена за отказ совершить жертвоприношение. Таким образом, либо в греческом тексте есть лакуна, либо редактор латинского попытался придать событиям колорит более позднего времени. Автор греческой версии, возможно, хотел передать именно те чувства, которое мы наблюдаем в дошедшем тексте. В этом случае нет необходимости предполагать наличие лакуны, а крики толпы: «Это ужасный приговор; это несправедливые решения!» (45) — относятся ко всему происходящему, т. е. к осуждению мужчин и женщин только за то, что они христиане⁸².

⁸⁰ *Orban A. P. Notizia // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 34.*

⁸¹ Г. Литцман указывает на невозможность этого имени для римского администратора высокого ранга: оно встречается только среди рабов и представителей низших сословий (*Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices. S. 50–51*). Быть может, оно появилось при переводе на латынь греческого *κράτιτος* или *ἄριτος*. В любом случае мы ничего не знаем о заместнике с таким именем в Азии при Деции (см.: *Magie D. Roman rule in Asia Minor. Vol. II. Princeton, 1950. P. 1586*).

⁸² Ср. реакцию женщин в Деяниях Павла и Феклы: «Женщины же голосили: «Да погибнет город наш за беззаконие сие! Казни всех нас, проконсул! Горькое зрелище! Кривой суд!»» (цит. по кн.: От берегов

Вызывает споры и дата казни мучеников. «Присоединено в этом писании и сообщение о других мучениках, пострадавших в той же Смирне почти одновременно с Поликарпом... Есть тут же отчеты и о других замученных в азийском городе Пергаме; о Карпе, Папиле и женщине Агатонике, со славой скончавшихся после многократного и славного исповедания», — пишет Евсевий Кесарийский сразу после рассказа о мученичестве Поликарпа, Пиония и последователя Маркиона Метродора (HE, IV, 15, 48). Это свидетельство, однако, ненадежно: казнь Поликарпа датируется правлением Антонина Пия (157 г.), а мученичество Пиония относится ко времени Деция (250 г.). Поздний церковный историк Никифор Каллист (ум. ок. 1350 г.), следуя Евсевию, относит эти события к тому же году, когда пострадал Поликарп (PG 145). А. Гарнак⁸³, Г. Литцман⁸⁴ и В. Френд⁸⁵ поддерживали точку зрения, согласно которой Карп и его товарищи были казнены в правление Марка Аврелия, но некоторые ученые — из-за упоминания о требовании жертвоприношения — вслед за латинской версией отнесут казнь мучеников ко времени Деция⁸⁶. Т. Барнес присоединяется к более поздней датировке на основании указания на сословие куриалов (греч. 24; лат. 3), начавшее

Босфора до берегов Евфрата // Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н. э. / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994. С. 130).

⁸³ Harnack A., von. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 3. S. 435 ff.

⁸⁴ Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papyllae et Agathonices. S. 239.

⁸⁵ Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. P. 272.

⁸⁶ Aubé B. Un texte inédit d'actes de martyres du IIIe siècle // Revue archéologique. Vol. 42. 1881. P. 348; Guilbert de, J. La date du martyre des SS. Carpos, Papulos et Agathonice // Revue des questions historiques. Vol. 83. 1908. P. 5–23. Из новейших историков этой точки зрения придерживаются Д. Либс и К. Джонс (*Liebs D. Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen // Märtyrer und Märtyrerakten / Hrsg. von W. Ameling. Stuttgart, 2002. S. 41–43; Jones C. Notes on the Acts of Carpus... P. 259–268*).

играть роль в III в., точнее, на термин *βουλευτής* / *principalis*, который впервые встречается у юриста Каллистрата, жившего при Септимии Севере и Каракалле (Dig., 48, 19, 27)⁸⁷. В 1982 г. была высказана еще одна версия о времени этих событий. Я. ден Бофт и Я. Бреммер⁸⁸ обратили внимание на то, что Папил на вопрос проконсула о его гражданстве отвечает, что он из Фиатиры (27). По словам Плиния Старшего, Фиатира была одним из городов, которые находились в судебном подчинении (*conventus iuridicis*) Пергама (NH, V, 126). Таким образом, гражданство Папила соответствует области полномочий проконсула. Но нам известно, что Каракалла даровал Фиатире право собственного суда после того, как останавливался там в 215 г. (OGIS 517). С этого времени жители этого города больше не подпадали под юрисдикцию Пергама, а были судимы в своем городе. Следовательно, мученичество состоялось до 215 г., возможно, во время преследований при Септимии Севере. Однако, К. Джонс отмечает, что мы знаем о случаях отправления суда не по месту жительства даже при рассмотрении гражданских исков; в случае обвинения в христианстве это было еще вероятнее⁸⁹.

Нам кажется вполне возможным датировать казнь мучеников временем правления Марка Аврелия. В пользу этого говорят упоминания «указов императоров» (греч. 4, 14), что соотносится с соправлением Марка Аврелия и Луция Вера (161–169 гг.)⁹⁰; добровольное исповедание Агатоники находит объяснение в порыве к мученической смерти, который мы встречаем во II в. н. э., вполне в этом духе и стремление других мучеников «как можно скорее освободиться от мира»; наконец, не стоит совсем уж игнорировать и свидетельство Евсевия. Требование жертвоприношения от мучеников в это время также находит

⁸⁷ Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum. P. 515.

⁸⁸ Den Boeft J., Bremmer J. Notiuunculae Martyrologicae II // Vigiliae Christianae. Vol. 36. 1982. P. 384–385.

⁸⁹ Jones C. Notes on the Acts of Carpus... P. 264.

⁹⁰ Нам ничего не известно о совместных мерах Каракаллы и Геты против христиан.

свое объяснение. «Житие Аверкия» сообщает, что Марком и его соправителем Луцием Вером было предписано особым эдиктом принести жертвы по всей Империи (1). «Житие» связывает этот эдикт с Парфянской войной и браком соправителя Марка Луция Вера и 16-летней дочери императора Луциллы (Vita Aberg., 45). Датировка латинской версии временем Деция, скорее всего, связана с деятельностью редактора.

Интересна точка зрения Е. М. Розенблюма, предложившего новый взгляд на соотношение версий этого текста⁹¹. Он полагает, что при всем внешнем сходстве данные тексты имеют принципиальные различия. Это объясняется тем, что греческая версия, проникнутая монтанистским духом, была ответом, составленным приверженцами «Нового Пророчества» на «Мученичество Поликарпа». Латинская версия появилась позже, в результате переработки греческой в православном духе. То, что она была составлена позднее, и стало причиной противоречий и разногласий между вариантами «Мученичества».

Любопытен диалог Карпа и проконсула о богах (9–20 греч.; в латинской версии сохранено только его начало), содержащий несколько любопытных деталей. На предложение проконсула принести жертвы богам Карп отвечает: «Пусть исчезнут боги, которые не сотворили неба и земли», и дальше произносит небольшую апологетическую речь, в которой противопоставляет «мертвых» языческих божеств и вечного Бога христиан. После этого Карп объясняет, что «мертвые боги» не сами дают предсказания будущего, а через них говорит дьявол, который сам рассказывает о своих злых намерениях. Этот и похожие вопросы, например, исцеления, совершенные языческими богами, рассматривались и другими раннехристианскими авторами⁹².

⁹¹ Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 216–224.

⁹² К вопросу о языческой дивинации обращались Афинагор («Что же, Нереллин, Протей или Александр движут эти изваяния или,

Отметим, что указание на Бога как Творца неба, земли, моря и всякой твари очень часто встречается в ранних агиографических текстах⁹³. Мы находим его, например, в «Мученичестве Аполлония» (2), «Мученичестве Пиония» (8, 3), «Актах Киприана» (1, 2), «Мученичестве Фруктуоза» (2, 3–4) и других мученичествах (Acta Eupli, 2, 5; Mart. Crisp., 1, 7; Acta Phil., 4). Т. Кортвег полагает, что это связано со «стратегией уравнивания невидимости высшего божества подчеркиванием его деяний»⁹⁴; можно соотнести этот пассаж и с почитанием божественных сущностей не как личностей, а как носителей особой силы⁹⁵. Мы считаем, что это указание было частью особой духовной практики, позволявшей мученику сохранять спокойствие духа во

может быть, [это делает] их вещественный состав? Но их вещество — это медь, а что может медь сама по себе?.. Какая же польза болящим от Нереллина, Протея или Александра?» — Leg., 26; пер. А. В. Муравьева) и Тертуллиан («Они (демоны. — А. П.) хотят казаться и виновниками того, о чем возвещают; и иногда являются, — виновниками зла, конечно, но никогда не добра. Даже замыслы Бога они разузнали у провещевавших ранее пророков и ныне выведывают их, когда читается Писание». — Apol., 7; пер. А. Ю. Братухина). Добавим к этому Минуция Феликса: «Они (демоны. — А. П.) вдохновляют прорицателей, обитают в капищах, действуют на внутренности животных, руководят полетом птиц, управляют жребиями, произносят смешанные с ложью прорицания. Они обманываются и обманывают то не зная истины, то когда знают, не открывая ее, чтобы не погубить себя» (Oct., 27; пер. П. Преображенского). В «Апостольских постановлениях» говорится: «Многое предрекают и диавол, и бесы его, но от этого в них нет и искры благочестия» (VIII, 2). Также см.: Nieto Ibáñez J. M. Pagan Divination in the Greek Patristic. The Terms Used in Criticizing Oracles // Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Vol. 16. 2010. P. 308–319.

⁹³ Perendy L. “Deum qui fecit caelum et terram”: Identifying the God of Christians in the Acts of Martyrs // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 221–239.

⁹⁴ Korteweg T. The reality of the Invisible // Studies in Hellenistic Religions / Ed. M. J. Vermaseren. Leiden, 1979. P. 50–102.

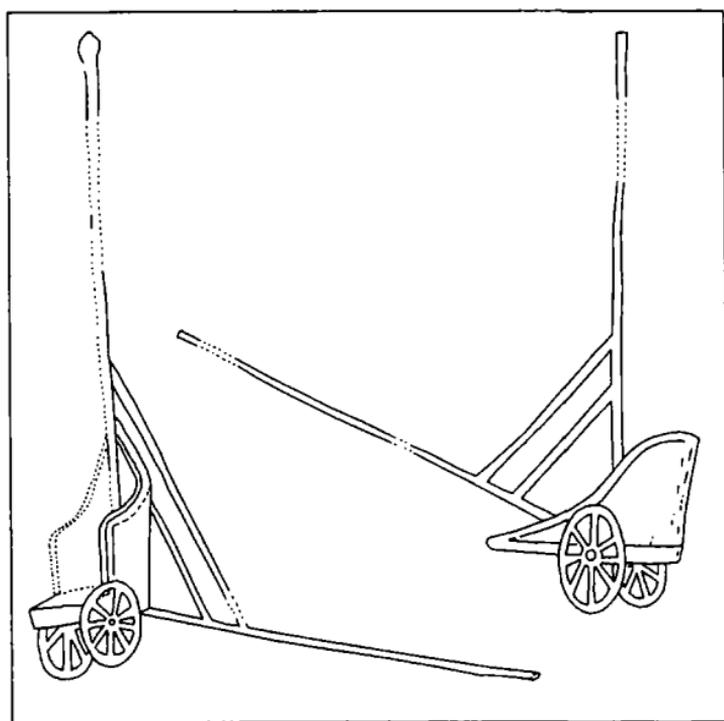
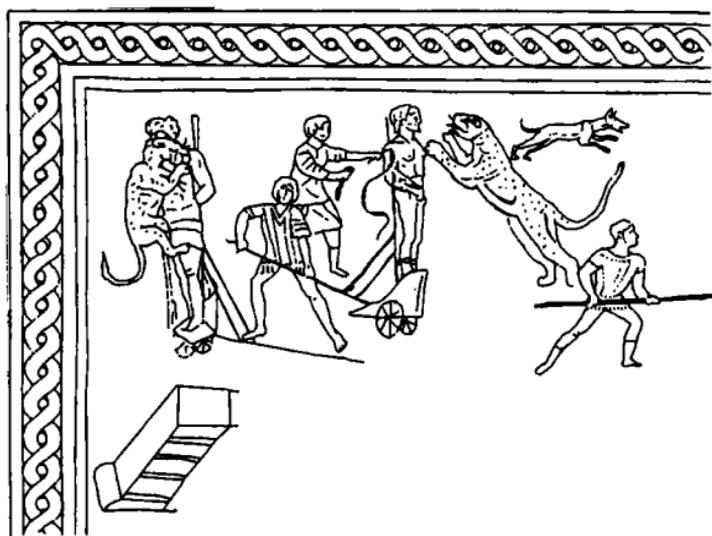
⁹⁵ Ferguson E. Backgrounds of early Christianity³. Michigan, 2003. P. 173–174.

время суда и казни⁹⁶. При помощи таких формул мученик оказывался вписанным в универсальную перспективу: он — христианин, поклоняющийся Господу, Который сотворил весь мир. Это напоминало читателю мученичества, что краткий миг страдания — ничто по сравнению с последующей наградой, а вечных мук за отступничество следует бояться больше, чем телесной боли.

Кроме того, большой интерес вызывает поведение Агатоники. Как уже говорилось, греческая и латинская версии по-разному рассказывают об обстоятельствах ее смерти: в первом случае она добровольно всходит на костер, во втором — арестована вместе с Карпом и Памфилом. В рассказах о мученичествах того времени часто встречается добровольное исповедание, иногда оно относится и к малоазийским христианам⁹⁷. В Смирне некий фригиец Квинт сам пришел на суд и уговорил поступить так и других христиан (Mart. Pol., 4). Тертуллиан приводит красочный рассказ о том, как к проконсулу Азии Аррию Антонину явилась группа христиан, и изумленный проконсул сказал: «О жалкие, если вы хотите умереть, у вас есть утесы или петли» (Ad Scap., 5). Подростком Ориген хотел объявить себя христианином, но его удержала мать (Eus. HE, VI, 2). Можно вспомнить и тех, кто добровольно пытался защищать осужденных христиан, представляя последствия такого шага: это Эпагат в Лионе (Eus. HE, V, 1) и Луций в Риме (Iust. Apol. II, 2). Иногда феномен добровольного исповедания связывают с монтанизмом — христианским движением, возникшем в Малой Азии в середине II в. Монтанисты, как традиционно считается, «рьяно стремились к мученическому венцу, лишь только открывалось гонение, и всякие средства для отклонения

⁹⁶ О таких формулах см.: Kelley N. Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises // Church History. Vol. 75. 2006. P. 723–747.

⁹⁷ Анализ таких случаев см. в кн.: Trevett C. Montanism. Gender, authority and the New Prophecy. Cambridge, 1996. P. 124–125; Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007. P. 216–240.



Мозаика с гладиаторами, изображающая *damnatio ad bestias*
и реконструкция колесницы, служащей для доставки на казнь.
Деталь мозаики. II в.
Злитен (Тунис)



Деталь мозаики. II в.
Злитен (Тунис)

от себя опасности считали недозволенными»⁹⁸. Однако К. Треветт опровергает это мнение, стремясь показать, что у нас нет особых оснований связывать добровольное исповедание и монтанизм⁹⁹. Как нам кажется, основания подозревать Агатонику в монтанизме и у древних авторов, и у нас все же есть, но они остаются только подозрениями: подобного рода стремление к смерти, безусловно, встречалось и среди церковных христиан. Каких-то указаний на то, что пергамские мученики были приверженцами «нового пророчества», в тексте нет¹⁰⁰. Уже в то время возникает традиция, негативно оценивающая добровольное испове-

⁹⁸ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 364; ср.: St. Croix G. E. M. Why were the Early Christians persecuted? // Past and Present. Vol. XXVI. 1963. P. 21; Tabbernee W. Early Montanism and Voluntary Martyrdom // Colloquium. Vol. 17. 1985. P. 34. Иногда эту тягу к смерти считали связанной с культом Кибелы, жрецом которой, по одной из версий, был Монтан до обращения в христианство (Benko S. The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden, 1993. P. 158).

⁹⁹ Trevett C. 1) Montanism. Gender, authority and the New Prophecy. P. 121–129; 2) Montanism // The Early Christian World / Ed. P. F. Esler. Vol. 2. London, 2000. P. 931.

¹⁰⁰ В. Френд на основании того, что Карп после осуждения поспешил в амфитеатр, и его диалога с солдатом, где он говорит: «Я увидел славу Господа и обрадовался», называет его «странствующим пророком» и противопоставляет его мученичество «антимонтанистской» смерти Поликарпа (Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution. P. 289). Но такое толкование не обязательно: так же себя ведут герои Юстина (Apol. II, 2) и другие мученики.

дание и рассматривающая его как самоубийство, и именно ей мы обязаны эволюцией предания об Агатонике.

Вопрос о соотношении самоубийства и мученичества рассматривался Тертуллианом в «Апологетике» и в небольшом трактате «К мученикам». Он приводит примеры из языческого прошлого и настоящего: Лукреция, Гераклит, Эмпедокл, Регул, Клеопатра, Протей-Перегрин, о котором писал Лукиан, — все они покончили с собой во имя своих идеалов (*Tert. Ad mart.*, 4). В целом рассуждение Тертуллиана сводится к тому, что если эти люди заплатили столь высокую цену за ложные ценности, то кто откажется заплатить столько же за ценность истинную? (*Ad mart.*, 4) «Мы желаем страдать, — говорит карфагенский пресвитер, — точно так же, как воин желает сражаться» (*Tert. Apol.*, 20). В поражении заключается победа христианина, истинный мир можно обрести только в тюрьме среди мучеников — парадоксы вполне в духе Тертуллиана. Г. Бауэрсок полагает, что позиция Тертуллиана — позиция римлянина старой закалки: он следует пути, которым шли Цицерон и Сенека, — превращает Дидону и Лукрецию, покончивших с собой, в образец для подражания христианам (*Tert., De exhort. cast.*, 13)¹⁰¹.

Существовала в раннем богословии и другая тенденция, опиравшаяся не на стоицизм, а на платоническую традицию, негативно относящуюся к самоубийству. Этой линии придерживается Климент Александрийский. В четвертой книге «Стромат» Климент детально рассматривает вопрос о мученичестве. Он обращается к самому слову «мученичество» (*μαρτυρία*) и показывает, что мученичество заключается в исповедании Бога. «А если это так, то и каждая душа, проводящая свою жизнь согласно с познанием о Боге и исполняющая его заповеди, есть уже исповедница, делом и словом» (*Strom.*, IV, 15, 3). В дальнейшем он раскрывает учение об истинном исповедании Бога в себе: человек не должен отречься от Христа, иначе и тот он него отречется на Страшном Суде, но и не должен сам добровольно предаваться в руки римских властей.

¹⁰¹ *Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. P. 63.*

В то время среди христиан не имелось единого мнения о границе между мученичеством и самоубийством¹⁰². Мы не будем вдаваться в дальнейшее рассмотрение данного сюжета — он требует особого обсуждения, — но, так или иначе, положительное отношение к добровольному мученичеству и добровольной смерти сначала вытесняется на периферию церковной жизни, а потом и объявляется незаконным. Спустя полстолетия Киприан Карфагенский напишет: «Никто из вас да не производит тревоги между братьями и никто да не выдает себя добровольно перед язычниками» (Ер., 66).

Издания

Aubé B. Un texte inédit d'actes de martyrs du IIIe siècle // *Revue archéologique*. Т. 42. 1881. P. 348–360.

Franchi de' Cavalieri P. Note agiografiche 6 // *Studi e Testi*. Vol. 33. 1920. P. 3–45.

Harnack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit M. Aurel's. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 3, Heft 4. Leipzig, 1888.

Delehaye H. Les actes des martyrs de Pergame // *Analecta Bollandiana*. Vol. 58. 1940. P. 150–176.

Halkin F. Une nouvelle passion des martyrs de Pergame // *Mullus. Festschrift für Th. Klauser / Hrsg. von A. Stuiber*. Münster, 1964. S. 150–154 = *Recherches et Documents d'Hagiographie byzantine. Subsidia Hagiographica* 51. Brussels, 1971. P. 246–250.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices // *Festgabe für K. Müller zum 70. Geburtstag*. Tübingen, 1922. S. 46–57 = *Lietzmann H. Kleine Schriften*. Bd. I. Berlin, 1958. S. 239–250.

¹⁰² В настоящее время этот вопрос активно обсуждается. См.: *Hyldeahl J.* Gnostic critique of Martyrdom // *Contextualizing Early Christian Martyrdom / Ed. J. Engberg, E. Holmsgaard, P. Klostergaard*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2011. P. 119–138; *Dunderberg I.* Early Christian Critics of Martyrdom // *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rotschild and J. Schröter*. Tübingen, 2013. P. 419–440; *Tite P. L.* Voluntary Martyrdom and Gnosticism // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 23. 2015. P. 27–54.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.
Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.

Научная литература

Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae II // Vigilia Christianae. Vol. 36. 1982. P. 383–402.

Jones C. Notes on the Acts of Carpus and some related Martyr-acts // Pignora Amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza / A cura di M. Cassia et al. Acireale; Roma, 2012. Т. 1. P. 259–268.

Orbán A. P. Commento al «Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae» // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 384–390.

Simonetti M. Alcune osservazioni sugli Atti di Carpo, Papilo e Agatonice // Simonetti M. Studi agiografici. Roma, 1955. P. 95–107.

Лебедев А. П. Библиографические заметки по части новой иностранной литературы церковно-исторического содержания // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 43. Кн. 2. 1889. С. 611–677.

Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 216–224.

МУЧЕНИЧЕСТВО ПТОЛЕМЕЯ И ЛУЦИЯ



Во 2-й главе II Апологии Юстина Мученика содержится рассказ о драматических событиях, произошедших в Риме в начале 50х гг. II в. Из-за того, что некая знатная римлянка приняла христианства и захотела развестись со своим мужем, был схвачен ее наставник в вере Птолемей. Он был осужден на смерть, а когда Луций и некий третий зритель суда выразили недовольство решением префекта города, то были казнены и они. Текст Юстина сохранился до нашего времени в трех рукописях: *cod. Parisinus graecus 450* (сер. XIV в.), *cod. Phillippicus 3081* (1541 г.) и *cod. Ottobonianus 274* (вторая пол. XVI в.)¹.

¹ Подробнее о рукописной традиции и изданиях Юстина см.: Justin, *Philosopher and Martyr. Apologies* / Ed. by D. Minnis and P. Parvis. New York, 2009. P. 3–31.

Перевод

1. Одна женщина жила с мужем, предающимся распутству, и сама прежде тоже была распутной. 2. Когда она узнала учение Христа, то образумилась и мужа также попыталась убедить образумиться, рассказав ему об этом учении и последующем наказании в вечном огне для живущих нецеломудренно и несогласно с истинным словом. 3. Он же стал чужим для супруги из-за дел, которые творил в своих бесчинствах. 4. Жена захотела разорвать с ним брак, сочтя нечестьем делить ложе с мужем, который пытался изобретать средства для всяческих удовольствий, противных естеству и справедливости. 5. Так как близкие пристыдили ее, советуя пока остаться, надеясь, что муж когда-нибудь изменит свое поведение, то, пересилив себя, осталась. 6. Когда же стало известно, что ее муж, отправившись в Александрию, еще хуже стал жить, она ушла от него, дав ему то, что у вас называется *repudium*², чтобы не быть соучастницей в проступках и нечестии, оставаясь в браке и деля с ним жизнь и ложе. 7. Ее же муж, — «прекрасный и благородный» (*καλὸς κάγαθὸς*)³, вместо того, чтобы радоваться, что она отказалась от старых делишек, которыми легкомысленно занималась со слугами и наемными работниками, предаваясь пьянству и всяческим порокам, и решила удержать его, творящего те же дела, — не желая развода, выдвинул обвинение против оставившей его, утверждая, что она христианка. 8. Она подала прошение тебе, самодержцу⁴, чтобы ей разрешили

² Как правило, *repudium* — развод в одностороннем порядке, в отличие от *divortium* — развода по обоюдному соглашению (*Grubbs J. E. Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood. London, 2002. P. 187 f.*). Но это различие не носит абсолютного характера (*Treggiari S. Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian. Oxford, 1993. P. 436–439.*)

³ Юстин здесь откровенно иронизирует, обыгрывая классическое понятие калокагатии, объединяющее представление о нравственном и телесном совершенстве.

⁴ Это место — единственное в обеих Апологиях, где Юстин обращается к императору в единственном числе.

сначала устроить дела со своим имуществом, а защищаться от обвинения — после наведения порядка в своих делах. И ты это позволил. 9. А ее бывший муж, так как уже не мог выступать против нее, обратился против некоего Птолемея, ее наставника в христианском учении, которого Урбик⁵ так вот казнил. 10. Муж убедил своего друга центуриона, арестовавшего Птолемея, взять и спросить его только одно: христианин ли он. 11. И Птолемея, признавшегося, что он христианин, так как по своему характеру он любил истину, а не ложь и обман, центурион оставил в оковах и в тюрьме долгое время пытал. 12. Наконец, когда Птолемей был приведен к Урбику, он тоже был спрошен только об одном — христианин ли он. 13. И, сознавая добро, полученное им от учения Христа, <Птолемей> снова исповедовал учение божественной добродетели (τὸ διδασκάλιον τῆς θεείας ἀρετῆς)⁶. 14. Ведь отступник отрекается, или осуждая какое-то дело, или избегает признания, считая самого себя недостойным и чуждым его. Из этого настоящему христианину ничего не подходит. 15. И когда Урбик приказал его увести (ἀπαχθῆναι)⁷, некий Луций, сам христианин, видя суд, творимый так неразумно, сказал Урбику⁸: 16. «В чем причина? Ты казнил не уличенного прелюбодея, не развратника, не убийцу, не вора, не грабителя, не просто сделавшего что-то незаконное, а просто назвавшего себя именем христианина? Не пристало ни Благочестивому повелителю, ни Философу, сыну цезаря⁹, ни священному

⁵ Имеется в виду Квинт Лоллий Урбик — видный администратор эпохи Адриана и Антонина Пия. Он был квестором, трибуном претором, легатом X легиона в 133–135 гг. во время подавления Иудейского восстания, наместником Британии и префектом Рима в 146–160 гг. (PIR V L 327).

⁶ Возможно, при помощи слова διδασκάλιον Юстин еще раз подчеркивает, что Птолемей был учителем.

⁷ Имеется в виду «увести на казнь». Ср. *duci iussi* у Плиния (X, 96, 3) и *dici iussit* (Pass. Scil., 16).

⁸ Похожая ситуация возникает в Лионе в 177 г.: Веттий Эпагаф высказал протест против суда легата и точно так же был спрошен только о том, не христианин ли он, после чего осужден (Eus. HE, V, 1, 9–10).

⁹ Т. е. Антонину Пию и Марку Аврелию.

сенату так судить, Урбик». 17. А тот, ничего другого не сказал Луцию, кроме <следующего>: «Кажется мне, что и ты такой же». 18. И когда Луций ответил: «Именно», — его приказал тоже увести. 19. Тот же сказал, что признателен ему, так как знает, что избавляется от таких дурных господ и отправляется к Отцу и Царю Небесному¹⁰. 20. И более того, был осужден на казнь и подошедший третий человек¹¹.

Исторический комментарий

Юстин Мученик во II Апологии рассказывает о событиях, произошедших в Риме во время правления Антонина Пия (150-е гг.) — точнее определить, к какому времени они относятся, невозможно¹². Позже его сообщение повторяет Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (IV, 17). Римский христианин Птолемей оказался арестован из-за обвинений мужа некоей женщины, обращенной им в христианство. Птолемей был осужден на смерть префектом Рима, а когда краткостью и жестокостью суда над ним возмутились несколько присутствовавших при этом христиан, то были приговорены к смерти и они. Этот рассказ занимает важное место в тексте Юстина: он требует не судить христиан из-за их убеждений, демонстрирует несправедливость римских законов и показывает необходимость как-то обуздать доносчиков (*delatores*), часто преследующих свои личные корыстные интересы.

¹⁰ Благодарность такого рода часто встречается в мученичествах. Ср.: *Pass. Scil.*, 17; *Pass. Сург.*, 4, 3; *Pass. Maximil.*, 3, 2.

¹¹ Похоже, Юстин не знал, как звали третьего мученика. Возможно, это было связано с тем, что в Риме сосуществовало несколько христианских общин, не всегда находившихся в хороших отношениях друг с другом (*Justin, Philosopher and Martyr. Apologies* / Ed. D. Minnis and P. Parvis. New York, 2009. P. 281).

¹² *The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. xvi–xvii; *Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 515.

На Юстина, который, возможно, сам присутствовал на этом процессе, произвела большое впечатление римская судебная процедура. Она значительно отличалась от судов на востоке империи, которые он до того наблюдал. Юстин говорит, что когда он увидел, еще будучи язычником, с каким бесстрашием христиане встречают смерть и пытки, то понял, что обвинения их в пороке и распутстве лишены каких бы то ни было оснований (Apol. II, 12). В самом деле, если сравнить с судом Урбика близкие по времени процессы Поликарпа или Карпа, Папила и Агатоники, невозможно не заметить разницы между нарочитой театральностью происходящего в Смирне или Пергаме с их длинными речами мучеников, обличениями языческой религии и угрозами со стороны магистратов принести жертвы богам и римской деловитой краткостью допроса, сводившейся к вопросу «Christianus es?»¹³.

В целом ситуация с Птолемеем отдаленно напоминает сюжет из апокрифических деяний: апостол обратился в христианство супругу некоего знатного и могущественного человека, военачальника или царедворца, и тот мстит ему, предав смерти. Деяния Иуды Фомы, Андрея и Петра заканчиваются именно так, а в Деяниях Павла и Иоанна этот мотив появляется, но не приводит к трагическим последствиям¹⁴.

¹³ Keresztes P. The 'So-Called' Second Apology of Justin // *Latomus*. Vol. 24. 1965. P. 867–868. Ср. поведение Плиния Младшего на антихристианском процессе: «Я спрашивал их самих, христиане ли они; сознавшихся спрашивал во второй и третий раз, угрожая наказанием, упорствующих отправлял на казнь» (Plin. Ep., X, 96, 3; пер. М. Е. Сергеевко). М. Сорди полагает, что Урбик поступил вопреки рескрипту Адриана (Iust. Apol. I, 68; Eus. HE, IV, 9), на что указал Луций, но ее толкование этого рескрипта как указание на необходимость преследовать христиан не за их веру, а за конкретные преступления, представляется нам безусловно ошибочным — он требует лишь придерживаться законной процедуры в антихристианских процессах (Sordi M. *The Christian and the Roman Empire*. London, Sydney. 1983. P. 68).

¹⁴ Perkins J. The Apocryphal Acts of the Apostles and Early Christian Martyrdom // *Arethusa*. Vol. 18. 1985. P. 211–230; Пантелеев А. Д. Семья и брак в апокрифических Деяниях апостолов // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 1. 2002. С. 263–266.

Такое сходство, а равно и то, что только Юстин излагает эту историю, заставили некоторых современных исследователей считать, что рассказ мог быть приукрашен Юстином (в подлинности самих событий в целом никто не сомневается)¹⁵. Эти подозрения нам кажутся излишними, так как сопоставление с апокрифическими деяниями носит несколько натянутый характер, а сама история представляется вполне вероятной.

Обратимся к повествованию Юстина. Герои его рассказа — люди высокого положения. М. Макдональд и П. Лампе приводят следующие соображения в пользу этого: 1) у жены были слуги и наемные работники, с которыми она «предавалась пьянству и всяческому порокам»; 2) она наставлялась в христианстве личным учителем, подобно тому как знатные римлянки обучались преподавателями философии и других дисциплин (*Sen. Ad Helv.*, 17; *Macr. Sat.*, II, 5, 2 et al.); 3) среди друзей ее мужа есть центурион, готовый исполнять его просьбы; 4) самое весомое доказательство ее статуса — прошение, которое она подала императору, где говорится о необходимости «устроить дела со своим имуществом», и то, что это прошение было удовлетворено¹⁶. Далеко не все женщины-христианки обладали таким положением. Отметим, что ее муж вряд ли был сенатором, так как он уехал в Александрию, а сенаторам запрещалось посещать Египет без разрешения императора¹⁷.

¹⁵ *The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. H. Musurillo. P. xvii; *Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum*. P. 515.

¹⁶ В случае осуждения жены по обвинению в христианстве до расторжения брака муж имел бы право на часть приданого. Жена, подав прошение императору, тем самым поставила своего мужа перед непростым выбором: в случае продолжения процесса все ее имущество возвращалось в ее семью, а если муж хотел бы сохранить контроль над ним, то ему пришлось бы отозвать свое обвинение (*Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*. P. 275). Возможно, муж, осознав, в какой ситуации он оказался, возбудил обвинение против Птолемея, чтобы хоть как-то удовлетворить свою злобу.

¹⁷ *MacDonald M. Y. Early Christian Woman and Pagan Opinion. The Power of Hysterical Woman*. Cambridge, 1996. P. 206–207; *Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two Centuries*. Minneapolis, 2003. P. 237–238.

Возникшая ситуация сама по себе очень интересна: обвинение было выдвинуто против ученицы, а арестовали ее учителя, причем его и еще двух человек, осмелившихся высказать удивление решениями судьи, казнили, а она сама осталась жива, и не очевидно, что вообще была привлечена к суду. Мы ничего не знаем о последующей судьбе этой женщины, последнее, что о ней сообщает Юстин, — подача прошения императору. Скорее всего, она еще не успела принять крещение. Р. Грант высказал предположение, что император, дав отсрочку, мог затем и вовсе снять с нее обвинение в христианстве¹⁸. Даже если этого и не произошло, то дело о ее имуществе (а речь шла о возвращении приданого) могло тянуться очень долго; в любом случае нам ничего не известно ни о ее мученичестве, ни даже об аресте. Эти обстоятельства вызывают воспоминания о другой истории, связанной с религией, — соблазнении римской матроны при помощи жрецов Исиды, о которой рассказывает Иосиф Флавий. Тогда жрецы Исиды были приговорены к позорной казни, а «заказчик» всей авантюры — римский всадник Мунд — всего лишь к изгнанию (Ios. AJ, XVIII, 79 sq.).

В последние десятилетия ведется дискуссия о расстановке акцентов в истории, рассказанной Юстином¹⁹. Р. Грант полагает, что эта история — похвала римской матроне, изменившей свое поведение под благотворным влиянием христианского учения²⁰. Юстин в ее образе воплотил аскетический идеал: эта женщина хранила чистоту,

¹⁸ Grant R. M. A Woman of Rome. The Matron in Justin, 2 Apology 2.1–9 // Church History. Vol. 54. 1985. P. 468.

¹⁹ Во многом эти споры являются следствием нерешенной проблемы соотношения двух Апологий Юстина: являются ли они независимыми произведениями или двумя частями единого целого, и если верно второе, то какое именно место в составе Первой апологии занимала Вторая? (Подробнее об этих спорах см.: Keresztes P. The 'So-Called' Second Apology of Justin. P. 858–869; Buck L. P. Justin Martyr's Apologies. Their Number, Destination, and Form // Journal of Theological Studies. Vol. 54. 2003. P. 45–59; Justin, Philosopher and Martyr. Apologies. P. 21–24.)

²⁰ Grant R. M. A Woman of Rome. P. 461–472.

осуждала распущенность, пороки и удовольствия. Она оставалась с мужем в надежде заставить его изменить свои взгляды, и только когда он в Александрии пустился во все тяжкие, направила супругу письмо о разводе.

Но действительно ли поведение этой женщины соответствует христианским идеалам, как это рисует Юстин (Apol. I, 15–16)? Точку зрения Р. Гранта не так давно поставила под сомнение П. Бак²¹. По ее мнению, обращению и рассказу женщины в рассказе уделяется минимум внимания. Более того, восхвалять ее в общем-то не за что: она не отказалась от этого мира в пользу Царства Божьего, затягивала рассмотрение своего дела по обвинению в христианстве и в итоге избежала наказания. В отличие от героинь апокрифических деяний, она не увлеклась аскетическими идеями, а лишь побуждала своего мужа одуматься и отвернуться от откровенных бесчинств. Она отправила мужу развод только на основании слухов о разврате в Александрии. Она отходит как от предписаний апостолов («Жены, повинуйтесь своим мужьям» (1 Пет. 3:1); «Жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его» (1 Кор. 7:13)), так и от наставлений современников (в «Пастыре» Герма содержится предписание необходимости развода, если один из супругов знает о прелюбодеянии второго (Mand., 4, 1)). Таким образом, эта женщина вряд ли может свидетельствовать о моральном триумфе христианства.

П. Бак считает, что в центре повествования находится не героиня — раскаявшаяся римская матрона, а антигерой — ее муж, который доносит на нее и на ее учителя Птолемея²². Его низость и подлость особенно заметны на фоне его жены, которая так и не смогла смириться с его пороками, и Птолемея, которого он, по сути, убил чужими руками. Это хорошо видно при сравнении их поведения: муж подстрекает центуриона спросить Птолемея о его вере, после чего последнего пытаются, но Птолемей гордо

²¹ Buck L. P. The Pagan Husband in Justin, 2 Apology 2.1–20 // Journal of Theological Studies. Vol. 53. 2002. P. 541–546.

²² Ibid. P. 543.

и смело исповедует Христа. Муж изображается Юстином как образец доносчика на христиан — порочного, подлого, трусливого и, по всей видимости, желающего нажиться за счет приданого супруги.

У нас есть немало информации о деятельности доносчиков в Римской империи²³, и доноски на христиан составляют особую главу в их истории. Впервые подобные персонажи появляются в переписке Плиния Младшего и Траяна. Плиний в бытность свою наместником провинции Вифиния и Понт получил «список, составленный неизвестным и содержащий много имен» (Plin. Ep., X, 96, 5). Он провел следствие, о котором сообщил Траяну, но в ответе императора было сказано: «Безымянный донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени» (X, 97).

В следующий раз мы сталкиваемся с доносами в правление Адриана, рескрипт которого сохранился в I Апологии Юстина и в «Церковной истории» Евсевия (Iust. Apol. I, 68; Eus. HE, IV, 9). Император, желая помешать «клеветникам заниматься гнусным ремеслом», требует правильной судебной процедуры. Христиане ни в малейшей степени не освобождаются от преследований, но Адриан настаивает на том, чтобы все совершалось в рамках римского законодательства, в соответствии с существующей судебной процедурой, где был необходим обвинитель: *accusator ubi non est, ibi non est iudex*. «Особенно постарайся, — писал император, — о том, чтобы если кто

²³ *Kleinfeller G. Delator // RE. Bd. IV.2. 1901. S. 2427–2428; Rutledge S. 1) Delatores and the Tradition of Violence in Roman Oratory // American Journal of Philology. Vol. 120. 1999. P. 555–573; 2) Imperial inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian. London, 2001; Shotton D. C. A. The trial of Clutorius Priscus // Greece & Rome. Vol. 16. 1969. P. 14–16; Портнягина И. П. Delatores в Римской империи: судебная практика и общественное отношение // Античный мир: проблемы истории и культуры. СПб., 1998. С. 309–323; Свенцицкая И. С. Доносчик и философ (Римская империя I — начала II в.) // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 5. М., 2003. С. 77–91.*

по клевете потребует к обвинению кого-либо из христиан, тебе поступить с таким человеком наистрожайшим образом, соразмерно с гнусным злодеянием его». При Марке Аврелии Мелитон Сардийский писал: «Сейчас в Азии по новым эдиктам гонят и преследуют благочестивый народ (христиан), так как бесстыжие доносчики и любители чужого, пользуясь распоряжениями как предлогом, открыто разбойничают, ночью и днем грабя ни в чем не повинных людей» (Eus. HE, IV, 13).

В пользу предположения П. Бак о том, что внимание Юстина сосредоточено именно на фигуре доносчика, свидетельствует примыкающая к рассказу о Птолемею третья глава II Апологии, где Юстин высказывает живое беспокойство о том, как бы и на него не донес киник Кресцент, человек «низкий и злой». Юстин утверждает, что победил его в философском диспуте и «доказал, что он вовсе ничего не знает», но боится, что Кресцент, «любитель шума и суетного блеска», «поймает его в сети». Позже Татиан, ученик Юстина, подтвердил стремление Кресцента донести на его учителя и на самого Татиана: «Советуя же презирать смерть, он сам настолько ее боялся, что старался предать Юстина, как и меня, смерти» (Orat., 19)²⁴.

Донсчики на христиан могли руководствоваться различными мотивами. С одной стороны, это, конечно, личное обогащение, и слова Мелитона прямо на это указывают. Поведение мужа нашей героини, как кажется, тоже продиктовано похожими соображениями — стремлением завладеть приданым. Подаче формального доноса мог предшествовать шантаж — предложение христианину откупиться. Кроме того, деляторы могли надеяться и на особую благодарность властей. С другой стороны, иногда доносчик не мог рассчитывать на какие-то материальные блага и действовал только из ненависти к обвиняемому или обвиняемым, или для сведения личных счетов. При-

²⁴ О споре Юстина и Кресцента и о роли последнего во II Апологии см.: *Keresztes P. The 'So-Called' Second Apology of Justin. P. 862, 867.* Евсевий Кесарийский утверждает, что этот Кресцент стал причиной мученической кончины Юстина (HE, IV, 16).

мером такого рода могут быть автор анонимного доноса Плинию или философ-киник Кресцент²⁵.

Мы же полагаем, что главным героем является сам Птолемей, а не его ученица и тем более не ее недостойный муж. Долгий рассказ, предшествующий его появлению, только вводит читателя в эту драматическую историю. Птолемей арестован, по сути, ни за что²⁶, но он не отказался от своих взглядов ни в тюрьме, ни на суде, и его пример увлек зрителей. Можем ли мы добавить что-то к информации об этом учителе? Идентификация действующих лиц этой драмы со знакомыми нам персонажами истории раннего христианства в Риме представляет большой интерес. Нам известно о существовании в то время гностика Птолемея, принадлежащего к валентинианской школе; Ипполит Римский называет его представителем италийской ветви учения Валентина (Ref., VI, 35), Епифаний в «Панарионе» сохранил его большое послание к Флоре (30, 3–7), кроме того, Ириней приводит его комментарий к прологу Евангелия от Иоанна (АН, I, 8). П. Лямпе полагает, что Птолемей наряду с другим гностиком, Гераклеоном, был лидером этого направления, и поэтому провел в Риме длительное время²⁷. Некоторые ученые считают вполне вероятным, что Птолемей-гностик и Птолемей Юстина — одно и то же лицо²⁸. В пользу этого говорят несколько соображений: Птолемей-валентинианин бывал в середине II в. в Риме,

²⁵ Кресцент был не единственным доносчиком из философов; к примеру, нам известно о Флавии Архиппе, «философе», жившем на рубеже I–II вв. и выступавшем против Диона Хризостома с обвинением в оскорблении величества (см.: *Свенцицкая И. С. Доносчик и философ. С. 77–91*).

²⁶ *Castelli E. A. Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York, 2004. P. 44.*

²⁷ *Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 296.*

²⁸ *Lüdemann G. Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 70. 1979. S. 97–114* (пер. на англ.: *Lüdemann G. Concerning the History of Earliest Christianity in Rome: I. Valentinus and Marcion; II. Ptolemaeus and Justin // The Journal of the Higher Criticism. Vol. 2. 1995. P. 112–141*); *Grant R. M. A Woman of Rome. P. 461–472; Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 239–240.*

а в тот период это имя встречается там достаточно редко²⁹; время мученичества — около 150 г. — совпадает с периодом активности валентиниан в Риме; и Птолемей-мученик, и Птолемей-валентинианин были учителями; они оба были высокообразованными людьми (в случае с гностиком об этом свидетельствует его послание к Флоре, в случае с мучеником — сам факт того, что он стал учителем римской аристократки).

Наконец, самый весомый аргумент состоит в том, что Птолемей-гностик в начале своего письма к Флоре затронул вопрос о разводе. Он утверждал, что закон Божий запрещает разлучать мужа и жену, а правила о разводе принадлежат не Богу, а Моисею, который установил их не по своему желанию, но из-за слабости людей, во избежание еще больших злодеяний. Таким образом, лучше не разводиться, так как это против воли Господа. Это хорошо соотносится со словами Юстина: «И когда близкие пристыдили ее, советуя пока остаться, в надежде, что с мужем когда-нибудь произойдет перемена, пересилив себя, осталась» (5).

Если верно соотнесение Птолемея-гностика и Птолемея-христианского учителя, то римская матрона и Флора также оказываются одним и тем же лицом.

Г. Музурилло полагает, что Птолемей, возможно, был другом Юстина³⁰. В принципе в этом нет ничего невозможного. Оба они были образованными людьми, оба занимались учительской деятельностью в Риме и, скорее всего, были знакомы. То, что Птолемей был последователем гностика Валентина, могло пройти мимо внимания Юстина: валентиниане не спешили рвать с Церковью и не демонстрировали на церковных собраниях свою принадлежность к «избранному духовному роду». Кроме того, валентиниане в списке еретиков у Юстина появляются

²⁹ В CIL VI оно встречается всего 13 раз (во всем Риме), Г. Людемманн указывает только 2 случая упоминания в христианских надписях (*Lüdemann G. Concerning the History of Earliest Christianity in Rome... P. 128–129, n. 46; Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 239.*)

³⁰ *The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. xvii.*

только в «Диалоге с Трифоном» (35), написанном позже обеих Апологий, приблизительно в 160 г. Надо признать, что мы недостаточно хорошо представляем себе эволюцию валентинианства на первых этапах, и в настоящее время ведется большая дискуссия о том, в какой степени учение самого Валентина и его ближайших учеников походило на те красочные системы, о которых рассказывают христианские ересиологи. Современные ученые при реконструкции учения Валентина исходят не из сообщений церковных авторов, а из сохранившихся фрагментов сочинений самого Валентина, в которых отсутствуют эти мифологические мотивы³¹. Вполне возможно, что Юстин и другие ортодоксальные христиане в то время не воспринимали их как еретиков, и это неразделение продолжалось еще несколько десятилетий. Показательна история пресвитера Флорина, долгое время исполнявшего свои обязанности при папе Викторе (189–199 гг.). Против него выступил не римский клир, а Иринея Лионский (Eus. HE, V, 15; 20; Iren., fr. 28). Он призывал римского епископа изгнать еретика и запретить его сочинения, которые уже достигли Галлии; в итоге Виктор лишил Флорина священства³².

Стоит отметить еще одно обстоятельство. В 140–150 гг. Юстин и Птолемей в борьбе против Маркиона и его учеников находились по одну сторону баррикад. Юстин полемизирует с ним в I Апологии (26; 58), а Птолемей отказывается видеть в ветхозаветных заповедях результат деятельности злого демиурга (Eriph. Panag., 30, 3, 2). Это обстоятельство также могло сблизить их. Что делать с замечанием Юстина в I Апологии о последователях Симона-мага, Менандра и Маркиона: «Знаю, что вы их не гоните и не убиваете, по крайней мере за их учение» (26)? Здесь нет никакой проблемы. Представление о том, что гностики могли легко избежать казни, отрекшись от Христа, нуждается в существенной корректировке: это положение верно

³¹ Marksches C. *Valentinus Gnosticus?* Tübingen, 1992.

³² Пантелеев А. Д. Религиозная терпимость и нетерпимость в Риме во II–III вв. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 5. 2006. С. 407–420.

лишь для отдельных течений³³. Таким образом, в мученической смерти Птолемея нет ничего невероятного, а Птолемей-мученик и Птолемей-автор послания к Флоре — один и тот же человек.

Конечно, это отождествление не безусловно. Но даже если и отказаться от него³⁴, рассказ Юстина не теряет своей важности: в нем отразились многие реалии жизни римских христиан II в.: семейные конфликты из-за новой веры, доносы, разное отношение к обвиняемым в зависимости от их статуса, тюремные пытки, наконец, сам суд с вопросом *Christianus es?* и осуждением зрителей, рискнувших высказать свое недовольство или сочувствие обвиняемым. И, кто знает, возможно, эти события привлекли Юстина не только своей новизной, но и интригой, тем, что они были похожи на сюжет какого-нибудь греческого романа.

«Мученичество Птолемея и Луция» является частью апологетического сочинения и не предназначалось для чтения во время собрания общины. В отличие от других мученичеств, здесь нет передачи диалога мученика и судьи, в ходе которого происходит исповедание. Однако у этого рассказа есть и параллели с другими ранними текстами:

³³ *Hyldahl J. Gnostic critique of Martyrdom // Contextualizing Early Christian Martyrdom / Ed. J. Engberg, E. Holmsgaard, P. Klostergaard. Frankfurt am Main, 2011. P. 119–138; Dunderberg I. Early Christian Critics of Martyrdom // The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rotschild and J. Schröter. Tübingen, 2013. P. 419–440; Пантелеев А. Д. «Есть много мучеников и в других ересь»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 3. 2014. С. 141–160.*

³⁴ В последнее время Д. Ванке, И. Дунденберг и К. Маркшиз говорят о неясности этого вопроса: *Wanke D. Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus haereses // Zeitschrift für Antikes Christentum. Bd. 3. 1999. S. 207–216; Dunderberg I. The School of Valentinus // A Companion to Second-Century Christian “Heretics” / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 76–77; Markschie C. Individuality in Some Gnostic Authors: With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram // Zeitschrift für Antikes Christentum. Bd. 15. 2011. P. 414).*

вступление в диалог и осуждение на казнь зрителей, как это произошло в Лионе, и благодарность судье за избавление от этого мира.

Издания и переводы

Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi / Ed. J. C. T. Otto. Vol. III. Jena, 1879.

Goodspeed E. Die ältesten Apologeten. Göttingen, 1914.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Justin, Philosopher and Martyr. Apologies / Ed. D. Minnis and P. Parvis. New York, 2009.

Иустин Философ и Мученик. Сочинения / Пер., введ. и примеч. П. Преображенского. М., 1892 [репр.: М., 1995].

Пантелеев А. Д. История римской матроны и ее учителя (Iust. Apol. II, 2) // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 12. 2013. С. 448–461.

Научная литература

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Buck L. P. Justin Martyr's Apologies. Their Number, Destination, and Form // Journal of Theological Studies. Vol. 54. 2003. P. 45–59.

Buck L. P. The Pagan Husband in Justin, 2 Apology 2.1–20 // Journal of Theological Studies. Vol. 53. 2002. P. 541–546.

Dunderberg I. The School of Valentinus // A Companion to Second-Century Christian "Heretics" / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 64–99.

Dunderberg I. Early Christian Critics of Martyrdom // The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rotschild and J. Schröter. Tübingen, 2013. P. 419–440.

Grant R. M. A Woman of Rome. The Matron in Justin, 2 Apology 2.1–9 // Church History. Vol. 54. 1985. P. 461–472.

Keresztes P. The 'So-Called' Second Apology of Justin // Latomus. Vol. 24. 1965. P. 858–869.

Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two Centuries. Minneapolis, 2003.

Lüdemann G. Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 70. 1979. S. 86–114.

MacDonald M. Y. Early Christian woman and pagan opinion. The power of hysterical woman. Cambridge, 1996.

Marschies C. Individuality in Some Gnostic Authors: With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram // Zeitschrift für Antikes Christentum. Vol. 15. 2011. P. 411–430.

Wanke D. Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus haereses // Zeitschrift für Antikes Christentum. Bd. 3. 1999. S. 202–240.

МУЧЕНИЧЕСТВО ЮСТИНА И ЕГО ТОВАРИЩЕЙ



Рассказ о мученичестве Юстина Философа (ВНГ 972z, 973, 974), или, как его еще называют, Юстина Мученика, и его товарищей сохранился в трех редакциях: краткой (А), средней (В) и пространной (С). Мученики были казнены в Риме в 165 или 167 г. Краткая версия содержится в *cod. graec. 1470*, fol. 90^v (890 г.; Национальная библиотека Франции (Париж)). Средняя дошла в трех рукописях: первая, *add. Ms. 4489 (Cantabrigiensis palimpsestus)*, fol. 8–9 (VIII–IX вв.), хранится в библиотеке Кембриджского университета; вторая в библиотеке Иерусалимского патриарха (6, fol. 305^v–307^r; IX–X вв.); третья, *cod. graec. 1667*, fol. 3–5 (X в.; Гроттаферрато), в Апостольской библиотеке Ватикана. Пространная версия известна по рукописям *Hier. 17*, fol. 1^r–3^r (XII в.; библиотека Иерусалимского патриарха) и *cod. Vaticanus graec. 1991*, fol. 1^r–3^v; (XIII в.; Апостольская библиотека Ватикана).

Недавно все три версии были прекрасно переведены и изданы А. Г. Дунаевым¹. Отличие нашего перевода от вышеуказанного состоит в развернутом историческом комментарии и небольших нюансах, имеющих в основном стилистический характер.

¹ Мученичество св. Иустина Философа / Пер., предисл. и коммент. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 362–370 (о других русских переводах этого текста см. там же, с. 344, 358).

Перевод редакции А

(Мученичество святых Юстина, Харитона,
Харито, Евелписта, Гиерака, Пеона, Либерiana²
и их товарищества³)

1. Во время незаконных повелений (ἀνόμων προτάγμάτων)⁴, касающихся идолопоклонства, были схвачены упомянутые святые и приведены (εἰσήχθησαν⁵) к префекту Рима Рустику⁶.

² Какой-то другой информации об этих мучениках нет. Из последующего изложения можно заключить, что Пеон и Евелпист были христианами с детства, причем Евелпист затем стал учеником Юстина, а также что Евелпист и Гиерак происходили из Малой Азии (4); в редакции С Либерiana называется Валерианом. (См.: *Freudenberger R. Die Acta Justini als historisches Dokument // Humanitas — Christianitas. Festschrift für W. V. Loewenich / Hrsg. von K. Beyschlag, M. Gottfried, E. Wölfel. Witten, 1968. S. 27–28.*)

³ А. Хилхорст замечает, что выражение *Συνοδίας αὐτῶν* («их товарищества») предполагает существование и других мучеников, кроме перечисленных, однако о них ничего не сказано. Это выражение отсутствует в редакциях В и С; возможно, здесь это является более поздней вставкой (*Hilhorst A. Commento agli “Acta Iustini” // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 391; Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin, München, Boston, 2015. S. 107.*)

⁴ А. Хилхорст считает это выражение поздней вставкой, поскольку первый императорский эдикт, предписывающий совершение жертвоприношения, был издан в 250 г. Децием (*Hilhorst A. Commento agli “Acta Iustini”*. P. 391). Однако часть исследователей сопоставляют эти προτάγματα с эдиктом, упомянутым в «Житии Аверкия», в котором Марк Аврелий и его соправитель Луций Вер предписывали принести жертвоприношения на всей территории Империи (1). См.: *Sordi M. I “nuovi decreti” di Marco Aurelio contro i christiani // Studi Romani. Vol. 9. 1961. P. 365–378; Kerestzer P. Marcus Aurelius as Persecutor? // Harvard Theological Review. Vol. 61. 1968. P. 321–341 et al.*

⁵ Технический судебный термин, означающий доставку обвиняемых в суд. По замечанию А. Хилхорста, кроме упоминания о доставке, судебные акты, которые лежат в основе текста, должны были содержать сведения о дате и месте проведения процесса, имени и должности судьи, имена обвиняемых. Также там должны были упоминаться вопросы об имени, происхождении и профессии обвиняемых (*Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 122; Hilhorst A. Commento agli “Acta Iustini”*. P. 391).

⁶ Квинт Юний Рустик — философ-стоик и учитель Марка Аврелия. (О нем см.: *M. Aug. Med., I, 7.*) Рустик дважды назначался консулом

2. Когда их привели, префект сказал Юстину: «Какую жизнь ты ведешь?»⁷ 2. Юстин сказал: «Безупречную и безукоризненную по отношению ко всем людям». 3. Префект Рустик сказал: «Каких учений (λόγους) ты придерживаешься?»⁸ Юстин ответил: «Я попытался изучить все учения, но доверился истинным учениям христиан⁹, хотя они и не по душе заблуждающимся»¹⁰. 4. Префект Рустик сказал: «Такие, <значит>, учения тебе по душе?» Юстин сказал: «Да, так как следую им по установлению веры (μετὰ δόγματος)»¹¹. 5. Префект Рустик сказал: «Что это за установление?» Юстин сказал: «Мы почитаем Бога христиан, Которого считаем Одним изначальным Создателем (δημιουργόν)¹² <всех вещей>¹³ и творения всего мира, и Сына Бога (θεοῦ παῖδα)¹⁴, Иисуса Христа, о Котором было предска-

и был городским префектом в 162–168 гг. (PIR², IV, 814). Редакция С сообщает, что это был «страшный человек, пагубный и полный всякого нечестия». Подробнее о нем см.: *Birley A. Marcus Aurelius. A Biography. New York, 1987. P. 95–97.*

⁷ Т. Д. Барнс предполагает, что этим вопросом Рустик намеренно дает Юстину возможность избежать привлечения к суду, заявив о себе как о философе (*Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 516.*)

⁸ Рустик конкретизирует вопрос, так как предыдущий оказался слишком общим. Возможно, он дает еще один шанс Юстину объявить себя философом, а не христианином.

⁹ Ср.: *Iust. Dial. c. Tryph., 2–8.*

¹⁰ По мнению А. Хилхорста, эта фраза не соответствует контексту, являясь полемическим штампом, который позволяют себе только герои поздних агиографических текстов, поэтому не исключено, что эта формула — поздняя интерполяция (*Hilhorst A. Commento agli "Acta Iustini". P. 391.*)

¹¹ Термин δόγμα крайне многозначен; он может означать императорские указы, Ветхий завет, решения Апостольского собора (Деян. 16:4), библейское откровение в целом, наконец, положения философской школы (Märtyrerliteratur. S. 107).

¹² В значении «создатель» термин δημιουργός имеет платоническую окраску. В библейских текстах он появляется только в *Евр. 11:10*; впрочем, этот термин часто употребляется в обеих апологиях Юстина (*Apol. I, 8, 2, 3; 10, 2, 1 et al.*).

¹³ В тексте стоит просто местоимение τούτων — «этих».

¹⁴ Ср.: *Мф. 12:18; Деян. 3:26; Did., 9, 2; 10, 2; παῖς* может означать как «сын», так и «слуга» или «раб». Согласно А. Аману, здесь это слово нужно понимать именно как «слуга», так как в продолжении текста Юстин говорит ο υἱός — Сыне (*Hamman A. La confession de la foi*

зано пророками (προκεκήρυκται ὑπὸ τῶν προφητῶν)¹⁵, что придет к роду человеческому глашатаем спасения и учителем добрых знаний. 6. Сознаю, что мало скажу о Его божественности, объявляя о <том, что нужна> некая пророческая сила, (7) чтобы сказать о Том, Которого я сейчас назвал Сыном Божиим. Ибо узри, что пророки издавна предсказали произошедшее пришествие Его к людям».

3. Префект Рустик сказал: «Где вы собираетесь?»¹⁶ Юстин сказал: «Где кто пожелает и сможет»¹⁷. Или ты считаешь, что мы все можем собраться в одном и том же месте?» 2. Префект Рустик сказал: «Скажи, где вы собираетесь, или в каком месте?» 3. Юстин сказал: «Все то время, что я в Риме вторично¹⁸, я живу над Миртинской баней (τοῦ Μυρτίου βαλανείου)¹⁹ и не знаю другого какого-то места

dans les Premiers acts des martyrs // Epektasis. Mélanges J. Daniélou / Ed. par J. Fontaine, C. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 102). Однако, как замечает А. Хилхорст, контекст доказывает прямо противоположное мнению Амана, так как в следующей фразе Юстин использует слова υἱὸν θεῦ, явно имея в виду θεῦ παῖδα, и считает эти выражения вполне равнозначными. Следовательно, здесь παῖς означает «Сын». Именно это значение данного речевого оборота встречается в «Диалоге с Трифоном» (Hilhorst A. Commento agli "Acta Iustini". P. 392–393). Ср. примеч. 74 к «Мученичеству Поликарпа».

¹⁵ ...о Котором было предсказано пророками... — Это и подобные выражения часто употребляется в произведениях Юстина (Apol. I, 31, 1; 7; 52, 1; 3; 56, 1 et al.; Apol. II, 7, 6; Dial. с. Τρυφ., 106, 1). Юстин интерпретирует весь Ветхий Завет в свете пророчества.

¹⁶ А. Аман полагает, что этот вопрос задан с целью установить, где именно христиане отправляли культ (Hamman A. Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin // Studia Patristica. Vol. 13.2. 1975. P. 367). Ответ Юстина («Где кто пожелает и сможет») показывает, что он понял его по-другому, ведь невозможно отправлять литургию, если каждый идет туда, где ему нравится. Скорее, Рустик имел в виду то место, где преподавал Юстин (Hilhorst A. Commento agli "Acta Iustini". P. 393–393; Märtyrerliteratur. S. 109).

¹⁷ Ответ Юстина указывает на то, что в Риме тогда не было какого-то единого места для встреч всех христиан города.

¹⁸ Это место является единственным доказательством того, что Юстин дважды посещал Рим.

¹⁹ Долгое время было неясно, что имеется в виду — название бани, имя хозяина или божественного покровителя терм; редакция В дает: «над баней некоего Мартина, сына Тимиотина». Из последних работ по данному вопросу см.: Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae

встреч, кроме этого. И если кто-нибудь желал придти ко мне, я делился с ним словами истины»²⁰. Префект Рустик сказал: «Стало быть, ты христианин?» Юстин ответил: «Да, я христианин».

4. Префект Рустик сказал Харитону: «Харитон, и ты христианин?» Харитон сказал: «Я христианин по Божьему повелению». 2. Префект Рустик сказал Харито: «А ты что скажешь, Харито?»²¹ Харито²² сказала: «Я христианка по дару Божьему». 3. Префект Рустик сказал Евелписту: «Ну а ты кто?» Евелпист сказал: «И я христианин, разделяющий ту же самую надежду (ἐλπιδος²³)». 4. Префект Рустик спросил у Гиерака: «Ты христианин?» Гиерак сказал: «Да, христианин, поклоняющийся Тому же Богу». 5. Префект Рустик сказал: «Юстин вас сделал христианами?» Гиерак сказал: «С давних пор²⁴ я христианин». 6. Пеон, встав, сказал:

martyrologicae 4 // Vigiliae Christianae. Vol. 45. 1991. P. 114. Не так давно Х. Снайдер предположил, что *balneum Mamertini* — «баня Мамертина», находящаяся на Аппиевой дороге (Snyder H. G. "Above the Bath of Myrtinus". Justin Martyr's "School" in the City of Rome // Harvard Theological Review. Vol. 100. 2007. P. 335–362); до него это предположение было высказано П. Франки де'Кавальери (Franchi de'Cavalieri P. Note agiografiche. Vol. 9. Vaticano, 1953. P. 24).

²⁰ О «школе» Юстина известно немного: Ириней Лионский говорит о Татиане как ученике Юстина (АН, I, 28, 1), а Евсевий Кесарийский замечает, что Юстин «защищал слово Божие в философском обличье» (Eus. HE, IV, 11, 8). Подробнее см.: Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. by V. Steinhauser. Minneapolis, 2003. P. 257–284; Ulrich J. What do we know about Justin's "School" in Rome? // Zeitschrift für Antikes Christentum. Vol. 16. 2012. P. 62–74; Georges T. Justin's School in Rome — Reflections on Early Christian "Schools" // Zeitschrift für Antikes Christentum. Vol. 16. 2012. P. 75–87.

²¹ Такой тип вопросов часто встречался в актах процессов со многими обвиняемыми (см.: Delehaye H. Les passions des martyrs et les genres litteraires. Bruxelles, 1966. P. 48).

²² Возможно, Харито было ее именем не от рождения, а принятым после крещения. Как отмечают Я. ден Бефт и Я. Бреммер, это очень редкое греческое имя и не исключено, что этим именем она хотела подчеркнуть значение Христовой благодати (χάρις) (Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae martyrologicae 4. P. 114–115).

²³ Здесь игра слов, связанная с именем обвиняемого (Εὐέλπιτος — ἐλπίζω).

²⁴ Т. е. Гиерак стал христианином еще до встречи с Юстином.

«И я христианин»²⁵. Рустик сказал: «Кто тебя научил (Τίς σε ἐδίδαξεν)?» Пеон сказал: «От родителей мы унаследовали (παρεϊλήφαμεν)²⁶». 7. Евелпист сказал: «Я слушал с удовольствием слова Юстина, но христианином меня сделали родители»²⁷. Рустик сказал: «Где находятся твои родители?» Евелпист сказал: «В Каппадокии». 8. Префект Рустик говорит Гиераку: «А где твои родители?» Гиерак сказал: «Они умерли. Уже немало времени (ἀπὸ ἰκανοῦ χρόνου)²⁸, как я ушел прочь из Фригии». 9. Префект Рустик сказал Либерриану: «Неужели и ты христианин?» Либерриан сказал: «И я благочестивый христианин».

5. Префект сказал Юстину: «Если ты подвергнешься бичеванию²⁹ и будешь обезглавлен³⁰, ты уверен, что точно

²⁵ А. Хилхорст отмечает, что этому утверждению не предшествует никакого вопроса. Если здесь нет порчи текста, то это означает, что Пеон встал среди публики повинуясь внезапному порыву, чтобы добровольно солидаризироваться с обвиняемыми, как Агатоника в греческой версии «Мученичества Карпа» (42–44). С другой стороны, Пеон мог быть среди обвиняемых и произнести исповедание веры, не дожидаясь, пока к нему обратятся (*Hilhorst A. Commento agli "Acta Iustini". P. 394*).

²⁶ Возможно, Пеон говорит от лица всех обвиняемых (*Whittaker M. Jews and Christians: Graco-Roman Views. Cambridge, 1984. P. 163, n. 3*). Х. Зелигер и В. Вишмайер предположили, что Гиерак и Пеон были братьями (*Märtyrerliteratur. S. 109*).

²⁷ Х. Зелигер и В. Вишмайер указали на важность этого аргумента для защиты: Евелпист указывает, что принятие христианства было не его выбором, а религией его родителей, своего рода *mos maiorum* (*Märtyrerliteratur. S. 109*).

²⁸ Кажется, вернее чтение редакции В: ἀπὸ ἰκανοῦ τῆς Φρυγίας; поскольку более вероятна порча «Икония» в общее «много времени», чем наоборот (*Hilhorst A. Commento agli "Acta Iustini". P. 395*). Иконий — совр. город Конья в Турции (центральная часть Анатолии). А. Г. Дунаев также отдает предпочтение редакции В, хоть и с оговорками, — в частности, что Иконий находится в Ликаонии, а не во Фригии (*Дунаев А. Г. Комментарии к Мученичеству св. Иустина Философа // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 371–372*).

²⁹ Ср.: Мф. 27:26; Мк. 15:15; Ин. 19:1. Перед исполнением приговора существовал обычай бичевания приговоренных преступников (*Freudenberger R. Die Acta Justini als historisches Dokument. S. 30*).

³⁰ Очевидно, мучеников приговорили к обезглавливанию, как прямо свидетельствует редакция В.

взойдешь на небо?»³¹ 2. Юстин сказал: «Уверен, если это стойко выдержу; но я знаю, что и с прожившими праведно³² будет <Божья благодать> вплоть до воспламенения (μέχρι τῆς ἐκπύρωσεως)³³». 3. Префект Рустик сказал: «Так ты предполагаешь, что взойдешь?» Юстин сказал: «Я не предполагаю, а точно убежден». 4. Префект Рустик сказал: «Если не послушаетесь, будете наказаны». 5. Юстин сказал: «По нашей молитве мы, претерпев казнь, будем спасены». 6. Префект Рустик объявил (ἀπεφώνητο³⁴): «Не пожелавшие принести жертвы богам после бичевания (φραγελλωθέντες³⁵) будут уведены на казнь (απαχθῆτωσαν³⁶) согласно законам».

6. После этого святые мученики, восхвалявшие Бога, были уведены, куда обычно уводят³⁷, и они завершили мученичество исповеданием нашего Спасителя, Которому слава и власть³⁸ с Отцом и Святым Духом ныне и во веки веков. Аминь.

³¹ Среди христиан было распространено мнение, что мученики возносились на небо немедленно после смерти, в то время как другие верующие должны были ожидать всеобщего воскресения (*Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae martyrologicae // Vigiliae Christianae. Vol. 35. 1981. P. 43*).

³² То есть тем, кто умирает, не претерпев мученичества.

³³ Ср.: Деян. 2:19; 1 Кор. 3:13; 2 Пет. 3:12. Как полагает Виттакер, для двух собеседников это выражение имеет различное значение. Для Юстина ἐκπύρωσις — огонь страшного суда; для стоика Рустика — огонь, периодически разрушающий мир, давая начало новому космическому циклу. Юстин хорошо осознает это расхождение (*Apol. I, 20, 4; 57, 1; 60, 8; Apol. II, 7, 3*).

³⁴ Технический термин для обнародования приговора (*Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. P. 122*).

³⁵ Термин латинского происхождения; в редакции В заменяется греческим эквивалентом — μαστιγωθέντες, встречающимся в редакции А (5, 1).

³⁶ Аналог латинского *duci*.

³⁷ По-видимому, автор текста не знал точно ни места казни, ни места погребения мучеников.

³⁸ Ср.: 1 Пет. 4:11; Иуд. 25; Откр. 1:6; 5:13.

Перевод редакции В

(Мученичество святых мучеников
Юстина, Харитона, Харито, Евелписта,
Гуерака, Пеона и Либеруана)

1. Во время незаконных защитников идолопоклонства принимались в городах и деревнях нечестивые постановления против благочестивых христиан, чтобы принудить их совершать возлияния (σπενδεῖν)³⁹ суетным идолам. 2. Итак, упомянутые святые мужи (ἄγιοι ἄνδρες)⁴⁰ были схвачены и приведены к префекту Рима по имени Рустик.

2. Когда они были приведены на суд, Рустик префект сказал Юстину: «Прежде всего, ты должен повиноваться богам и слушаться императоров». 2. Юстин сказал: «<Следует> безукоризненно и безупречно повиноваться постановленному нашим Спасителем Иисусом Христом». 3. Префект Рустик сказал: «Какими учениями ты руководишься?» Юстин сказал: «Разные учения я пытался узнать, присоединился же к истинным учениям христиан, хоть они и не по душе заблуждающимся». 4. Префект Рустик сказал: «Несчастный, такие, <значит,> учения тебе нравятся?» Юстин сказал: «Да, так как следую им с правильной верой». 5. Префект Рустик сказал: «Что это за учение?» Юстин сказал: «То самое, по которому мы почитаем Бога христиан, Которого единственного признаем от начала Творцом и Создателем всякого творения, видимого и невидимого, и Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, Который был предсказан пророками как Тот, кто придет к роду человеческому глашатаем спасения и учителем добрых учений. 6. И я, будучи человеком, понимаю, что могу мало сказать о Его бесконечной божественности, объявляя о <том, что нужна> некая пророческая сила, <чтобы> 7. провозгласить о Том, о Ком я сейчас сказал, что Он Сын Божий. Ведь знай, что пророки издавна возвещали о случившемся Его явлении людям».

³⁹ σπενδεῖν — «совершать возлияние вина», технический термин для жертвоприношения.

⁴⁰ Среди этих «святых мужей» присутствует одна женщина — Харито.

3. Префект Рустик сказал: «Где вы собираетесь?» Юстин сказал: «Где кто пожелает и сможет. Вообще, ты считаешь, что мы все на самом деле собираемся в одном и том же месте? Это не так, потому что Бог христиан не ограничен местом, но наполняет небо и землю, будучи невидимым, и повсюду верные ему поклоняются и прославляют».

2. Префект Рустик сказал: «Скажи, где вы собираетесь, или в каком месте ты собираешь своих учеников?» 3. Юстин сказал: «Я живу над баней некоего Мартина, сына Тимиотина, и все время, что я в Риме вторично, не знаю другого какого-то места встреч, кроме этого. И если кто-нибудь желал придти ко мне, я делился с ним словами истины».

4. Префект Рустик сказал: «Стало быть, все-таки ты христианин?» Юстин ответил: «Да, я христианин».

4. Префект Рустик сказал Харитону: «Далее, скажи Харитон, и ты христианин?» Харитон сказал: «Я христианин по Божьему повелению». 2. Префект Рустик обратился к Харито: «Ты что скажешь, Харито?» Харито сказала: «Я христианка даром Божиим». 3. Префект Рустик сказал Евелписту: «Ну а ты кто, Евелпист?» Евелпист, раб цезаря⁴¹, ответил: «И я христианин, освобожденный Христом, и разделяю ту же надежду милостью Христа». 4. Префект Рустик сказал Гиераку: «И ты христианин?» Гиерак сказал: «Да, христианин, ведь почитаю и поклоняюсь тому же Богу». 5. Префект Рустик сказал: «Юстин вас сделал христианами?» Гиерак сказал: «Я был христианином и буду». 6. Пеон, встав, сказал: «И я христианин». Рустик сказал: «Кто научивший тебя?» Пеон сказал: «От родителей мы унаследовали⁴² это доброе исповедание»⁴³. 7. Евелпист сказал: «Я с удовольствием слушал слова Юстина, но и я стал христианином от родителей». Префект Рустик сказал: «Где твои родители?» Евелпист сказал: «В Каппадокии». 8. Префект Рустик говорит Гиераку: «А твои родители где?»

⁴¹ О христианах — рабах и вольноотпущенниках императорской семьи см.: *Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 330–339; McKechnie P. Christian Grave-Inscriptions from the Familia Caesaris // Journal of Ecclesiastical History. Vol. 50. 1999. P. 427–441.*

⁴² См. примеч. 27 в этом разделе.

⁴³ 1 Тим. 6:12.

Он же ответил: «Истинный Отец наш — Иисус Христос, а мать — вера в Него, земные же мои родители умерли, и я из Икония Фригийского⁴⁴ уйдя, сюда пришел». 9. Префект Рустик сказал Либериану: «А ты что скажешь? Ты христианин и тоже не благочестив?⁴⁵» Либериан сказал: «И я христианин, ибо почитаю и поклоняюсь одному истинному Богу».

5. Префект говорит Юстину: «Послушай, называющий себя ученым и считающий, что знаешь истинные учения, если ты подвергнешься бичеванию и будешь обезглавлен, ты уверен, что точно взойдешь на небо?» 2. Юстин сказал: «Надеюсь получить Его жилища⁴⁶, если приму это. Я знаю, что и всем так прожившим останется Божья благодать, вплоть до воспламенения всего мира». 3. Префект Рустик сказал: «Так ты предполагаешь, что взойдешь на небеса, чтобы получить какую-то знатную награду?» Юстин сказал: «Не предполагаю, но точно знаю и всецело уверен». 4. Префект Рустик сказал: «Перейдем все-таки к надлежащему необходимому и спешному делу. Итак, все вместе единодушно совершите жертву богам». Юстин сказал: «Никто из тех, кто в здравом уме, от благочестия к нечестию не переходит». 5. Префект Рустик сказал: «Если не послушаетесь, будете безжалостно наказаны». 6. Юстин сказал: «Наша молитва о том, чтобы, претерпев казнь ради Господа Христа, спастись, потому что это будет нам спасением и уверенностью (παρρησία)⁴⁷ на страшном суде над всем миром Владыки нашего и Спасителя»⁴⁸. 7. Точно так же и другие мученики говорили: «Делай что хочешь, ведь мы христиане и не принесем жертвы идолам». 8. Префект Рустик объявил: «Не пожелавшие принести жертву богам

⁴⁴ См. примеч. 28 в этом разделе.

⁴⁵ О нечестивости христиан в глазах язычников и отсутствии у них страха перед богами см.: *Lampe P. Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Tübingen, 1989. S. 170.*

⁴⁶ О различных вариантах понимания этого места см.: *Burkitt F. C. The Oldest MS of St Justin's Martyrdom // Journal of Theological Studies. Vol. 11. 1910–1911. P. 66.*

⁴⁷ Ср.: 1 Ин. 4:17; παρρησία здесь используется как синоним латинского *fiducia* (Märtyrerliteratur. S. 115).

⁴⁸ Ср.: 2 Кор. 5:10.

и подчиниться постановлениям императора, после бичевания будут согласно законам уведены понести наказание через обезглавливание».

6. После этого святые мученики, восхваляя Бога, были уведены в обычное место и обезглавлены, завершив свое мученичество исповеданием нашего Спасителя. 2. Некие же верные, взяв тайно их тела, поместили в известном месте, причем помогала им благодать Господа Нашего Иисуса Христа, Которому слава во веки веков. Аминь.

Перевод редакции С

*(Мученичество святых Юстина,
Харитона, Харито, Евеллиста, Гиерака,
Пеона и Валериана⁴⁹)*

1. Когда нечестивый (*δυσσεβοῦς*) Антонин⁵⁰ владел скипетром Римской державы, префектом Рима был ненавистнейший Рустик, человек страшный и пагубный, исполненный всяческого бесчестия (*ἀσεβείας*). Когда он восседал на судейском кресле, к нему подвели колонну скованных святых числом семь. 2. Ведь прислужники сатаны желали схватить тех, кого они ненавидели, предать пыткам и после подвести под казнь от меча. У святых не было одной родины — все пришли из разных мест. Благодать Духа собрала их и убедила думать по-братски и единой главой иметь Христа⁵¹. 3. Так вот, как было сказано, их привели на суд нечестивого правителя, и он спросил, как их зовут, откуда они и чему поклоняются, а те признались, что они христиане, сообщили ему свои имена и сказали, что город у них один — Божий, свободный Небесный Иерусалим⁵², создатель (*τεχίτης*) и творец (*δημιουργός*) которого Бог, и сказали: «А что за интерес тебе, тиран, в названиях наших земных городов?» 4. Тот, охваченный гневом, сказал:

⁴⁹ В версиях А и В вместо «Валериана» стоит «Либерiana».

⁵⁰ Т. е. император Марк Аврелий Антонин.

⁵¹ Ср.: Эф. 1:10; 4:15; 5:23.

⁵² Ср.: Гал. 4:26.

«Юстин, принеси жертву бессмертным богам, исполнив императорские приказания, и убеди тех, кого ты ввел в заблуждение, то же самое проделать с усердием, если не желаешь вместе с ними плохо кончить жизнь».

2. «Префект, необходимо исполнять приказания Господа нашего Иисуса Христа, — сказал святой, — которые ведут людей к вечной жизни. А приказаний твоего императора, ведущих к гибели и вечной смерти, не следует даже слушать». 2. Префект <сказал>: «И где это ты такие учения отыскал, злодей?» Святой <ответил>: «Испытав многие, я нашел эту истиннейшую и великую веру, которой я и следую и в которой желаю умереть ради Христа. 3. Ведь Он — Создатель и неба, и земли, и всякой твари, Который и века сотворил, и ради нашего спасения в последние времена сошел и эту плоть принял от пречистой Богородицы Марии, как уже предсказал некогда хор пророков». 4. Префект сказал: «А где же вы устраиваете свои собрания и богослужения и этому учитесь?» Святой <ответил>: «Не в одном месте все мы, христиане, собрания проводим, как ты думаешь, префект. Ведь и наш Бог не ограничен местом, ибо, будучи невидимым и бессмертным, небо наполняет и землю, и везде мы ему поклоняемся и славим». 5. «Так где же ты встречаешься с твоими учениками?» — сказал префект. «Здесь, — говорит мученик, — в городе, где случится вечеру нас застать. Ведь уже во второй раз я в Рим пришел с ними⁵³, и учу явленному мне слову истины».

3. После того как мученик сказал это, префект обратил взгляд на Харитона: «Ну а ты, — говорит, — Харитон, христианин?» «Да, — говорит святой, — и раб Христов». 2. Тогда он <префект> говорит Харито: «Как ты, женщина, обманута их словами? Ты даешь основания для совсем нехороших подозрений». 3. «Не обманута, — говорит Харито правителю, — более того, я раба Божья и христианка, и Его силой берегу от плотской скверны свою чистоту и непорочность»⁵⁴. 4. Затем проконсул говорит Евелписту: «А твоя судьба какова, несчастный?» А тот говорит: «Я был

⁵³ Т. е. с учениками.

⁵⁴ Возможно, диалог отражает воспоминания об обвинениях христиан в развратном поведении, популярные во II в.

рабом цезаря (δοῦλος Καίσαρος), ныне же раб Христа, милостью Которого я достиг свободы». 5. Проконсул говорит Гиераку: «И тебя обманул Юстин?» А тот: «Христианином был, христианин есть, христианином и буду». 6. И когда Пеона спросили о том же, он отвечал то же, что и другие. И сказал правитель, обратившись к Валериану: «А ты что сам о себе скажешь?» Мученик ответил: «Скажу, что я христианин и единоклубен с другими».

4. Правитель, надолго впавший в изумление от сопротивления святых, придя в себя, снова обратился к Юстину: «Послушай, называющий себя ученым и считающий, что знаешь истинные учения! Если ты подвергнешься бичеванию и будешь обезглавлен, предполагаешь ли действительно взойти на небо <согласно тому,> как ты считаешь, и некую знатную награду получить, как ты учишь?» 2. Святой <ответил>: «Не предполагаю, но точно знаю и всецело уверен». Правитель <же сказал>, возвращаясь к общему допросу: «Поскольку вы, нечестивцы, так отвечаете, поговорим о том, что вам предлагается. 3. Совершите все вместе жертву богам, чтобы не кончить плохо. Ведь какой человек, имеющий ум, пожелает оставить этот приятнейший свет и предпочтет ему смерть?» 4. «А какой человек, имеющий рассудок, — возразил Юстин, — от благочестия к нечестию перейти пожелает, и от света к мраку, и от Бога Живого к демонам, губящим души?» 5. «Если вы не совершите жертвы, — сказал правитель, — я начну вас пытаться» 6. Святые <сказали>: «Мы молимся об этом, префект, этого жаждем, к этому стремимся, это придаст нам смелость на страшном суде Христа, где думаем получить по делам своим. Поэтому делай что хочешь. Ведь мы — христиане, как многократно говорили, и идолам не приносим жертв».

5. Тогда проклятый правитель приказывает подвергнуть их бичеванию. И их бичевали так, что плоть слезала, а кровь окрасила землю. 2. Когда он увидел, что мученики никак не уступают, ты вынес им такой приговор: «Приказываю мечом отрубить головы тем, кто отказался выполнить императорские приказания и не пожелал принести жертвы богам».

6. Итак, воины, взяв вас, торжествующие победу мученики, и отведя на место казни, отрубает ваши святые

головы. 2. Было тогда 1 июня. Некие же люди, ваши честные тела с усердием подняв, тщательно похоронили.

3. И сейчас, обитающие на небесах и стоящие рядом с престолом Владыки, дайте нашему императору, избранному великим предвидением стражем Его заповедей, великие замыслы против врагов и прочные трофеи, неодолимые и непобедимые, обуздывающие и обращающие в бегство могущественных противников, делающие их замыслы и желания бессильными, дающие покой столице и сохраняющие в покое и безопасности от беззаконных народов, <делающие нашего императора> выше всех злоумышленников и заслуживающим Царства Небесного в самом Боге нашем Христе, которому слава и власть ныне и присно и во век веков. Аминь⁵⁵.

Исторический комментарий

«Мученичество св. Юстина и его товарищей» — самый ранний известный нам агиографический текст, написанный в форме актов (*acta*) — протоколов судебных заседаний. Эти *acta* могли быть как копиями архивных документов, так и записями, сделанными христианами, которые присутствовали на судебном заседании. «Мученичество Юстина» сохранилось в трех версиях, и первая задача, стоящая перед исследователем, — понять, как они соотносятся. Очевидное решение, сводящееся к объявлению самой краткой редакции (А) древнейшей, от которой зависят средняя (В) и пространная (С), оказывается негодным: в средней версии содержится немало деталей, отсутствующих в краткой. Средняя версия тоже не может быть оригинальной, а краткая — сокращением средней. Скорее всего, краткая и средняя редакции восходят к одному источнику — судебному

⁵⁵ Вся 6-я глава — славословие и молитва в честь императора — добавлена ко всем текстам в царской минее, отсюда и 2-е лицо местоимений; в Ватиканской рукописи эта глава отсутствует. Д. Лаццати, а вслед за ним и А. Г. Дунаев опускают ее, Г. Музурилло оставляет.

протоколу, причем краткий вариант опускает многие подробности, содержащиеся в официальном документе, а средний, наоборот, дополняет его⁵⁶. Формирование этих двух версий в существующем ныне виде датируется III–IV вв., пространной — не ранее V в⁵⁷.

Сочинения самого Юстина и его ученика Татиана позволяют пролить свет на обстоятельства этого судебного процесса. С некоторой степенью вероятности можно утверждать, что донос на христиан был сделан неким киником Кресцентом; во всяком случае, во II Апологии Юстин беспокоится, что тот донесет на него, так как Юстин победил его в философском диспуте (Apol. II, 3). Татиан позже заметит, что Кресцент интриговал не только против Юстина, но и против самого Татиана (Orat., 19); эти слова повторяет и Евсевий Кесарийский (HE, IV, 16)⁵⁸. Некий философ-киник выступает как противник христиан и в «Актах Аполлония», где он полемизирует с мучеником (33); можно заметить, что если основными противниками христиан в высокоинтеллектуальных спорах являлись неоплатоники, например Плотин или Порфирий, то со стороны популярной философии в полемике участвовали именно наследники Антисфена и Диогена⁵⁹.

Еще одна возможная причина гонений в то время — законы, предписывающие принести жертвы во благо империи и императоров. Эти постановления были связаны

⁵⁶ *Bisbee G. A. Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia, 1988. P. 95–118; Дунаев А. Г. Предисловие и комментарии к Мученичеству св. Иустина Философа // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 343–344; 352–354; 371; Märtyrerliteratur. S. 124–125.*

⁵⁷ Пространная версия была подготовлена для «царской» минеи, где каждое житие или мученичество заканчивалось молитвой за здоровье императора, и была предназначена для чтения во время богослужений, на которых присутствовал самодержец. Это явно поздняя обработка средней редакции. (См.: Märtyrerliteratur. S. 125.)

⁵⁸ О Юстине и Кресценте см.: *Malherbe A. J. Justin and Crescens // Malherbe A. J. Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012. Vol. 2. Leiden, 2013. P. 883–894.*

⁵⁹ *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York, 1967. P. 275–276.*

с *лектистерниями* — очищениями, которые нужно было провести для восстановления мира с богами, явно за что-то гневающимися на римлян: в 162 г. начинается тяжелая война с парфянами, а в 166 г. приходит страшная эпидемия чумы, погубившая едва ли не четверть населения империи. Казалось, что боги карают Рим, и император, по словам биографа, «решил призвать отовсюду жрецов, выполнить иноземные обряды, произвести всякого рода очищения Рима». Из-за этого «задержалось даже его отправление на войну, и он справил также лектистернии» (SHA. M. Aug., 13; пер. С. П. Кондратьева)⁶⁰. Орозий тоже говорит о декрете Марка Аврелия в связи с началом чумы (Oros. Hist. adv. pag., VII, 15, 4); однако «Житие Аверкия» связывает эдикт, предписывавший принести жертвоприношения на всей территории империи, с Парфянской войной и браком соправителя Марка, Луция Вера, и 16-летней дочери императора Луциллы (Vita Abercii, 45)⁶¹.

Так или иначе, Юстин и его ученики оказались перед судом префекта Рима Рустика, философа-стоика, учителя и друга императора Марка Аврелия. Хотя пространная редакция характеризует префекта как человека страшного и пагубного, «полного всякого нечестия» (1), начало допроса показывает, что он старательно избегает использования слова «христианин». Вполне вероятно, что Рустик пытался указать Юстину дорогу к спасению, для чего было достаточно объявить себя философом⁶²; во всяком случае, задаваемые им вопросы давали возможность для этого. Он вступил с Юстином в недолгий диалог о загробной участи души, что не имело никакого отношения к обвинению, но сам же его и прервал, вспомнив об основном деле. Очевидно, Рустик был не так уж жесток и не хотел без крайней нужды проливать кровь; вероятно, он что-то знал о Юстине

⁶⁰ В этом император руководствовался старинными римскими обычаями. Так, при чуме 399 г. до н. э. церемонии очищения проходили восемь дней (Liv., V, 13), а после поражения при Тразименском озере были проведены те же лектистернии (Liv., XXII, 9–10).

⁶¹ См. примеч. 4 к этому тексту.

⁶² Юстин использует при ответах платоническую (2, 6) и стоическую лексику (5, 2), демонстрируя свое знакомство с философией.

до того (ведь тот интересовался философией и участвовал в каких-то публичных диспутах, например, с Кресцентом) и здесь мы имеем дело с некоей цеховой солидарностью⁶³. Однако Юстин, подобно Поликарпу (Mart. Pol., 10, 1), не стал юлить и прямо объявил себя христианином (3). Он не стал вспоминать о Сократе, не отказавшемся от своей предшествующей жизни на суде, хотя мы могли бы здесь ожидать этого, — ведь к образу афинского мудреца, погибшего за свои убеждения, обращались Аполлоний (Mart. Apoll., 19; 41) и Пионий (Mart. Pionii, 17). Юстин не стал прибегать к этой нехитрой уловке: он сам стремился обрести мученический венец, чтобы взойти на небо еще до конца света (Mart. Iust., 5), а кроме того, не хотел терять лицо перед учениками. В то время, когда Символа Веры еще не существовало, место ортодоксии занимала ортопраксия — «правильное поведение», и правота учителя определялась его жизнью и смертью⁶⁴. Именно в этом — в отказе от мученичества, в то время как многие его ученики были казнены — упрекали Оригена его соперники в Александрии, и Евсевий потратил немало сил на то, чтобы показать, как Ориген рисковал во время гонений III в. Наконец, и сам Юстин в своих сочинениях не одобрял еретиков, избегавших мученичества (Apol. I, 26).

Мы ничего не можем сказать о том, что из себя представляла школа Юстина в Риме. Он говорит, что жил над некоей «миртинской баней» и что «если кто-нибудь желал придти ко мне, я делился с ним словами истины» (3, 3). Скорее всего, его деятельность не была санкционирована римским епископом и эта школа была полностью частной инициативой Юстина.

⁶³ В середине II в. некоторые интеллектуалы, например Гален, были готовы рассматривать христианство как философскую школу, пусть и крайне своеобразную, а позже именно философы писали антихристианские трактаты (Walzer R. Galen on Jews and Christians. London, 1949; Wilken R. L. The Christians as the Romans Saw Them. New Haven, 1984. P. 72–82).

⁶⁴ Wisse F. The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity / Ed. C. H. Hedrick, R. J. Hodgson. New York, 1986. P. 177–190.

Рустик попытался расколоть единство учеников Юстина, обращаясь к ним по очереди, но не преуспел в этом. А. Г. Дунаев попытался определить их социальный статус на основании данных ономастики и пришел к выводу, что, скорее всего, из шести мучеников, принявших смерть вместе с Юстином, пятеро были рабами или вольноотпущенниками, а о Харито мы не можем сказать ничего определенного в силу редкости ее имени⁶⁵. Этот вывод косвенно подтверждается тем, что перед смертью христиане были подвергнуты бичеванию, что было бы невозможно, по крайней мере в Риме, если бы они являлись полноправными гражданами.

Кроме учеников Юстина, казненных вместе с ним, нам известен еще один его последователь — Татиан, ставший, как и его учитель, объектом нападков Кресцента. Тем не менее Татиан не принял мученическую смерть вместе со своим наставником. Трудно сказать, в силу каких причин этого не произошло. Возможно, его просто не было в городе в момент ареста учителя (Кресцент старался предать смерти не только Юстина, но и Татиана. — *Orat.* 19), но, с другой стороны, вероятно, уже тогда у Татиана могло начать формироваться свое представление об истинной вере, в конечном итоге сделавшее его то ли основателем секты энкратитов (*Iren. AH, I, 28; Eus. HE, IV, 28–29*), то ли вовсе валентинианином (*Iren. AH, I, 28; Clem. Alex. Strom., III, 82, 2*). В этом случае у него могли быть свои взгляды на «истинное исповедание» христианства, и он вполне мог не считать мученичество высшей доблестью.

Издания и переводы

Lazzati G. Gli atti di S. Giustino martire // *Aevum*. Vol. 27. 1953. P. 473–497 = *Lazzati G.* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi. Torino, 1956. P. 119–127.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

⁶⁵ Дунаев А. Г. Предисловие к Мученичеству св. Иустина Философа. С. 354–355.

- The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.
- Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.
- Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.
- Мученичество св. Иустина Философа / Пер., предисл. и коммент. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.

Научная литература

- Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 509–531.
- Baumeister T.* Das Martyrium in der Sicht Justinus des Märtyrer // Studia Patristica. Vol. 17. 1982. P. 631–642.
- Berwig D.* Mark Aurel und die Christen. München, 1970.
- Bisbee G. A.* Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia, 1988.
- Bisbee G. A.* The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study // Second Century. Vol. 3. 1983. P. 129–157.
- Burkitt F. C.* The Oldest MS of St Justin's Martyrdom // The Journal of Theological Studies. Vol. 11. 1909–1910. P. 61–66.
- Dauids A.* Iustinus Philosophus et Martyr. Bibliographie 1923–1973. Nimwegen, 1983.
- Den Boeft J., Bremmer J.* Notiunculae martyrologicae // Vigiliae Christianae. Vol. 35. 1981. P. 43–56.
- Den Boeft J., Bremmer J.* Notiunculae martyrologicae 4 // Vigiliae Christianae. Vol. 45. 1991. P. 105–122.
- Franchi de'Cavalieri P.* La parafrasi del Martirio di s. Giustino e consoci nel cod. Vat. gr. 1991 // P. Franchi de'Cavaueri. Nuove note agiografiche. Addenda alfascicolo 8 degli "Studi e Testi". Roma, 1902. P. 71–75.
- Franchi de'Cavaueri P.* Gli atti di S. Giustino // P. Franchi de'Cavaueri. Note agiografiche. Roma, 1902. P. 23–36.
- Freudenberger R.* Die Acta Justinii als historisches Dokument // Humanitas – Christianitas. Festschrift für W. V. Loewenich / Hrsg. von K. Beyschlag, M. Gottfried, E. Wölfel. Witten, 1968. S. 24–31.
- Georges T.* Justin's School in Rome – Reflections on Early Christian "Schools" // Zeitschrift für Antikes Christentum. Vol. 16. 2012. P. 75–87.
- Hamman A.* Essai de Chronologie de la vie et des œuvres de Justin // Augustinum. Vol. 35. 1995. P. 231–239.

Hamman A. La confession de la foi dans les Premiers acts des martyrs // *Epektasis. Mélanges J. Daniélou / Ed. par J. Fontaine, C. Kannengiesser.* Paris, 1972. P. 99–105.

Hamman A. Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin // *Studia Patristica.* Vol. 13.2. 1975. P. 364–374.

Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. by V. Steinhauser. Minneapolis, 2003.

Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973.

Lanata G. Processi contro cristiani nelti atti dei martiri. Turin, 1989.

Malherbe A. J. Justin and Crescens // A. J. Malherbe. Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012. Vol. 2. Leiden, 2013. P. 883–894.

Moss C. R. Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions. New Haven, 2012.

Pizzolato L. F. Cristianesimo e mondo in tre “passiones” dell’età degli Antonini // *Studia Patristica.* Vol. 23. 1976. P. 501–519.

Prete S. “Confessione Trinitarie” in alcuni Atti di martiri del sec. II (Giustino, Apollonio, Policarpo) // *Augustinum.* Vol. 13. 1973. P. 469–482.

Simonetti M. Qualche osservazione a proposito dell’origine degli Atti dei martiri // *Revue des études augustiniennes.* Vol. 2. 1956. P. 39–57.

Snyder H. G. “Above the Bath of Myrtinus”. Justin Martyr’s “School” in the City of Rome // *Harvard Theological Review.* Vol. 100. 2007. P. 335–362.

Thorsteinsson R. M. Justin’s Debate with Crescens the Stoic // *Zeitschrift für Antikes Christentum.* Vol. 17. 2013. P. 451–478.

Ulrich J. Das Glaubensbekenntnis “Justins” in den Acta Iustini AB 2 // *Studia Patristica.* Vol. 39. 2006. P. 455–460.

Ulrich J. What do we know about Justin’s “School” in Rome? // *Zeitschrift für Antikes Christentum.* Vol. 16. 2012. P. 62–74.

ПОСЛАНИЕ О ЛИОНСКИХ И ВИЕННСКИХ МУЧЕНИКАХ



В начале V книги «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (1, 1–4) приводится «Послание о лионских и виеннских мучениках», адресованное галльскими христианами единоверцам в Малой Азии и Фригии. Описываемые в нем события относятся к правлению Марка Аврелия: традиционная датировка — 177 г.

Текст Евсевия дошел во множестве греческих рукописей, кроме того, «Церковная история» была уже в древности переведена на другие языки. Первым из переводов стал сирийский (IV в.). Перевод на латинский был выполнен Руфином Аквилейским в 400-е гг. Латинская версия Руфина не очень точна, но важна для восстановления оригинального текста Евсевия. В начале V в. появился перевод «Церковной истории» на армянский язык.

В наиболее авторитетном издании «Церковной истории» Э. Шварца рукописи и переводы сочинения Евсевия делятся на две группы: 1) опирающиеся на автограф самого Евсевия: греческие манускрипты *cod. Parisinus 1431* (XI–XII вв.), *cod. Parisinus 1433* (XI–XII вв.), *cod. Marcianus 338* (XII в.), а также ранние сирийский и латинский переводы; 2) версии, отражающие постевсевиевскую традицию: *cod. graec. 1430* (Французская национальная библиотека, Париж, XI в.), ее копия *cod. Vat. graec. 399* (XI в.), две рукописи из Библиотеки Медичи (Флоренция) — *cod. graec. 70, 7* (XI–XII вв.) и *cod. graec. 70, 20* (X в.), а также рукопись Московской Синодальной библиотеки *cod. graec. 50* (XII в.; ранее принадлежала афонскому монастырю Дионисиат).

Русский текст в круглых скобках — комментарии и вставки Евсевия.

Перевод

1. 3. Живущие (παροικῶντες¹) в Виенне и Лутдуне в Галлии рабы Христовы пишут братьям в Азии и Фригии², имеющим с ними ту же веру в искупление и надежду: мир, и благодать, и слава от Бога Отца и Христа Иисуса Господа нашего. 4. (После этих слов, написав еще несколько вводных фраз, они так начинают свой рассказ). Мы не способны точно ни рассказать, ни описать, сколь велики были местные притеснения и злоба язычников против святых³, и сколько было вынесено блаженными мучениками. 5. Ведь со всей силой на нас набросился враг⁴, уже без страха начав неизбежное свое пришествие (παρουσίαν)⁵. Он пришел, уча своих слуг выступить всеми способами против

¹ Ср.: Clem. Rom. Ep. I, 1; Pol. Ep. Phil., praef. О терминах παροικέω и παροικία см.: Labriolle P., de. Paroikia // Recherches de Science Religieuse. Vol. 18. 1928. P. 60–72.

² Галльские христиане поддерживали тесную связь с малоазийскими единоверцами (см.: Bowersock G. W. Les Églises de Lyon et de Vienne: Relations avec l'Asie // Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977) / ed. J. Rougé et R. Turcan. Paris, 1978. P. 249–256). Указание на Азию и Фригию не обязательно рассматривать как позднюю интерполяцию (самостоятельная провинция Фригия появилась только после реформ Диоклетиана). Г. Бауэрсок указывает на то, что во II в. Фригия, Лидия и Кария упоминаются в надписях как провинции, что могло быть следствием изменений внутренней структуры Азии во время Парфянской войны 162–166 гг. (Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995. P. 85–98).

³ См. примеч. 27 к «Мученичеству Карпа».

⁴ Враг — дьявол; о дьяволе как об истинном противнике мучеников см.: 2 Фес. 2:4; 1 Тим. 5:14. Евсевий также говорит о дьяволе как враге всех христиан (HE, IV, 15, 40; V, 1, 42; V, 16, 7 et al); он источник не только гонений, но и ересей. Подробнее см.: Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. С. 74–78.

⁵ Термин παρουσία используется в Новом Завете и в сочинениях Мужей апостольских почти исключительно по отношению ко Христу (за исключением 2 Фес. 2:9); в «Церковной истории» Евсевия он используется точно так же, кроме двух мест, где παρουσία относится к пришествию антихриста (VI, 7) и лжепророков (V, 16, 8); подробнее см.: Mohrmann C. Études sur le latin des chrétiens. Vol. 1. Roma, 1961. P. 246–247.

нас и науськивая их на рабов Божиих, поэтому было запрещено не только допускать нас в дома, бани и на рынки, но и вообще показываться нам когда бы то ни было в любом месте⁶. 6. Благодать Божия противостояла этому и защищала слабых, подставляя твердую опору⁷, способную стойко встретить любой натиск лукавого. Эти люди вместе вышли против него, перенося все поношения и казни⁸. Считая многое малым, они торопились ко Христу, подлинно доказывая, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с той славою, которая откроется в нас⁹.

7. И сначала верующие стойко выдерживали то, что толпа пустила в ход: на них кричали, их били, волокли по улицам, грабили, побивали камнями, заключали в тюрьмы и делали все то многое, что обычно творит взбесившаяся толпа против ненавистных врагов. 8. И вот они были приведены на форум (ἀγοράν)¹⁰ трибуном (χιλιάρχου)¹¹ и городскими властями; стоя напротив всей толпы, они были допрошены и, совершив исповедание, заключены в тюрьму вплоть до прибытия наместника (ἡγεμόνος)¹². 9. После они были приведены к наместнику, и тот со всей жестокостью

⁶ Х. Зелигер и В. Вишмайер видят здесь намек на первые меры империи против христиан — изгнание из Рима «иудеев, волнующихся из-за Христа» (Suet. Claud., 25, 4). См.: Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015. S. 51.

⁷ Ср.: Гал. 2:9; Clem. Rom. Ep. I, 5, 2.

⁸ Ср.: Евр. 10:32.

⁹ Ср.: Рим. 8:18.

¹⁰ Ср.: Acta Maximil., 1, 1. О лионском форуме см.: Griffe E. La Gaule chretienne à l'epoque romaine. Vol. 1: Des origines chrétiennes à la fin du IVe siecle. Paris, 1964. P. 20.

¹¹ В Лионе была расквартирована городская когорта (Echols E. The Provincial Urban Cohorts // Classical Journal. Vol. 57. 1961. P. 25–28). Городские власти — *duoviri iure dicundo*, магистраты, в чьи функции входило предварительное следствие. После установления состава преступления, в данном случае исповедания христианства, обвиняемые передавались суду высшей инстанции — наместнику провинции, имевшему право выносить смертные приговоры.

¹² Имя наместника остается неизвестным; возможно, он был в должности императорского легата (legatus Augusti pro praetore). См.: Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation / Hrsg. von P. Guyot, R. Klein. Darmstadt, 1997. S. 341.

обрушился на них. Одним из братьев был Веттий Эпагаф¹³, достигший полноты любви к Богу и к ближнему, который так тщательно следовал этому образу жизни, что, хотя был юношей, стал приравнен в свидетельстве к старцу Захарии¹⁴. Ведь он <Веттий Эпагаф>, будучи безупречным, преуспел в заповедях и предписаниях Господа¹⁵ и, имея большую ревность к Богу и горя духом¹⁶, был неутомим во всякой услуге ближнему. Итак, будучи таким человеком, он не стерпел незаконного суда¹⁷ над нами, но вышел из себя и потребовал, чтобы ему дали выступить в защиту (ἀπολογοῦμενος¹⁸) братьев, что ничего ни безбожного, ни

¹³ Веттий — римское родовое имя, Эпагаф — личное греческое. Начиная с В. Френда в Веттии Эпагафе видят вольноотпущенника из Греции или Малой Азии (*Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965. P. 3*). Х. Зелигер и В. Вишмайер проводят параллель между ним и «отцом иудеев» Разисом из 2 Макк. 14:37–46 (*Martyrerliteratur. S. 53*). Подробнее о нем см.: *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177 // Les martyrs de Lyon. P. 102–106; Wierschowski L. Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen // Historia. Bd. 47. 1998. S. 426–453*. Иногда его считают монтанистом (*Labriolle P., de. La crise montaniste. Paris, 1913. P. 225–226*); аргументы против этого см. в: *Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007. P. 219–221*. О событиях в Лионе и монтанизме см.: *Kraft H. Die lyoner Märtyrer und der Montanismus // Les martyrs de Lyon. P. 233–244*.

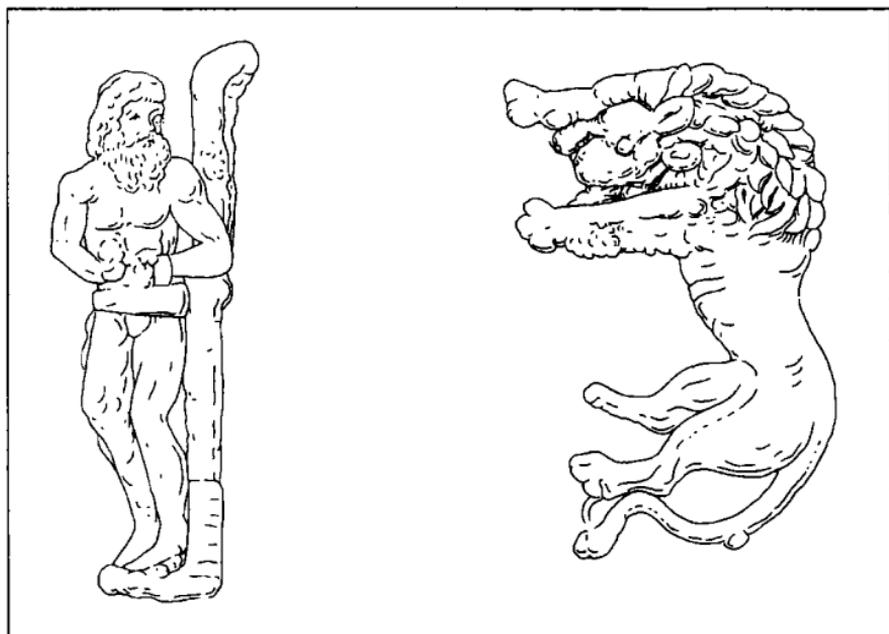
¹⁴ Ср.: Лк. 1:5. Из-за неверной интерпретации этого отрывка «мученик-призрак» Захария получил сан пресвитера (или епископа) и попал в некоторые списки святых, например, в Мартиролог Иеронима (73). (См.: *Martin J. B. Liste des martyrs de Lyon // Bulletin historique du diocèse de Lyon. Vol. 1. 1900. P. 22–26; Quentin H. La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 // Analecta Bollandiana. Vol. 39. 1921. P. 134–135*.) Однако есть и такие исследователи, которые отстаивают историчность этого персонажа (см.: *Nautin P. Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles. Paris, 1961. P. 50; Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177. P. 105–106*).

¹⁵ Ср.: Лк. 1:6.

¹⁶ Ср.: Деян. 18:25.

¹⁷ Веттий Эпагаф выступил уже после суда над христианами, о котором нам ничего не сообщают.

¹⁸ Технический судебный термин, обозначающий выступление адвоката.



Рельеф африканской красноглиняной лощеной чаши. 350–430 гг.
Карлсруэ (Германия)

нечестивого в нас нет. 10. Тогда те, кто стоял вокруг того места, где сидел судья, набросились на него с криками, ведь он был известным человеком. Наместник не стерпел его достойного и справедливого замечания и спросил только о том, не христианин ли он¹⁹; когда Ветгий Эпагаф ясным голосом совершил исповедание, тогда и ему выпал жребий мученика²⁰. Прозванный утешителем (παράκλητος) христиан²¹, он имел Утешителя в себе — Дух, наполнявший Захарию. Он доказал полнотой любви, из-за которой в защиту братьев положил свою душу, что был и есть законный ученик Христа, следующий за Агнцем, куда бы Он ни пошел²².

¹⁹ Ср.: Mart. Ptol. et Lucii, 10–12; Acta Iust. A, 4, 1; Mart. Apoll., 1.

²⁰ Ср. ниже, параграфы 26 и 48.

²¹ Παράκλητος в классическом греческом имеет значение «защитник», «адвокат»; в Новом Завете — «утешитель». Здесь обыгрываются оба значения этого слова. О роли мучеников как адвокатов и заступников христиан перед лицом Бога см. также 1 Ин. 2:1, где этот термин в том же значении используется по отношению к Христу.

²² Ср.: Откр. 14:4.

11. С этого момента те, кто остался, разделились на две части. Первомученики (πρωτόμάρτυρες)²³ с готовностью объявили о своей вере и со всем рвением провозглашали исповедание мученичества. Объявились же и неготовые — не закаленные и еще слабые, — кто не мог вынести это великое состязание; число отпавших было около десяти. Они вызвали у нас большую скорбь и безмерную печаль и надломали решимость у тех, кто остался не схваченным и помогал мученикам, и не оставлял их, хотя подвергался всевозможным опасностям. 12. В то время мы все, видя скорый конец, пребывали в большом страхе из-за неизвестности, не боясь предстоящих пыток, но опасаясь чтобы кто-нибудь не отпал. 13. При этом каждый день хватали тех, кто был достоин пополнить число мучеников, так что оказались собраны все усердные в вере, на которых здесь все и держалось, из обеих церквей. 14. Были схвачены и некоторые из наших домашних рабов-язычников²⁴, так как наместник (ἡγεμῶν) от имени государства (δημοσίᾳ) приказал разыскать всех нас²⁵. Эти рабы оклеветали нас из-за козней сатаны и испугавшись пыток, которые, как они видели, претерпевали святые. Кроме того, их подстрекали к этому воины: у нас фиестовы пиры, эдиповы смешения²⁶ и вообще такое, что нам, <напротив,> нельзя ни

²³ Здесь πρωτόμάρτυρες — мученики, раньше других произнесшие исповедание.

²⁴ О доносах рабов на господ-христиан см. статью о «Мученичестве Аполлония».

²⁵ Эти действия вступают в явное противоречие с рескриптом Траяна, где ясно сказано о христианах: «Выискивать их незачем» (conquirendi non sunt. — Plin. Min. Ep., X, 97; пер. М. Е. Сергеенко).

²⁶ Ср.: Iust. Apol. I, 26; Athen. Legat., 3, 31; Min. Fel. Oct., 9, 5–7; Theoph. Ad Aut., III, 4; Tert. Apol., 7 et al. «Фиестовы пиры» и «эдиповы смешения» — обычные для II в. обвинения христиан в людоедстве и кровосмешении. Фиестовы пиры названы так по имени царя Фиеста, который боролся со своим братом Атреем за трон в Микенах. Атрей, желая отомстить за смерть своего сына Плисфена, убил сыновей Фиеста, приготовил ужин из их мяса и угостил им их отца. Эдип убил своего отца и женился на собственной матери. Об этих обвинениях против христиан см.: Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 180–182; Hargis J. W. Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic. New York, 1999;

сказать, ни представить, и что невероятно, чтобы вообще когда-нибудь было среди людей. 15. Когда обо <всем> этом стало известно, все озверели. Даже те, кто раньше были из-за личной дружбы сдержаны по отношению к нам, тогда сильно негодовали и озлобились против нас. Исполнилось сказанное Господом нашим, что наступит время, когда «всякий убивающий вас будет думать, что он тем служит Богу»²⁷. 16. Тогда святые мученики претерпели пытки, которые невозможно описать, — так как сатана очень хотел, чтобы они произнесли какое-нибудь богохульство²⁸. 17. Вся безмерная злоба толпы, легата и воинов обрушилась на Санкта²⁹, диакона из Виенны; на Матура³⁰, недавно просвещенного, но доблестного борца; на Аттала³¹, пергамца родом, всегда бывшего столпом и утверждением³² местной общины, и на Бландину³³,

Wagemakers B. Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire // Greece and Rome. Vol. 57. 2010. P. 337–354. Таким образом, лионские язычники выдвигали против христиан и уголовные обвинения, хотя их можно было приговорить к смерти только на основании их исповедания.

²⁷ Ин. 16:2.

²⁸ Обычно на этом этапе следствия христиан пытали для того, чтобы добиться отступничества, но в Лионе отступники продолжали содержаться под стражей. Возможно, эти истязания связаны с желанием добиться показаний об уголовных преступлениях среди христиан (см. ниже, 20) или о тех, кто еще не был схвачен.

²⁹ О Санкте см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 2, 4, 6; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 102.

³⁰ О Матуре см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 7; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 100.

³¹ Об Аттале см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 7, 12, 15; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 98–99.

³² Ср.: Тим. 3:15. Эти слова указывают на высокий статус Аттала.

³³ О Бланине см.: *Guillaumin M.-J. "Une jeune fille qui s'appelait Blandine". Aux origines d'une tradition hagiographique // Epektasis. Melanges J. Danielou / Ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 93–98; Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177. P. 99–100; Frend W. H. C. Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines // Les martyrs de Lyon. P. 167–177; Hall S. G. Women among the Early Martyrs // Martyrs and Martyrologies / Ed. D. Wood. London, 1993. P. 14–15.*

при помощи которой Христос показал, что то, что людям кажется незначительным, невзрачным и презируемым, Богом удостоивается великой славы за любовь к Нему³⁴, проявленную в действии, а не хвастливо показную. 18. Все мы боялись за Бландину; ее госпожа³⁵, которая сама была в числе мучеников, тревожилась, что у нее из-за телесной слабости не хватит сил произнести исповедание. Бландина же исполнилась такой силы, что палачи, посменно мучавшие ее всевозможными пытками с утра до вечера, ослабли, устали, и признали (ὀμολογοῦντας) себя побежденными, так как не знали, что еще сделать с ней. Они удивлялись, что в ней оставалось еще дыхание, в то время как все ее тело было разорвано и изранено, и свидетельствовали (μαρτυρεῖν), что и одной из этих пыток было достаточно, чтобы <человек> испустил дух, не говоря уже о столь многих и таких страшных. 19. Но блаженная, как доблестный борец³⁶, обновляла силы в исповедании; восстановлением, передышкой и излечением от происходившего были ей слова: «Я христианка, и у нас не происходит ничего дурного».

20. И сам Санкт переносил с нечеловеческим мужеством истязания, которым его подвергали. В то время как нечестивцы надеялись с помощью упорства и тяжести пыток вырвать у него что-нибудь недолжное³⁷, он с такой твердостью противостоял им, что не сообщил ни своего имени, ни национальности (ἔθνους), ни города, откуда он, ни то, раб он или свободный, но на все вопросы отвечал

³⁴ Ср.: 1 Кор. 1:27.

³⁵ Ее имя осталось неизвестным, что, в общем, нехарактерно для античной литературы. Здесь мы сталкиваемся с началом формирования новой, христианской парадигмы, где любовь к Богу и заслуги перед Ним могут поставить рабов выше своих хозяев (Пантелеев А. Д. Рабы в раннехристианских мученичествах // Вестник СПбГУ. Серия 2: История. 2012. Вып. 1. С. 58–68).

³⁶ См. примеч. 43 к «Мученичеству Карпа». Мотив состязания-агона и соответствующая терминология встречается в этом послании особенно часто.

³⁷ См. примеч. 26 к этому тексту. Санкта, как и Бландину, подвергали истязаниям для того, чтобы выбить из него признания в преступлениях, которые приписывала им толпа (14).

по-латыни³⁸: «Я христианин»³⁹. Это исповедовал и вместо имени, и вместо города, и вместо происхождения (γένους), и вместо всего остального; другого слова от него язычники не слышали. 21. Из-за этого наместник и палачи были крайне раздражены и, не зная, что с ним еще сделать, наконец стали прикладывать раскаленные медные пластины к самым чувствительным частям его тела. 22. И хотя тело его горело, сам он оставался несломленным и негибачимым, твердым в исповедании, так как живой водой, текущей из небесного источника — чрева Христа — орошался и укреплялся⁴⁰. 23. Тело⁴¹ было свидетелем случившегося, полностью став раной и язвой, скорчившееся, потерявшее человеческий облик, но Христос, страждущий в нем, исполнился славы, оставив без дела врага и показав примером Санкта остальным, что нет ничего страшного там, где <есть> любовь к Отцу, и нет никакой боли там, где <есть> слава Христова⁴².

24. Когда же нечестивцы через несколько дней снова начали пытаться мученика и думали, что если употребят те же самые орудия пыток, так как его члены распухли и воспалились, то или одолеют его — ибо он не мог вынести тогда даже прикосновения руки, — или он, умерев от пыток, испугает остальных. С ним, однако, ничего такого не произошло, наоборот, против всеобщих ожиданий, в последующих пытках он окреп телом и оно распрямилось — он принял прежний облик и смог пользоваться членами, так что не карой стали для него повторные пытки, а исцелением по милости Христовой.

³⁸ Многие мученики, в отличие от Санкта, не знали латыни. См.: *Bardy G. Les question des langues dans l'Église ancienne. Vol. I. Paris, 1948. P. 74; Griffe E. La Gaule chretienne à l'époque romaine 1. P. 14.*

³⁹ Частый ответ мучеников на этот вопрос. См. примеч. 8 к «Мученичеству Карпа» и *Bremmer J. N. "Christianus sum". The Early Martyrs and Christ // Eulogia. Melanges A. A. R. Bastiaensen / Ed. G. J. M. Bartel, A. Hilhorst, C. H. Kneepkes. Steenbruggis; The Hague, 1991. P. 11–20.*

⁴⁰ Ср.: Ин. 4:10–15; 7:38; 19:34.

⁴¹ В тексте σματίον — досл. «тельце», уменьшительное от σῶμα, «тело». Этот термин стоики, киники и христиане использовали для обозначения вещей, которым не стоит придавать никакой ценности.

⁴² Ср.: 2 Кор. 8:23; 1 Тим. 1:16.

25. Библиаду⁴³, одну из отрехшихся (ἡρημέων), дьявол, как он думал, уже поглотил, но, желая, чтобы она была осуждена и за богохульство, повел ее на пытку, вынуждая объявить о безбожных делах среди нас, так как она была хрупкой и малодушной. 26. Она же под пыткой пришла в себя и, так сказать, пробудилась от глубокого сна. Земная кара напомнила ей о вечной казни в геенне, и она, наоборот, стала противоречить богохульникам, говоря: «Как эти люди могут есть детей⁴⁴, если даже кровь бессловесных животных им запрещено пить?»⁴⁵ И после этого исповедала себя христианкой и была причислена к числу мучеников.

27. Когда Христос терпением мучеников лишил силы тиранические (τυρανικῶν) орудия пытки, дьявол⁴⁶ придумал другие средства: заключение в темные и самые страшные тюрьмы, растягивание ног на деревянной раме до пятого отверстия и другие истязания, которым обычно раздраженные служители, исполненные дьявольского духа, подвергают заключенных. Поэтому многие задохнулись в тюрьме — те, кого Господь пожелал так освободить, чтобы явить свою славу⁴⁷. 28. Другие, подвергшиеся таким мучительным пыткам, что казалось, они не смогут выжить даже при всей заботе, продолжали оставаться в тюрьме: покинутые всеми, они заботились о других; ободряемые и укрепляемые Господом телесно и душевно, они и других воодушевляли и ободряли. Те же, кто были недавно арестованы и еще не подверглись пыткам, не выносили тяжести заключения и умирали в тюрьме.

⁴³ О Библиаде см.: *Hall S. G. Women among the Early Martyrs // Martyrs and Martyrologies / Ed. D. Wood. London, 1993. P. 11–12.* Руфин в латинском переводе «Церковной истории» отождествляет Библиаду с Бландиной, что маловероятно.

⁴⁴ Стандартное обвинение против христиан (см. примеч. 25 к этому тексту).

⁴⁵ Ср.: Деян. 15:20, 29; 21:25; Tert. Apol., 9, 13–14.

⁴⁶ См. примеч. 4 к этому тексту.

⁴⁷ Судя по всему, условия содержания мучеников в тюрьме ужесточились, вероятнее всего, они были переведены во внутреннюю часть тюрьмы, на это указывает отсутствие света и то, что оставшиеся на свободе христиане лишились возможности помогать им.

29. Блаженный Потин⁴⁸, которому было вверено епископское служение в Лугдуне⁴⁹, был старше девяноста лет. Он был очень слаб телом и из-за этой телесной слабости едва дышал, но укреплялся усердным духом, пылко стремясь к мученичеству. Потина притащили на суд (ἐπι τὸ βῆμα), и хотя его тело от старости и болезни ослабло, в нем сохранялась душа, чтобы через нее восторжествовал Христос. 30. Потина доставили на суд солдаты, его сопровождали также кое-кто из городских властей и множество народа, кричащего все, что только можно, как будто он был Христом. Он прекрасно засвидетельствовал свою веру⁵⁰. 31. Когда легат спросил его, что за бог у христиан, он ответил: «Если будешь достоин, узнаешь»⁵¹. За это его потащили безо всякой жалости сквозь толпу, избивая по-всякому. Те, кто был вблизи, били его руками и ногами и всячески издевались, не стесняясь его старости, а те, кто был поодаль, бросали в него все, что попадалось под руку. Все считали большим упущением и святотатством, если кто-то уклонялся от этого бесчинства, ведь они думали, что так мстят за своих богов. Его, с трудом дышавшего, бросили в тюрьму, и через два дня он испустил дух.

32. Тогда проявилась великая забота Божья и обнаружилось неизмеримое сострадание Иисуса, редко проявляющееся среди братьев, но обычное для Христа. 33. Ведь те, кого схватили прежде и кто отрекся, были <все равно>

⁴⁸ Потин, носящий, как и его преемник Ириней, греческое имя, возможно, был выходцем из Малой Азии (см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 2, 12; *Bowersock G. W. Les Églises de Lyon et de Vienne...* P. 253–255).

⁴⁹ Формулировка неоднозначна, но в другом месте Евсевий прямо говорит о том, что Потин был епископом (HE, V, 5, 8).

⁵⁰ Ср.: 1 Тим. 6:13.

⁵¹ Позиция Потина разительно отличается от того, как себя ведут Карп (*Acta Carpi gr.*, 5), Юстин (*Acta Iust. A*, 2, 5), Аполлоний (*Acta Apoll.*, 36–37) или Пионий (*Mart. Pionii*, 4; 8 et al.): они заявляют о своем Боге еще до того, как их об этом спросили. Позже Аттал откажется назвать своего Бога (52). Г. Барди замечает, что мученики считали невозможным назвать имя Бога тем, чьи души были не расположены к Его познанию (Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique* / Ed. G. Bardy. Vol. 2. Paris, 1955. P. 14).

брошены в тюрьму и тоже подвергались пыткам: в этот раз от отречения не было никакой пользы⁵². Исповедавшие свою веру были задержаны как христиане и им не предъявляли никаких других обвинений, а прочие⁵³ содержались как убийцы и преступники, претерпевая вдвое больше первых. 34. Первых воодушевляли радость мученичества и надежда на награду, и любовь ко Христу, и Дух Отчий, в то время как вторых сильно мучила совесть, так что когда всех заключенных выводили, они отличались по внешнему виду. 35. Первые шли веселые, на их лицах отражались слава и благодать, и оковы для них были украшением, подобно тому как невесту украшает наряд, обшитый золотой бахромой⁵⁴; от них исходило Христово благоухание⁵⁵, так что казалось, что они умастились миром. Отступники же были подавленными, угнетенными; они выглядели неприятно и недостойно. Кроме того, язычники оскорбляли их как жалких и трусливых людей, которые, будучи обвиненными в убийстве, лишились почетнейшего, славного и животворящего имени. Оставшиеся, видя это, укрепились и, когда их хватали, без сомнений объявляли себя христианами, не имея и мысли о дьявольском умысле.

36. (Сделав здесь некое отступление, они продолжают). Их свидетельства заканчивались разной смертью. Они поднесли Отцу венок, сплетенный из разноцветных цветов всех видов, поэтому надлежало, чтобы эти доблестные борцы, пройдя всевозможные состязания и одержав великие победы, получили великий венец бессмертия⁵⁶. 37. Матур, Санкт, Бландина и Аттал должны были отправиться на

⁵² Еще одно противоречие с рескриптом Траяна, где ясно сказано: «Тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, то есть помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением» (Plin. Min. Ep., X, 97; пер. М. Е. Сергеенко).

⁵³ Т. е. отступники.

⁵⁴ Ср.: Пс. 45:12–15.

⁵⁵ Ср.: 2 Кор. 2:14–16. См.: *Lallemand A. Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe // Studia Patristica. Vol. 16. 1985. P. 187–189.*

⁵⁶ Ср.: Mart. Pol., 17, 1; 19, 2; Cypr. Ep., 10, 4; Lact. De mort. pers., 1, 1.

растерзание зверями на играх, которые проводились во время челоноконенавистнического собрания язычников; день травли для наших был назначен специально. 38. Матур и Санкт подверглись в амфитеатре⁵⁷ всем пыткам, как будто совсем ничего раньше не претерпели, точнее, как будто уже многократно одолев противника, теперь сражались за венок. Они снова пережили, как там принято, переход от бичевания к растерзанию зверями и всему тому, что со всех сторон требовал криками бесновавшийся народ; после всего этого их посадили на железное сиденье, так что их тела, поджариваясь, испускали запах горелого. 39. Но язычники этим не удовлетворились, а бесновались еще больше, желая победить их стойкость, однако от Святого ничего другого не услышали, кроме того исповедания, что он излагал изначально. 40. Так как во время всего этого великого состязания в них все еще теплилась душа, то в конце концов их закололи⁵⁸. Весь этот день вместо всевозможного разнообразия гладиаторских игр зрелищем для мира были они⁵⁹. 41. Бландина была подвешена на столбе на съедение зверям. Она — и тем, что распростерлась на столбе как на кресте, и горячей молитвой — весьма воодушевила тех, кто состязался рядом с ней, так как они увидели на арене глазами тела (τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς) в образе сестры Того, Кто был распят за них, чтобы убедить верующих в Него, что всякий, кто страдает за славу Христову, находится в вечном общении с Богом Живым. 42. И так как никто из зверей ее не коснулся, ее сняли со столба и снова отвели в темницу. Она сохранилась для другого соревнования, чтобы, одержав победу во многих состязаниях, сделать неотвратимым осуждение лукавого змея. Да воодушевит братьев она — маленькая, слабосильная

⁵⁷ Ср.: Mart. Carpi gr., 36. Об амфитеатре в Лионе см.: Guey J., Audin A. L'amphithéâtre des Trois-Gaules à Lyon // Gallia. Vol. 20. 1962. P. 117–145; Vol. 21. 1963. P. 125–154; Vol. 22. P. 37–61; Guey J., Audin A. L'amphithéâtre des Trois-Gaules à Lyon, première campagne // Gallia. Vol. 28. 1970. P. 67–89.

⁵⁸ Ср.: Pass. Perp., 21, 6.

⁵⁹ Ср.: 1 Кор. 4:9.

и ничтожная, — принявшая великого непобедимого атлета Христа⁶⁰, которая во многих схватках победила противника и за это получила венок бессмертия!

43. Аттал, казни которого громко требовала чернь (ὄχλου) (ведь он был человек знаменитый), пришел подготовленным к борьбе: его совесть была чиста, он был хорошо наставлен в христианском учении и всегда был среди нас свидетелем истины. 44. Его провели вокруг амфитеатра, а перед ним несли табличку, на которой было написано: «Это Аттал, христианин»⁶¹. Хотя народ был сильно настроен против него, наместник, узнав, что он римский гражданин⁶², приказал держать Аттала вместе с остальными заключенными, написал о них императору и ждал от него ответа⁶³.

45. Этот промежуток времени не стал для них праздным и бесплодным⁶⁴, но благодаря их терпению им было явлено безмерное милосердие Христово: живые вернули к жизни мертвых, свидетельствующие (μάρτυρες) простили не свидетельствующих (μὴ μάρτυσιν)⁶⁵, и великая радость

⁶⁰ Ср.: Рим. 13:14; Гал. 3:27. Образ Христа-атлета появляется здесь впервые (*Labriolle P., de. Le style de la lettre des chrétiens de Lyon, dans Eusèbe H. E. 5, 1–4 // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Vol. 3. 1913. P. 199*).

⁶¹ Ср.: Мк. 15:26; Лк. 23:38; Acta Pauli et Theclae, 28; Suet. Calig., 32, 2; Dom., 10, 1. О подобных табличках с указанием имени осужденного и его преступления см.: *Van den Hoek A., Herrmann J. J. Pottery, Pavements, and Paradise. Iconographic and Textual Studies on Late Antiquity. Leiden, Boston, 2013. P. 80–82*.

⁶² Римское гражданство формально давало Атталу свободу от телесных наказаний и право на почетную смерть от меча, но у нас есть масса примеров, когда даже гражданство не спасало от бичевания или от позорной казни. Наместники далеко не всегда обращали внимание на гражданство и, как показывают примеры Верреса (Cic. II Verr., 5, 163) или Гальбы (Suet. Galba, 9), могли приговорить кого угодно и к какой угодно казни. Подробнее см.: *Garnsey P. Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire. Oxford, 1970. P. 65–98; MacMullen R. Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary. Princetown, 1990. P. 204–217*.

⁶³ Очевидно, кроме Аттала среди мучеников были и другие римские граждане.

⁶⁴ Ср.: 2 Пет. 1:8.

⁶⁵ Ср.: Кол. 3:13.

была доставлена Деве-Матери⁶⁶, принявшей живыми тех, кто был отринут как мертвые выкидыши. 46. Благодаря святым вернулись многие отступники (ἠριημένων), многие были снова зачаты, вновь загорелись и научились исповеданию. Так как их усладил милостивый к кающимся Бог, Который не хочет смерти грешника, они шли на суд для нового допроса наместника уже ожившие и укрепленные. 47. Ведь император ответил, чтобы исповедников казнили (ἀποτιμπαίσθηται), а если кто отступится, тех отпустить⁶⁷. Тогда началось собрание (πανηγύρεως)⁶⁸, и было оно многолюдно из-за прибывших на него представителей всех племен (ἔθνων), и правитель (ἀρχομένης) устроил так, что выход мучеников на суд стал театральным зрелищем и увеселительным шествием для толпы⁶⁹. Из-за этого он их снова допрашивал. Тем, которые были римскими гражданами, приказал отрубить голову, остальных бросить зверям. 48. Те, кто сначала отступился, весьма прославили Христа, произнеся исповедание против ожиданий язычников. Их допрашивали отдельно, желая освободить, но они

⁶⁶ Это первый случай обозначения Церкви как Девы-Матери (см.: *Labriolle P., de. Le style de la lettre...* P. 199; *Plumpe J. C. Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity.* Washington, 1943. P. 37).

⁶⁷ Ответ Марка Аврелия повторяет основные положения рескрипта Траяна.

⁶⁸ *Тогда началось собрание...* — ежегодное собрание провинциалов. Подробнее см.: *Deininger J. Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.* München, 1965. S. 22–23; 104–107; *Le Glay M. Le culte impérial à Lyon, au ne siècle ap. J.-C. // Les martyrs de Lyon.* P. 19–31; *Fishwick D. 1) The Federal Cult of the Three Gauls // Les martyrs de Lyon.* P. 33–45; 2) *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 3: Provincial Cult. Pt 3: The Provincial Centre; Provincial Cult.* Leiden; Boston, 2004.

⁶⁹ О казнях в Империи как зрелище см.: *Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel.* Ann Arbor, 1993. P. 53–88; *Epplett C. Spectacular Executions in the Roman World // A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman World / Ed. P. Christesen, D. G. Kyle.* Chichester, 2014. P. 520–532; *Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры.* 2014. № 2. С. 75–89.

исповедали Христа, присоединившись к числу мучеников. Остались же вне этого числа те, у кого никогда не было ни следа веры, ни понимания того, что такое брачное одеяние⁷⁰ и что такое страх Божий, но те, кто своим образом жизни бесчестили Путь⁷¹, сыны погибели⁷².

49. Все остальные присоединились к Церкви. В то время, когда их допрашивали, был там некий Александр⁷³, фригиец родом⁷⁴, врач по профессии. Он много лет жил в Галлии и почти все его знали из-за любви его к Богу и смелости речи (παρρησιαν)⁷⁵, ведь он был не лишен апостольского дара (χαρίσματος). Он стоял у судебной трибуны и знаками побуждал их к исповеданию так, что стоящим рядом казалось, что у него родовые схватки⁷⁶. 50. Толпа (ὄχλοι), рассерженная тем, что ранее отступившиеся снова стали исповедниками, закричала, что это происходит из-за Александра. И когда наместник спросил, кто он, а тот ответил, что христианин⁷⁷, то <наместник> впал в ярость и приговорил его к растерзанию зверями.

На следующий день Александр вместе с Атталом были отправлены к зверям, ведь проконсул в угоду толпе отдал на растерзание и Аттала⁷⁸. 51. Они прошли в амфитеатре все орудия, придуманные для пыток, и выдержали великую

⁷⁰ Ср.: Мф. 22:2–14; 25:11.

⁷¹ Т. е. Христа. Ср.: Ин. 14:6.

⁷² Ср.: Ин. 17:12.

⁷³ Об Александре см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 9, 15; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 98.

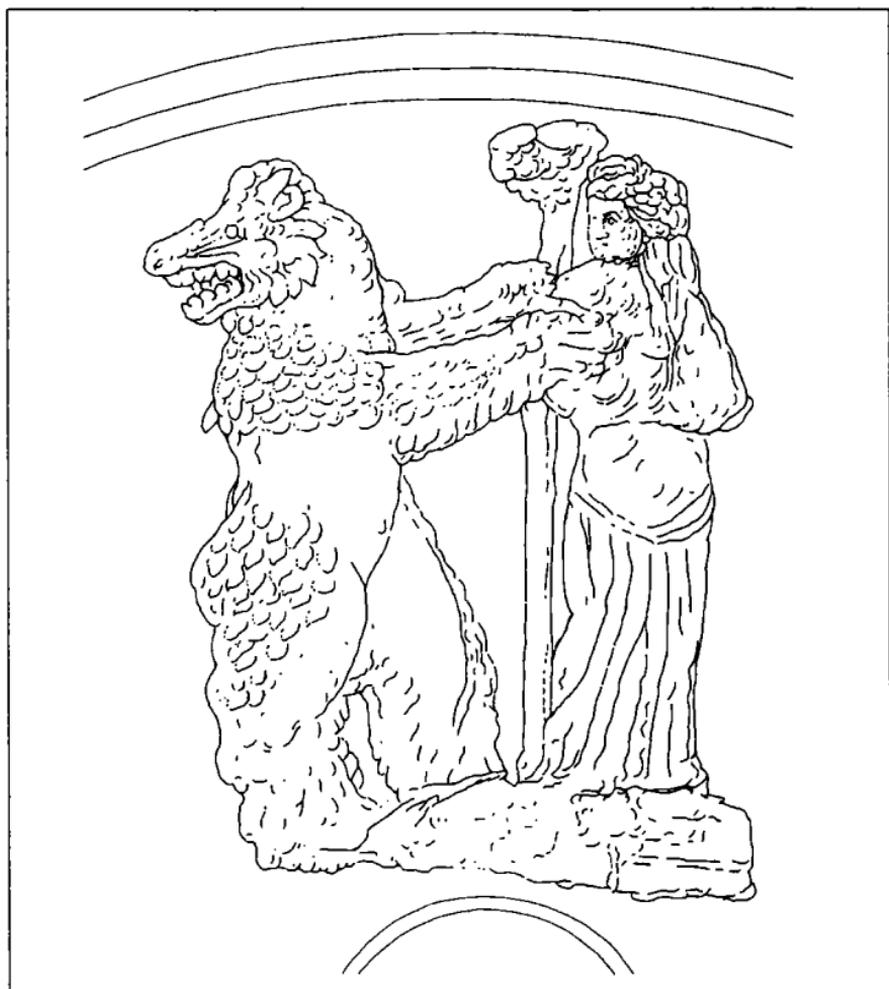
⁷⁴ Из-за указания на фригийское происхождение и горячей демонстрации веры некоторые исследователи считали Александра монтианистом, но вряд ли это верно (*Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments.* P. 221–223).

⁷⁵ Ср.: Деян. 4:31.

⁷⁶ Ср.: Гал. 4:19, 27; Откр. 12:2. См.: *Plumpe J. C. Mater Ecclesia...* P. 38. Х. Зелигер и В. Вишмайер переводят это место как «выступающая как акушер» и видят здесь отсылку к профессии Александра (*Martyrerliteratur.* S. 69).

⁷⁷ См. примеч. 8 к «Мученичеству Карпа».

⁷⁸ Возможно, протесты Аттала, связанные с его римским гражданством, не были приняты наместником во внимание, или толпа особенно яростно требовала его казни на арене (*Orban A. P. Commento al "Martyrium Lugdunensium".* P. 401–402).



Фрагмент африканской красноглиняной лощеной чаши. 350–430 гг.
Музей Римско-германского искусства, Кёльн (Германия)

борьбу. В конце концов их закололи. Александр не издал вообще ни стога, ни звука, но беседовал в сердце с Богом⁷⁹. 52. Аттал же, когда его положили на железное сиденье и начали жечь, так что от его тела стал подниматься запах жареного, сказал по-латыни⁸⁰ народу (πλήθος): «Вот это

⁷⁹ Ср.: Pass. Perp., 20, 3.

⁸⁰ Латинский язык используется только Атталом и Санктом (20). А. Орбан полагает, что латынь была их родным языком (Orban A. P. Commento al "Martyrium Lugdunensium". P. 402).

и есть людоедство — то, что вы делаете. Мы же ни людей не едим, ни другого зла не делаем». Когда его спросили об имени его Бога, он ответил: «Бог не имеет имени⁸¹ в отличие от человека». 53. После всех, в последний оставшийся день игр, снова вывели Бландину с Понтиком⁸², мальчиком пятнадцати лет. Их каждый день приводили, чтобы они видели казни остальных, и заставляли поклясться идолами язычников⁸³, но они оставались стойкими и ни во что не ставили этих идолов, поэтому толпа пришла в такую ярость, что не испытывала жалости к мальчику⁸⁴ и не пощадила женщину. 54. Их предали всем пыткам, провели по всему кругу мучений, снова и снова заставляли клясться, но не смогли ничего с ними поделать. Понтика воодушевляла сестра, так что и язычники видели, как она увещевала и укрепляла его. Он, мужественно вытерпев все пытки, испустил дух. 55. Блаженная Бландина была последней из всех; как благородная мать⁸⁵ она побуждала детей и проводила их победителями к Царю. Она вновь прошла все подвиги детей и поспешила к ним, радуясь и гордясь своим уходом, как будто была приглашена на брачный пир⁸⁶, а не брошена на растерзание зверям. 56. И после бичей, терзания зверями, раскаленной сковороды, ее в плетеной корзине (*γυργαθόν*)⁸⁷

⁸¹ См. примеч. 51 к этому тексту.

⁸² Понтика из-за его имени иногда считают рабом из Причерноморья; вероятно, он был братом Бландины, так что «сестра» в 54 имеет значение родства, а не церковного единства. Подробнее см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 3, 9; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 100–101.

⁸³ В других мученичествах христианам приказывают поклясться не идолами, а гением императора (*Mart. Pol.*, 9–10; *Mart. Apoll.*, 3; 7; *Mart. Scil.*, 3). Ср.: *Tert. Apol.*, 32, 2; *Orig. Exhort.*, 7; *C. Cels.*, VIII, 65.

⁸⁴ Ср.: *Mart. Pol.*, 9, 2; *Acta Maximil.*, 2, 8; *Pass. Iren.*, 3, 2.

⁸⁵ Ср.: 2 Макк. 7:20–23; 27–29; 41; *Pass. Mariani*, 13, 1.

⁸⁶ Ср.: Мф. 22:2–14.

⁸⁷ *Γυργαθός* означает плетеную корзину или рыболовную сеть. В такой сети (*reticulum*), вероятно, должна была сражаться с коровой Перпетуя (20, 2); иногда *γυργαθός* переводят здесь так же, как в «Страстях Перпетуи» — «в сети». См.: *Bremmer J. N. Felicitas: The Martyrdom of a Young African Woman // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetua et Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer, M. Formisano. Oxford, 2012. P. 35–53.*

бросили наконец волу, который долго подбрасывал ее, но она не чувствовала, что с ней происходило, благодаря надежде, стремлению к тому, во что она верила, и беседе с Христом. Ее тоже закололи. Язычники сами соглашались, что у них ни одна женщина не смогла бы вынести таких долгих и страшных мучений.

57. Но этим не насытились их безумие и жестокость по отношению к святым. Ведь дикие и варварские племена, возбужденные лютым зверем⁸⁸, трудно остановить, и их бесчинство приняло другую форму, обратившись на тела мучеников. 58. Они не смутились из-за своего поражения, поскольку не умели мыслить как подобает людям, но их звериная злоба возбудилась еще больше — и у проконсула, и у народа. Они проявляли по отношению к нам одинаковую несправедливую ненависть, чтобы исполнилось Писание: «Беззаконный пусть и далее творит беззаконие, а праведный пусть и далее творит правду»⁸⁹. 59. Они бросили собакам тела тех, кто умер от удушья в темнице, тщательно охраняя днем и ночью, чтобы кто-нибудь из наших их не похоронил; тогда же выбросили то, что осталось после зверей и огня, со следами где-то зубов, где-то ожогов, вместе с головами остальных и с обрубками их тел, которые также оставались несколько дней непогребенными — их тоже охраняли с военной тщательностью⁹⁰. 60. Одни рычали и скрежетали зубами⁹¹ при виде этих останков, ища, что бы еще им сделать; другие насмехались и издевались, возвеличивая своих идолов и приписывая им казнь мучеников; третьи, более умеренные и кажущиеся сострадательными, упрекали нас, говоря: «Где их Бог и чем помогла им их вера (θρησκεία), за которую они отдали жизнь?»⁹² 61. Таким вот разным было их к нам отношение, мы же находились

⁸⁸ Под «лютым зверем» здесь имеется в виду сатана.

⁸⁹ Ср.: Откр. 22:11.

⁹⁰ Это демонстрация доказывает, что мученики были казнены как *trinqui* — тип жертвы в Галлии, когда голова принесенного в жертву человека отрезалась от туловища и выставлялась напоказ (см.: Moeller W. O. The Trinci/Trinqui and the martyrs of Lyon // *Historia*. Bd. 21. 1972. S. 127).

⁹¹ Ср.: Деян. 7:54.

⁹² Ср.: Прем. 2:16–20.

в глубокой скорби из-за того, что не могли тела мучеников предать земле⁹³. Ни ночь нам не помогала в этом, ни деньги не убеждали, ни мольбы не действовали. Они всячески их <останки мучеников> охраняли, как будто получили бы какую-то большую выгоду, если тела не будут погребены. 62. (После этого, между прочим, они говорят). Итак, тела мучеников, всячески поруганные и оставшиеся шесть дней под открытым небом, затем были сожжены нечестивцами и превращены в пепел. Он был выброшен в реку Родан, протекающую поблизости, чтобы от них ничего не осталось на земле. 63. И язычники это делали⁹⁴, как будто могут победить Бога и лишить мучеников возрождения (παλιγγενεσία)⁹⁵. При этом они говорили: «Чтобы они не имели и надежды на воскресение (ἀναστάσεως)⁹⁶, из-за которого чуждые вещи делают и вводят у нас новую веру, презирают пытки и готовы с радостью идти на смерть. Теперь посмотрим, воскреснут ли они и сможет ли помочь им их Бог и освободить их из наших рук».

2. 1. (Это случилось в Христовых церквях при упоминании императоре, и по этим событиям можно вполне правдоподобно судить о том, что совершалось в других провинциях (ἐπαρχίας)⁹⁷. К этому стоит добавить другие рассказы из того же послания, в которых кротость и человеколюбие упомянутых мучеников описана в следующих словах.) 2. Они с такой ревностью подражали Христу, Который, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу⁹⁸, что, хотя достигли такой славы — ис-

⁹³ Ср.: Mart. Pol., 17.

⁹⁴ По мнению А. Орбана, этот запрет выдачи тел имеет истоком древнее языческое верование, что тени или души умерших могут пересекать Стикс и начинать новую жизнь (παλιγγενεσία) в загробном мире только тогда, когда их тела будут погребены (Orban A. P. Commento al "Martyrium Lugdunensium". P. 403).

⁹⁵ Термин παλιγγενεσία используется здесь в значении, которое придавал ему не Павел — «возрождение через крещение», а Матфей — «возрождение к Суду».

⁹⁶ Ср.: Athen. De res., 3–4; Orig. C. Cels., V, 14.

⁹⁷ У нас нет информации о других мучениках в конце правления Марка Аврелия.

⁹⁸ Ср.: Фил. 2:6.

поведовали Христа не один и не два раза, но многократно, от зверей снова были взяты в тюрьму, все были покрыты ожогами, язвами и ранами, — не только сами себя не называли мучениками, но и нам не позволяли относить к ним это имя; если когда-то кто-нибудь из нас в письме или речи обращались к ним «мученики», они это сурово порицали⁹⁹. 3. Ведь они с радостью отдавали имя мученика Христу — верному и истинному Мученику¹⁰⁰, Первенцу из мертвых¹⁰¹, Начальнику жизни Божьей¹⁰². Они вспоминали уже умерших мучеников и говорили: «Они уже стали мучениками — те, кого Христос удостоил принять после исповедания, запечатлев смертью их свидетельство (μαρτυρίαν)¹⁰³; мы же обычные и скромные исповедники (ὁμολογοί)»¹⁰⁴. И со слезами призывали братьев молиться, чтобы стать им совершенными. 4. И они на деле показали силу мученичества, со всей смелостью разговаривая с язычниками, так что благодаря стойкости, бесстрашию и спокойствию стало ясно их благородство; от братьев же имя мучеников отклоняли, исполненные страха Божьего¹⁰⁵.

5. (И немного спустя говорят:) Они смирились под могучей рукой¹⁰⁶, которой теперь высоко вознесены. Тогда же всех они защищали, никого не обвиняли, всех разрешали и никого не связывали¹⁰⁷, а за тех, кто их мучил, молились,

⁹⁹ Delehaye H. Les origenes du culte des martyrs. Bruxelles, 1912. P. 1–28.

¹⁰⁰ Ср.: Откр. 3:14.

¹⁰¹ Ср.: Кол. 1:18; Откр. 1:5.

¹⁰² Ср.: Деян. 3:15.

¹⁰³ Намек на крещение кровью (см.: Seeliger H. R. Bluttaufē // Religion in Geschichte und Gegenwart⁴. Bd. 1. 1998. Sp. 1655).

¹⁰⁴ В Новом Завете нет упоминаний исповедников, этот термин появляется лишь во II в. для того, чтобы отличать их от мучеников. На Западе уже Тертуллиан (De cog., 2, 1) упоминает исповедников (см.: Hoppenbrouwers H. A. M. Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nimègue, 1961. P. 38–44).

¹⁰⁵ Ср.: Рим. 3:18; 2 Кор. 7:1; Эф. 5:21. Страх Божий упомянут выше (48).

¹⁰⁶ Ср.: 1 Пет. 5:6.

¹⁰⁷ «Связывать и разрешать (или отпускать)» — власть отпускать грехи (разрешать) или не отпускать (связывать), данная Христом ученикам. (Ср.: Мф. 16:19; 18:18; Ин. 20:23.)

подобно совершенному мученику Стефану: «Господи! Не вмени им греха сего»¹⁰⁸. Если он молился за побивающих его камнями, то насколько больше за братьев? 6. (И затем говорят, среди прочего:) Ведь величайшая у них против него¹⁰⁹ была война из-за их любви к ближним; они стремились удушить этого зверя, и он изверг обратно живыми тех, кого раньше считал поглощенными. Они не возносились над теми, кто пал, а в чем имели недостаток, то уделяли нуждающимся по материнскому милосердию и проливали из-за них много слез перед Отцом. 7. Они просили жизнь <вечную>, и Он дал им ее¹¹⁰; они разделили ее с ближними <и>, одержав победу надо всем, отошли к Богу. Они всегда любили мир, хранить мир убеждали и нас, с миром и отошли к Богу. Ни Матери не принесли страданий, ни братьям — смуты и вражды, но радость, мир, единомыслие и любовь. 8. Этот рассказ о любви блаженных к павшим приведен для пользы тех <братьев>, кто потом бесчеловечно и безжалостно поступал с членами Христовыми¹¹¹.

3. 1. (В этом же послании об упомянутых мучениках есть и другой достойный памяти рассказ, и никому не повредит, если мы приведем его для будущих читателей. Вот он:) 2. Некий Алкивиад¹¹² из их числа¹¹³ вел самую суровую жизнь и вообще ничего до того времени¹¹⁴ не ел, кроме хлеба и воды¹¹⁵. Но когда он попытался и в темнице так же себя вести, Атталу, после первого выдержанного им состязания в амфитеатре, было открыто, что Алкивиад по-

¹⁰⁸ Ср.: Деян. 7:60.

¹⁰⁹ Т. е. с дьяволом.

¹¹⁰ Ср.: Пс. 20:5.

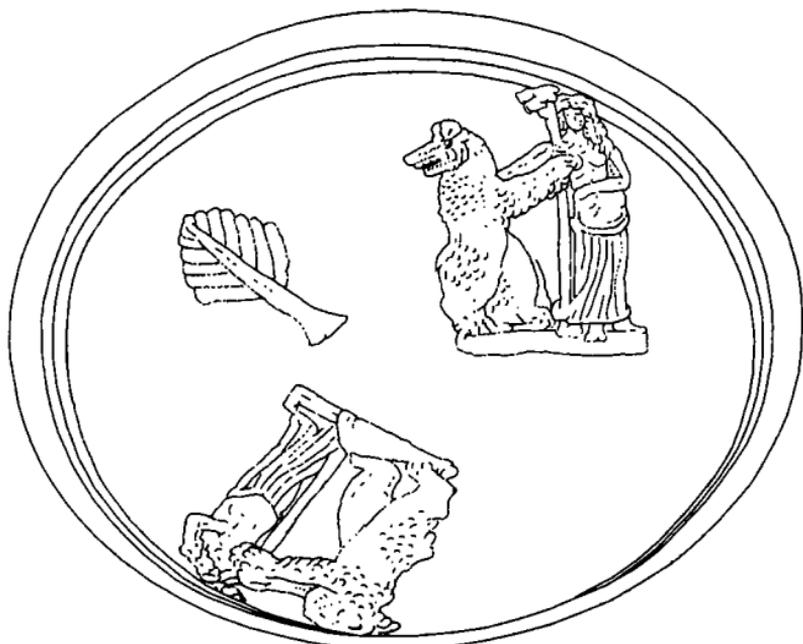
¹¹¹ Возможно, намек на последователей Новациана, отказывавшихся принимать в Церковь тех, кто совершил отступничество во время гонений. Евсевий упоминает о том, что малоазийские епископы из Тарса и Каппадокии принимали участие в соборе, посвященном схизме Новациана в середине III в. (HE, VI, 46, 3).

¹¹² Об Алкивиаде см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 3, 17; *Thomas G. La condition sociale de l'Église de Lyon en 177.* P. 98.

¹¹³ Т. е. из числа мучеников.

¹¹⁴ Т. е. до ареста.

¹¹⁵ В. Френд отмечает сходство образа жизни Алкивиада и назореев (*Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution...* P. 28, n. 149).



Фрагмент африканской красноглиняной лощеной чаши. 350–430 гг.
Музей Римско-германского искусства, Кёльн (Германия)

ступает нехорошо, не употребляя в пищу то, что создал Бог, и тем самым вводя в соблазн остальных. 3. Алкивиад был убежден им и стал есть все подряд, и благодарил Бога, ведь мученики не оставались без присмотра благодати Божьей, но Сам Дух Святой был их советником. 4. (В то время последователи Монтана¹¹⁶, Алкивиада¹¹⁷ и Феодота¹¹⁸ во Фригии только-только начали рассказывать о своих пророчествах, и так как многие другие чудеса совершались тогда Божьей

¹¹⁶ *Монтан* — основатель монтанизма, также называемого «новым пророчеством» или «фригийской ересью». Евсевий Кесарийский сообщает, что дух сошел на Монтана в 172 г. (*Chron.*, 206d), однако Епифаний Кипрский указывает 157 г. (*Pan.*, 48, 1, 1–2). Подробнее о монтанизме Евсевий пишет в *HE*, V, 16–19.

¹¹⁷ *Алкивиад* — сподвижник Монтана, возможно, мученик. Иногда считают, что он и лионский мученик — одно и то же лицо, что, на наш взгляд, маловероятно (подробнее см.: *Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments*. P. 30–31).

¹¹⁸ *Феодот* — монтанистский пророк. Евсевий приводит сообщение Аполлинария Иерапольского о его смерти (*HE*, V, 16, 14).

благодатью в различных церквях, то много людей поверили, что у них есть пророческий дар, и из-за этого начались разногласия¹¹⁹. В свою очередь братья из Галлии изложили свое собственное благоразумное и православное мнение и привели различные письма скончавшихся у них мучеников, которые те, еще будучи в оковах, писали братьям в Азии и Фригии, а также римскому епископу Элевтерию¹²⁰, так как беспокоились о мире в церквях.)

4. 1. (Те же самые мученики и об Иринее¹²¹, который был пресвитером Лугдунской церкви, уже названному епископу Римской церкви сообщили, высоко оценив этого мужа, как видно из следующего.) 2. «Отец Элевтерий, желаем тебе радоваться в Боге сейчас и всегда. Это письмо мы убедили доставить тебе нашего брата и товарища Иринея; просим тебя быть к нему расположенным, ибо он ревностен к завету Христа. Ибо если бы мы думали, что кому-то определено место согласно праведности, то <это место> пресвитера Церкви. Что касается его самого, то мы назвали бы его в числе первых». 3. (Зачем нужно приводить список мучеников из упомянутого послания, одни из которых были обезглавлены, другие брошены на съедение зверям, третьи умерли в тюрьме, и перечислять тогда еще оставшихся в живых исповедников? Ведь кто захочет, легко со всей возможной полнотой узнает это, взяв в руки само сочинение, которое, как я уже сказал, включено в наш сборник мученичеств¹²².)

¹¹⁹ О возможном монтанизме лионского мученика Алкивиада см.: *Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments*. P. 223–224.

¹²⁰ *Элевтерий* — тринадцатый римский епископ (171–185 г.).

¹²¹ *Иринея Лионский* (ок. 130–202 г.) — христианский теолог и писатель. Возможно, происходил из Малой Азии, был учеником Поликарпа Смирнского. После мученической смерти Потина стал епископом Лиона, где, как считается, и был казнен в 202 г. Основной литературный труд Иринея — «Обличение и опровержение лжеименного знания». Подробнее о нем см.: *Федченков С. А. Святой Иринея Лионский*. СПб., 2010; *Osborn O. Irenaeus of Lyons*. Cambridge, 2001; *Irenaeus. Life, Scripture, Legacy / Ed. S. Parvis, P. Foster*. Minneapolis, 2012.

¹²² Этот сборник мученичеств, составленный Евсевием, утрачен; сохранилось лишь его сочинение «О Палестинских мучениках» (см.: *Carriker A. The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden, 2003. P. 250–255).

Исторический комментарий

«Послание о лионских и виеннских мучениках» входит в состав V книги «Церковной истории» Евсевия и является самым большим процитированным текстом в ней. В центре этой книги находится жизнь и деятельность Иринейя Лионского, и в какой-то степени именно интересу Евсевия к нему мы обязаны тем, что это «Послание» сохранилось, а не было кратко пересказано: история Иринейя начинается с того, что лионские мученики поручили ему доставить письмо папе Элевтерию (4, 1–2), а позже Ириней сменил на лионском престоле епископа Потина.

«Послание» рассказывает о событиях, произошедших в правление Марка Аврелия¹²³. Его адресаты выбраны не случайно, так как по крайней мере один из мучениках происходил из Пергама, а другой — из Фригии. Об остальных казненных точно это утверждать невозможно, хотя многие из них носят греческие имена. В виде отдельного текста «Послание» не сохранилось, мы знаем его только по цитатам из «Церковной истории», и в своем нынешнем виде оно не является исчерпывающим источником. Так, у нас нет полного списка казненных: Евсевий опускает его, ссылаясь на свое собрание древних мученичеств (HE, V, 4, 3), а не очень надежная церковная традиция дает список из 48 имен¹²⁴. Мы не можем восстановить хронологию

¹²³ «Хроника» Евсевия-Иеронима относит преследования в Лионе к 167 г. (Hier. Chron., 236), но сам Евсевий пишет, что это произошло в семнадцатый год царствования Антонина Вера (Марка Аврелия). Современные исследователи полагают, что гонения произошли если не в 177 г., то около этого времени. (См.: Barnes T. D. *Eusebius and the Date of the Martyrdoms // Les martyrs de Lyon. P. 137–143; Dehandschutter B. A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne // More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 6–8.*)

¹²⁴ Их имена приводит Григорий Турский: Веттий Эпагаф, Захария, Махарий, Алкипиад (Alcipiadis), Сильвий, Прим, Альпий, Витал, Комминий, Октобер, Филомин, Гемин, Юлия, Альбина, Грата, Эмилия, Постумиана, Помпея, Родоны, Библида, Кварта, Матерна, Элпениса, Стамас, Санкт, Матур, Александр, Понтик, Бландина, Аресций, Фотин, Корнелий, Зотим, Тит, Зотик, Юлий, Эмилия,

событий, поскольку имеющийся рассказ строится вокруг героизма отдельных мучеников (Веттия Эпагафа, Аттала, Бландины и др.). Наконец, здесь встречаются явные отклонения от процессуальной процедуры суда над христианами, известной нам из других источников, например, целенаправленный розыск верующих или отказ от освобождения отступников и обвинение их наравне с исповедниками в уголовных преступлениях.

К основному тексту «Послания» примыкает рассказ о пребывании Алквиада и Аттала в тюрьме (3, 1–3). Этот пассаж приводится не во всех изданиях мученичеств: возможно, Евсевий заимствовал его из какого-то другого источника и, скорее всего, не цитировал буквально, а пересказал своими словами¹²⁵.

«Послание о лионских мучениках» — продолжение христианской эпистолярной традиции, берущей начало еще в апостольский период и продолженной Климентом Римским и Игнатием на рубеже I–II столетий. В отличие от первых писем, это обращение не одного человека, но целой общины к другой общине; подобным образом христиане Смирны рассказали общине в Филомелии о казни Поликарпа (Mart. Pol., 1). Возможно, «Мученичество Поликарпа» в какой-то степени послужило образцом для нашего текста¹²⁶.

Мы можем только строить предположения о времени написания этого текста и о личности автора или редактора

Гамниты, Помпея, Алюмна, Мамилия, Юста, Трифимы, Антиония, Фотин епископ (Mir., I, 48). (Подробнее см.: *Quentin H. La liste des martyrs de Lyon de l'an 177. P. 113–138.*)

¹²⁵ Подробнее о нем см.: *Löhr W. A. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h. e. V, 1–2[4]) // Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher / Hrsg. D. von Papandreou, W. A. Biernert, K. Schäferdieck. Chambesy, 1989. S. 135–149; Baumeister T. Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon und die Offenbarung des Johannes // Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für O. Bücher / Hrsg. von F. W. Horn, M. Wolter. Neukirchen; Vluyn, 2005. S. 339–355; Dehandschutter B. A Community of Martyrs. P. 5.*

¹²⁶ *Dehandschutter B. A Community of Martyrs. P. 8.* Здесь же автор отмечает, что, хотя элементы эпистолярной формы встречаются и в других агиографических текстах, не стоит считать послание стандартной формой для рассказа о мученичестве, так как во II–III вв. для этого применялись самые разные литературные жанры.

«Послания». Г. Ланата полагает, что «Послание» было создано вскоре описанных событий кем-то из очевидцев¹²⁷; Г. Музурилло датирует формирование его окончательной версии 250-ми гг.¹²⁸; П. Нотен и Э. Гриффе считали, что оно было написано в конце II в., а его автором был сам Ириней Лионский¹²⁹.

Обратимся к контексту событий, о которых рассказывается в «Послании». Во II в. Галлия была разделена на две части: провинцию Нарбонская Галлия с центром в Нарбо Марциус (совр. Нарбонна) и провинцию Три Галлии, которую составляли Лутдунская Галлия, Аквитания и Белгика, главным городом которых был Лутдун (совр. Лион). Лион со времени Августа был центром провинциального императорского культа: ежегодно для его отправления устраивалось особое собрание¹³⁰. Жертвенник этого культа был создан по образцу Пергамского алтаря — его изображения встречаются на монетах¹³¹. В Лионе были найдены надписи, посвященные *Romae et Augusto*, а в 19 г. н. э. построен амфитеатр, где мученики встретили свою смерть. Кроме того, популярностью там пользовались и восточные религии¹³². «Послание» — первое свидетельство о христианстве в Лионе¹³³; епископа Потина, одного из лионских мучеников, считают первым епископом этого города. К более позднему периоду

¹²⁷ Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 130; ср.: Farkasfalvy D. Christological Content and Its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul // Second Century. Vol. 9.1. 1992. P. 5.

¹²⁸ The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. xxii.

¹²⁹ Nautin P. Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles. Paris, 1961. P. 54–61; Griffe E. La Gaule chretienne à l'époque romaine. Vol. 1. Paris; Toulouse, 1947. P. 19, n. 21.

¹³⁰ Deininger J. Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit... S. 22–23; 104–107.

¹³¹ Turcan R. L'autel de Rome et d'Auguste "Ad Confluentem" // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.12.1. Berlin; New York, 1982. P. 607–644.

¹³² Turcan R. Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône. Leiden, 1972.

¹³³ Mullen R. L. The expansion of Christianity: a Gazetteer of its First Three Centuries. Leiden, 2004. P. 232–233.

относится эпитафия миссионера Евтекия¹³⁴ и свидетельство Киприана о епископе Фаустине (ок. 254 г.; Ер., 63, 1).

Об общине в Виенне известно еще меньше. Этот городок отстоял от Лиона на 30 км и относился к Нарбонской Галлии, так что сложно сказать, каковы были отношения местной общины с лионской. Для этого периода ее истории «Послание» является не только основным, но и единственным источником¹³⁵.

Особый интерес представляют обстоятельства этого гонения, так как происходившее невозможно рассматривать как законное преследование христиан, к которому призывали Адриан (Iust. Apol. I, 68) или Антонин Пий (Eus. HE, IV, 13)¹³⁶. Наряду с обычными причинами гонений — не любовь местного населения к христианам, которая могла подогреваться римской администрацией, подозрения в неояльности и уголовных преступлениях, природные и социальные бедствия, возможно, демонстративное поведение самих христиан — здесь могли действовать и иные факторы. Некоторые ученые предполагают, что Марком Аврелием в то время было начато общее преследование христиан по всей империи¹³⁷. В пользу этого говорит упоминание неких «новых законов» Мелитом Сардийским, фрагмент из сочинения которого процитировал Евсевий: «Сейчас в Азии по новым эдиктам (καίνοις δόγμασι) гонят и преследуют благочестивый народ (христиан), так как бесстыжие доносчики и любители чужого, пользуясь распоряжениями как предлогом, открыто разбойничают, ночью и днем грабя ни в чем не повинных людей» (Eus. HE, IV, 13). Кроме того, на это время приходится небывалая активность апологетов: помимо упомянутого выше Мелитона, сочинения в защиту христиан пишут Аполлинарий, епископ Иерапольский (Eus. HE, IV, 26; 27, 1), Мильтиад (Eus. HE, V, 17), Бар Дайсан (Eus. HE, IV, 30) и, наконец, Афинагор (возможно, он обращается к Марку и его сыну Коммоду). Хотя все это и наводит

¹³⁴ Guarducci M. Epigrafia Greca. Vol. 4. Rome, 1978. P. 494.

¹³⁵ Mullen R. L. The expansion of Christianity... P. 233.

¹³⁶ Dehandschutter B. A Community of Martyrs. P. 10.

¹³⁷ Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 519.

на мысли о серьезных проблемах, связанных с положением христиан уже в 3-й четверти II в., церковная традиция единогласно называет первым инициатором общегосударственных гонений императора Деция. А. Оден предположил, что особую роль в качестве подстрекателей гонений сыграли поклонники Кибелы и Аттиса. Он указал на то, что в 177 г. Великая пятница выпала на 29 марта, совпав с праздниками в честь Аттиса. Это обстоятельство привело к росту напряженности в Лионе и в итоге к взрыву ненависти по отношению к христианам¹³⁸. Р. Туркан, напротив, полагает, что у нас нет никаких оснований считать христиан жертвами фригийских фанатиков-галлов, так как «Послание» ровным счетом ничего об этом не сообщает¹³⁹. Большой интерес представляют свидетельства из Лиона о связи религии Кибелы и Аттиса с императорским культом: в честь императора совершались тавроболии, а дендрофоры Кибелы и Аттиса были *severi Augustales*¹⁴⁰. Но если поклонники этих божеств и сыграли какую-то роль в событиях 177 г., то это связано не с самой их религией, а именно с почитанием императора и отказом христиан поклоняться римским цезарям. Д. Фишвик близок к этой точке зрения и тоже говорит о связи преследований с императорским культом: он приурочивает первую часть гонений и казней мучеников к праздничным играм в честь дня рождения Марка Аврелия, который отмечался 26 апреля¹⁴¹, а вторую — к провинциальным собраниям Трех Галлий в начале августа¹⁴².

¹³⁸ Audin A. Les martyres de 177 // Cahiers d'histoire. Vol. 11. 1966. P. 343–367; 2) Lyon, Miroir de Rome dans les Gaules. Paris, 1979. P. 180–182.

¹³⁹ Turcan R. Les religions "orientales" à Lugdunum en 177 // Les martyrs de Lyon. P. 205–206.

¹⁴⁰ Turcan R. Le culte impérial au IIIe siècle // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.16.2. Berlin; New York, 1978. P. 1057.

¹⁴¹ В Ниме этот праздник длился 3 дня, с 24 по 26 апреля (CIL 12, 5905 (161 г.)).

¹⁴² Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 2.1. Leiden; Boston, 1991. P. 578–579. Христиан часто казнили на таких играх (подробнее см.: Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104).

Еще одним фактором, сыгравшим роль в этих событиях, может оказаться *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis* — постановление сената, которое позволило провинциям покупать гладиаторов по низким ценам (CIL 2, 6278 = ILS 5163)¹⁴³. Это облегчало бремя, ложившееся на тех, кто давал игры в амфитеатрах. Особенно из-за этой дороговизны страдали жрецы императорского культа: «Был некто, кто оплакивал свою судьбу, будучи избран жрецом, и искал себе помощи в обжаловании принципсам» (CIL 2, 6278, I, 16). Однако после этого постановления он «сам первый и по совету друзей <сказал>: зачем мне теперь апелляция? Все бремя, которое давило на мое состояние, сняли святейшие императоры; я уже хочу и жажду быть жрецом, и стремлюсь устраивать <гладиаторские> игры, которые мы некогда ненавидели» (I, 17–18; пер. Е. М. Штаерман). Наряду с установлением максимальных цен на гладиаторов, что, строго говоря, не имело отношения к христианам, в этом *senatus consultum* содержались установления, которые могли катастрофически сказаться на их положении. Так, в нем было сказано: «Что касается Галльских провинций, следует применять те же ограничения цен на гладиаторов. То же касается и *trinqui*, которые по причине древнего обычая священного ритуала с нетерпением ожидают в областях достославных Галльских провинций: пусть ланисты не запрашивают больше 2.000 сестерциев за каждого, так как их императорские величества в своей речи объявили, что тех, кто будет осужден на участие в гладиаторских играх, прокуратор доставляет ланистам не более как за шесть золотых» (I, 56–58)¹⁴⁴. На первый взгляд, упомяну-

¹⁴³ *Oliver J. H., Palmer R. E. A. Minutes of an Act of the Roman Senate // Hesperia. Vol. 24. 1955. P. 320–349; Keresztesz P. The Imperial Roman Government... P. 303; Jones D. J. Christianity and the Roman Imperial Cult. P. 1039.* Русский пер. надписи: Избранные латинские надписи по социально-экономической истории ранней Римской империи / Подбор, перевод и коммент. Е. М. Штаерман под ред. Ф. А. Петровского // Вестник древней истории. 1956. № 3. С. 219–223 (№ 1176).

¹⁴⁴ Шесть золотых были равны 600 сестерциям, а минимальная цена гладиатора, установленная *senatus consultum*, составляла 1000 сестерциев.

тые *trinqui* — это гладиаторы, только самого низшего и дешевого разряда. Но на самом деле все не так просто. Это галльское слово встречается только в данном тексте и, по мнению Дж. Оливера и Р. Палмера, означает человеческое жертвоприношение¹⁴⁵, возможно, связанное с доримскими кельтскими ритуалами. Ранее в Галлии принесение в жертву людей было запрещено, так как римляне считали эти древние традиции обычным убийством и боролись с ними. Но *senatus consultum*, по сути, узаконил это жертвоприношение. Скорее всего, таким образом император надеялся обеспечить лояльность провинции в возобновившейся в 177 г. войне против квадов и маркоманов. Возможность задешево получить жертв для арены воздействовала и на жрецов и магистратов, и на простой народ так, что они начали отлавливать христиан, и как только те произносили исповедание веры, тут же выносили им смертный приговор, а отступников обвиняли в уголовных преступлениях.

В пользу этой гипотезы Дж. Оливер и Р. Палмер приводят следующие соображения. Во-первых, христиане были казнены на играх во время провинциального собрания, как и *trinqui*, с позволения императора (Mart. Lugd., 1, 47). Во-вторых, христиане, как и *trinqui*, на этих играх заменяли гладиаторов (1, 40; 53). В-третьих, христиане были казнены с соблюдением ритуала жертвоприношения, на что указывают слова ἐτύθησαν (1, 40) и ἐτύθη καὶ αὐτῆ (1, 56) — формы глаголаθύω — «приносить жертву»¹⁴⁶, и, возможно, καίετα (1, 62) — от καίω — «сжигать», «сжигать в жертву». Наконец, то, что тела казненных не были выданы, а остались непогребенными, тоже может указывать, что их посвятили богам по галльскому обычаю¹⁴⁷.

Однако не все ученые согласились с тем, что *senatus consultum* имеет отношение к событиям 177 г., так как в тексте «Послания» отсутствуют прямые отсылки к этому

¹⁴⁵ Oliver J. H., Palmer R. E. A. Minutes of an Act of the Roman Senate. P. 326; Kyle D. G. Spectacles of Death in Ancient Rome. London; New York, 1998. P. 250.

¹⁴⁶ Oliver J. H., Palmer R. E. A. Minutes of an Act of the Roman Senate. P. 325.

¹⁴⁷ Moeller W. O. The Trinci/Trinqui and the Martyrs of Lyon. S. 127.

постановлению¹⁴⁸. Со своей стороны заметим, что иногда в агиографических текстах появляются указания на попытку принесения христиан в жертву языческим богам, но эти указания фигурируют лишь в тех случаях, когда мученикам удается избежать смерти в ходе языческого ритуала (Pass. Perp., 18; Mart. Dasii). В любом случае предположение Дж. Оливера и Р. Палмера выглядит весьма правдоподобным. *Senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis* вполне может быть соотнесен с «новыми эдиктами» Мелитона, и слова, следующие за процитированным пассажем Мелитона — «Но если бы от тебя (Марка Аврелия. — А. П.) и не могло бы исходить это решение и это новое распоряжение, каковое не подобало бы даже против враждебных варваров» (Eus. HE, IV, 13) — вполне подтверждают этот вывод.

Повествование Евсевия опирается по преимуществу на один источник — Послание, которое он цитирует с некоторыми сокращениями (1, 36; 1, 62). Кроме того, Евсевий использует другие письма мучеников, одно из которых было обращено к римскому епископу Элевтерию.

Х. Зелигер и В. Вишмайер делят текст Евсевия на следующие части в зависимости от использованных им источников:

Источник I. Первое Послание — 1, 1–63;

1. Прескрипт — 1, 3;

2. Вступление — 1, 4–6;

3. Нарратив — 1, 7–63;

а) Фрагмент 1 — 1, 7–35;

б) Фрагмент 2 — 1, 36–63;

(Эпилог Послания опущен Евсевием.)

Источник II. Три фрагмента сочинения

в панегирическом стиле, опирающегося

на переписку с мучениками и их речи — 2, 2–7.

Источник III. Сокращенное Евсевием письмо

об Алкивиаде с явно выраженной

антимонтанистской тенденцией — 3, 2–4.

¹⁴⁸ Barnes T. D. 1) Pre-Decian Acta Martyrum. P. 518–519; 2) Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. Vol. 58. 1968. P. 44.

Источник IV a. Фрагмент послания Элевтерию — 4, 2.

Источник IV b. Перефразированные Евсевием другие части Послания — 4, 3¹⁴⁹.

Евсевий старательно работает со своими материалами по этой теме, ориентируясь не только на христианские, но и на языческие образцы; так, можно сопоставить географическое введение к его рассказу о лионских мучениках, где описываются главные города и реки провинции, с началом «Галльских войн» Цезаря. Само Послание в духе Второй софистики художественно описывает допросы, пытки и смерть мучеников в борьбе с одержимым гневом и яростью зверем-гонителем. Мученики описываются как «благородные атлеты», которые стойко противостоят злобе дьявола и его земных прислужников и в итоге добившиеся венца бессмертия.

Особое место в «Послании» занимают отступники — сюжет, который многие мученичества предпочитали обходить стороной. Описание их незавидной судьбы должно было навсегда удержать остальных христиан от этого шага. С одной стороны, отступничество не помогло отрекшимся, так как их тут же обвинили в обычных уголовных преступлениях (Mart. Lugd., 1, 33), а с другой, они потеряли какую бы то ни было возможность спасти свою душу. Единственная надежда для них — передумать за то краткое время, что у них осталось, и вновь исповедать себя христианами. Часть отступников к немалому удивлению язычников так и поступила. В целом нужно отметить, что автор «Послания», а затем и Евсевий создают сложную повествовательную конструкцию с массой замечательных ярких деталей, при этом не игнорируя социальный контекст и показывая различия в имущественном положении, происхождении и религиозности мучеников.

В повествовании последовательно проводится идея борьбы мучеников с библейским зверем, в которой Христос

¹⁴⁹ Märtyrerliteratur. S. 80–81. Еще один разбор Послания см. в: Löhr W. A. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne. S. 135–149. Некоторые издатели при публикации «Послания» ограничиваются первыми двумя главами.

вдохновляет христиан и помогает им добиться победы и венца бессмертия. При рассказе об этой битве активно используются образы из иудейской литературы, а именно из Маккавейских книг (епископ Потин как Елеазар, Бланда как мать семи сыновей); но, например, образ Христа-атлета (1, 42), появляется здесь впервые. Во время пыток сила христиан растет, им помогает Христос, и это позволяет пережить страшные мучения и сохранить свою веру. В «Послании о лионских и виеннских мучениках», как и в «Мученичестве Поликарпа», и в других текстах, присутствует идея *imitatio Christi* и утверждается, что только Христос был истинным мучеником, только те, кого удостоит Господь, могут носить это имя (2, 3). Еще один образец для подражания — первомученик Стефан (2, 5). Хотя богословие нашего текста борется с радикализмом, Церковь здесь оказывается Церковью мучеников, и автор формирует представление о *правильном* мученичестве¹⁵⁰. Немалую роль в расстановке акцентов в рассказе об этих событиях сыграла антимонотанистская позиция самого Евсевия.

Уже много лет обсуждается влияние «нового пророчества» на лионских мучеников¹⁵¹. Взгляды историков порой диаметрально противоположны: одни, опираясь на стремление христиан к добровольному мученичеству и указания на их чрезмерный аскетизм, говорят о прямом воздействии

¹⁵⁰ *Dehandschutter B.* A Community of Martyrs. P. 10. О других — «неправославных» — концепциях мученичества см.: *Moss C. R.* The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York, 2010; *Hyldahl J.* Gnostic critique of Martyrdom // Contextualising Early Christian Martyrdom / Ed. J. Engberg, E. Holmsgaard, P. Kloostergaard. Frankfurt am Main, 2011. P. 119–138; *Dunderberg I.* Early Christian Critics of Martyrdom // The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rotschild and J. Schröter. Tübingen, 2013. P. 419–440; *Tite P. L.* Voluntary Martyrdom and Gnosticism // Journal of Early Christian Studies. Vol. 23. 2015. P. 27–54.

¹⁵¹ Основные работы по этой теме: *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965; *Trevett C.* Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge, 1996; *Tabbernee W.* Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007.

монтанизма на некоторых из лионских мучеников; другие, наоборот, отрицают какую бы то ни было связь между теми и другими, так как за несколько лет это течение не смогло бы получить столь широкое распространение за пределами Малой Азии, а «радикальное» поведение перед лицом гонений было характерно в то время не только для монтанистов, но и для всех направлений христианства; свидетельство этому — греческая версия «Актв Карпа, Папила и Агатоники». Мы склонны присоединиться ко мнению Г. Крафта, что галльские христиане имели представление об этом движении, но преувеличивать его влияние на мучеников не стоит. Полагаем, что при изучении этого вопроса важно помнить о двух моментах. Во-первых, монтанизм не был четко оформленным движением, и многие его черты, которые позже стали ассоциироваться почти исключительно с ним (как, например, большое внимание к пророчеству, аскетизму, эсхатологии и др.), были характерны для всего малоазийского христианства. То, что эти особенности заметны в поведении лионских мучеников, не должно восприниматься как однозначное свидетельство их увлеченности «новым пророчеством» — достаточно вспомнить об их происхождении и тесных связях с Малой Азией. Во-вторых, как замечает Б. Дехандшуттер, тема монтанизма поднимается Евсевием уже после цитат из «Послания», а «благо-разумное и православное мнение» о монтанистах было высказано не мучениками, а выжившими христианами. Евсевий готовит таким образом почву для последующей критики монтанизма, и его замечания никак не позволяют прояснить отношение мучеников или автора «Послания» к «новому пророчеству»¹⁵².

Мученики из Лиона и Виенны были очень популярны в последующее время среди галлов и франков. Это нашло отражение не только в ономастике, но и в том, что эти святые были введены в родословные древа некоторых франкских родов, став их небесными покровителями. Любопытный рассказ о чудесном обретении мощей лионских мучеников и строительстве большой церкви в их честь приводит Григорий Турский (Mir., I, 48).

¹⁵² *Dehandschutter B. A Community of Martyrs. P. 13–14.*

Издания и переводы

Издания «Церковной истории» Евсевия

Eusebius. Werke. Bd. 2 / Hrsg. von E. Schwartz. Berlin, 1909.

Eusèbe de Césarée. *Historia ecclesiastica* (livres V–VII) / Ed. G. Bardy. Paris, 1955.

Евсевий Памфил. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеенко. М., 1993 [= Богословские труды, 1982–1985].

Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб., 2013.

Отдельные издания «Послания о лионских мучениках»

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Oxford, 1972.

Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.

Научная литература

Allard P. Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177 // *Revue des questions historiques*. Vol. 93. 1913. P. 53–67.

Audin A. Les martyres de 177 // *Cahiers d'histoire*. Vol. 11. 1966. P. 343–367.

Baumeister T. Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon und die Offenbarung des Johannes // *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für O. Bücher* / Hrsg. von F. W. Horn, M. Wolter. Neukirchen; Vluyn, 2005. S. 339–355 = Baumeister T. *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*. Rom; Freiburg; Wien, 2009. S. 50–65.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Berwig D. *Mark Aurel und die Chtristen*. München, 1970.

Bingham D. J. The Apocalypse, Christ, and the Martyrs of Gaul // *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities* / Ed. M. Chancey, S. Heschel, G. Tatum, F. E. Udoh. Notre Dame, 2008. P. 11–28.

Den Boeft J. Δόξα in the Letter of the Churches of Vienne and Lyons // *Studia Patristica*. Vol. 18(3). 1989. P. 111–118.

Brunt P. A. Marcus Ayrelius and Christians // *Studies in Latin Literature and Roman History* / Ed. C. Deroux. Brussels, 1979. P. 483–520.

Chagny A. Les martyrs de Lyon de 177. Lyon, 1936.

Colin J. L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177. Bonn, 1964.

Dehandschutter B. A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne // More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 3–22 = *Dehandschutter B.* Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays. Leuven, 2007. P. 237–255.

Demougeot E. A propos des martyrs de 177 // Revue des Études Anciennes. Vol. 68. 1966. P. 323–331.

Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae martyrologicae IV // Vigiliae Christianae. Vol. 45. 1991. P. 105–122.

Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae martyrologicae V // Vigiliae Christianae. Vol. 49. 1995. P. 151–158.

Farkasfalvy D. Christological Content and Its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul // Second Century. Vol. 9.1. 1992. P. 5–25 = Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans / Ed. E. Ferguson. New York, 1999. P. 279–300.

Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 3: Provincial Cult. Pt. 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. Leiden; Boston, 2004.

Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965.

Goodine E. A., Mitchell M. W. The Persuasiveness of a Woman: The Mistranslation and Misinterpretation of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* 5.1.41 // Journal of Early Christian Studies. Vol. 13.1. 2005. P. 1–19.

Griffe E. La Gaule chretienne à l'epoque romaine 1. Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siecle. Paris, 1964.

Guillaumin M.-J. "Une jeune fille qui s'appelait Blandine". Aux origines d'une tradition hagiographique, // Epektasis. Melanges J. Danielou / Ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 93–98.

Hafner J. E. Religiöser Alltag der Christen in Lyon und seine Unterbrechung // Religiöser Alltag in der Spätantike / Hrsg. von P. Eich, E. Faber. Stuttgart, 2013. S. 225–242.

Harnack A. Einige Bemerkungen zum 5. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius nach der neuen Ausgabe von Eduard Schwartz // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1903. S. 200–207.

Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 2.1. Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen. Leipzig, 1897.

Hall S. G. Women among the Early Martyrs // Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. D. Wood. Oxford, 1993. P. 1–22.

Hirschfeld O. Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantine // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1895. S. 381–409.

Jones C. Woman, Death and the Law during the Christian Persecution // Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by D. Wood. Oxford, 1993. P. 23–34.

Jullian C. Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon // Revue des Études Anciennes. Vol. 13. 1911. P. 337–330.

Kahrstedt U. Die Märtyrerakten von Lugdunum (Eusebius h. e. V, l ff.) // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 68. 1913. S. 395–412.

Kerestzer P. Marcus Aurelius as Persecutor? // Harvard Theological Review. Vol. 61. 1968. P. 321–341.

Kerestzer P. The Massacre at Lugdunum in 177 A. D. // Historia. Bd. 26. 1967. P. 75–86 = *Kerestzer P.* Das Christenmassaker von Lugdunum im Jahre 177 // Marc Aurel / Hrsg. von R. Klein. Darmstadt, 1979. S. 261–278.

Kraft H. Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus // Pietas. Festschrift für B. Kötting / Hrsg. von E. Dassmann, F. K. Suso. Münster, 1980. S. 250–266.

Labriolle P., de. Le style de la lettre des chrétiens de Lyon, dans Eusèbe H. E. 5, 1–4 // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Vol. 3. 1913. P. 198–203.

Lallemant A. Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe // Studia Patristica. Vol. 16. 1985. P. 186–192.

Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973.

Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé et R. Turcan. Paris, 1978.

Löhr W. A. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h. e. V, 1–2[4]) // Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher / Hrsg. D. von Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdieck. Chambes, 1989. S. 135–149.

Martin J. B. Liste des martyrs de Lyon // Bulletin historique du diocèse de Lyon. Vol. 1. 1900. P. 22–26.

McLarty J. The Function of the Letter Form in Christian Accounts // Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature / Ed. O. Hodkinson, P. A. Rosenmeyer, E. Bracke. Leiden, 2013. P. 371–385.

Moeller W. O. The Trinci/Trinqui and the martyrs of Lyon // *Historia*. Bd. 21. 1972. S. 127.

Moss C. R. The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. Oxford, 2010.

Nautin P. Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles. Paris, 1961.

Ohtani S. Martyrs and Confessors of Lugdunum: a Validation of Eusebius' Documentation // *Scrinium*. Vol. 11. 2015. P. 122–134.

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

Orban A. P. Commento al "Martyrium Lugdunensium" // *Atti e passioni dei martiri* / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 397–404.

Perler O. Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte // *Rivista di Archeologia Cristiana*. Vol. 25. 1949. P. 47–72 = *Sapientia et Caritas*. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag / Hrsg. von D. Van Damme, O. Wermelinger. Freiburg, 1990. S. 141–166.

Phipps C. B. Persecution under Marc Aurelius // *Hermathena*. Vol. 47. 1932. P. 167–201.

Plumpe J. C. Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity, Washington, 1943.

Quentin H. La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 // *Analecta Bollandiana*. Vol. 39. 1921. P. 113–138.

Saxer V. Les „Actes des Martyrs anciens“ chez Eusèbe de Césarée et dans les Martyrologies syriaques et hiéronymien // *Analecta Bollandiana*. Vol. 102. 1984. P. 85–95.

Saumagne Ch., Meslin M. De la légalité du Procès de Lyon de l'année 177 // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. 2. Bfd. 23.1. Berlin; New York, 1979. S. 316–339.

Schneider A. B. Jüdisches Erbe in christlicher Tradition, eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens. Heidelberg, 2000.

Thompson J. W. The Alleged Persecution of the Christians at Lyons at 177 // *American Journal of Theology*. Vol. 16. 1912. P. 358–384 [А. Гарнак и П. Аллар выступили с критикой этой статьи; ответ на их замечания: *Thompson J. W.* The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177: A Reply to Certain Criticisms // *American Journal of Theology*. Vol. 17. 1913. P. 249–258].

Troubnikoff A. Les Martyrs de Lyon et leurs temps. Paris, 1986.

Whittaker M. Jews and Christians: Graeco-Roman Views. Cambridge, 1984.

Wierschowski L. Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen // *Historia*. Bd. 47. 1998. S. 426–453.

Zeiller J. L'égalité et l'arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens // *Analecta Bollandiana*. Vol. 67. 1949. P. 49–54.

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

Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1994.

Пантелеев А. Д. Христиане в правление Марка Аврелия // *Мнемон*. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 4. 2005. С. 305–316.

Якушевич П. Император Марк Аврелий и его отношение к христианству // *Полоцкие Епархиальные Ведомости*. 1895. № 17. С. 799–808; № 18. С. 860–871; № 19. С. 922–937.

АКТЫ СКИЛИТАНСКИХ МУЧЕНИКОВ



«Акты скилитанских мучеников» (BNL 7527) сообщают о группе североафриканских христиан, представших 17 июля 180 г. перед судом проконсула Вигеллия Сатурнина; они были осуждены и обезглавлены в тот же день. Известны латинская и греческая версия этого текста. Основными рукописями для краткой латинской версии являются *cod. lat. 11880*, fol. 109–110^v (IX в.; Британский музей, Лондон); для средней — *cod. lat. 377*, fol. 254^v–255^r (XI в.; Австрийская Национальная библиотека, Вена), *cod. lat. 47*, fol. 55 (XIII в.; Муниципальная библиотека Эврё (Evreux), Франция), *cod. lat. 3191* (стар. 7984), fol. 125^v–126^v (X в.; Королевская библиотека Бельгии (Брюссель)) Манускрипт пространной версии утрачен. Греческий вариант (BHG 1645) сохранился в *cod. graec. 1470*, fol. 128^v (890 г.; Национальная библиотека Франции, Париж).

Перевод краткой латинской версии

1. В год второго консульства Презента¹ и Клавдиана², в 16-й день до августовских календ³, после того как в здание суда (*secretarium*)⁴ Карфагена были приведены

¹ Гай Бруттий Презент (*Caius Bruttius Praesens*) (PIR² В 165) впервые отправлял должность консула в 153 г., в 166/7 г. в качестве проконсула управлял провинцией Африка (*Thomasson B. E. Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian. Stockholm, 1996. S. 68*). Полный перечень эпиграфических свидетельств о нем см. в кн.: *Iscrizioni per la ricostruzione storica dell'impero romano da Marco Aurelio a Commodo / Ed. G. Migliorati. Milano, 2011. P. 173–176*.

² Консулами 180 г. были Гай Бруттий Презент и Секст Квинтилий Кондиан (*Condianus*) (PIR² Q 21), имя которого в известных рукописях «Актов скилитанских мучеников» ошибочно передается как Клавдиан — *Claudianus*, *Κλαυδίαν* (*Degrassi A. I fasti consolari dell'Impero Romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo. Roma, 1952. P. 50*). В позднейших «Проконсульских актах» (*Acta proconsularia martyrum scillitanorum*) имя консула — Клавдий (*Claudius*) (*Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua. Cambridge, 1891. P. 118*). В издании Г. Узенера — Кондиан (*Condianus*).

³ Т. е. 17 июля 180 г. (греческая рукопись «Актов» содержит точное указание на это число). Поскольку днем ежегодного вступления в должность проконсулов Африки было 1 июля (*Freudenberger R. Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. München, 1967. S. 197*), процесс над христианами был одним из первых для Сатурнина (*Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scillitanorum" // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 405*). Если принять во внимание свидетельство Тертуллиана, то это был первый суд над верующими Африки: «Вигеллий Сатурнин... первым поднял на нас меч» (*Tert. Ad Scap., 3, 4*).

⁴ Считается, что речь идет о закрытой части дворца проконсула, расположенного на склоне карфагенского холма Бирсы. Таким образом, процесс проходил непублично и об итогах его верующие узнали после объявления «через глашатая» (*per praeco*) (*Hanslik R. Secretarium und Tribunal in den Acta martyrum scillitanorum // Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann. Utrecht, 1963. P. 165–168*). Данную точку зрения оспаривал В. В. Болотов, отмечавший, что поскольку все известные рукописи не содержат иных свидетельств, кроме допроса Вигеллия Сатурнина, то христиане не располагали оригинальными проконсульскими актами, которые должны были содержать причину ареста христиан и весь процесс дознания. Следовательно, кто-то из верующих присутствовал на

Сперат, Нарцал и Киттин, Доната, Секунда, Вестия,⁵ проконсул Сатурнин⁶ сказал: «Вы можете снискать прощение (*indulgentiam*)⁷ господина нашего императора, если вернетесь к здравому смыслу (*ad bonam mentem redeatis*)»⁸.

процессе и делал «черновые тахиграфические наброски», которые и легли в основу текста источника (*Болотов В. В. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum // I. Гонения на христиан при Нероне. II. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. СПб., 1903. С. 19–21*). О. Зеек отвергал подлинность «Актов» на основании того, что термин *secretarium* в качестве обозначения судебного помещения не использовался до 303 г.; эта точка зрения, однако, не нашла поддержки среди ученых (*Barnes T. D. The Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 519*).

⁵ Вопрос о числе мучеников, представших перед судом, не до конца ясен. Текст «Актов» открывается перечислением имен шести христиан, допрашиваемых Сатурнином, и завершается списком из двенадцати верующих, преданных казни (*Act. Mart. Scil., 16*). Г. Музурилло предположил, что начало рукописи было ошибочно сокращено редактором (*Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. XXII–XXIII*). Данная ошибка повторяется и в греческой редакции. А. Бастиансен задается вопросом, не было ли в данном тексте позднейшего объединения двух процессов над верующими, однако не приходит к однозначному заключению (*Bastiaensen A. A. R. Commento agli “Acta martyrum Scilitanorum”*. P. 406).

⁶ Публий Вигеллий Сатурнин (*P. Vigellius Raius Plarius Saturninus Atilius Braduanus Caucidius Tertullus*. — *CIL III, 6183; PIR¹ V, 434*) — легат в Ликии и Памфилии в 60-х гг. II в., наместник Нижней Мезии 168 г. (*Thomasson B. E. Fasti Africani. S. 71*). Перечень эпиграфических свидетельств см. в: *Salomies O. Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire — Some Addenda // Epigrafia e ordine senatorio 30 anni dopo / Ed. M. L. Caldelli, G. L. Gregori. Roma, 2014. P. 524*.

⁷ *Indulgentiam... imperatoris = indulgentia principis* — юридический термин, восходящий к императорским конституциям и означающий в широком смысле амнистию по уголовным делам, которая подразумевала полное оправдание обвиняемого (подробнее см.: *Gaudemet J. Indulgentia principis. Trieste, 1962*). Это обещание согласуется с указанием Траяна в письме Плинию Младшему, что раскаяние снимает с христиан обвинение (*Plin. Ep., X, 97, 2*).

⁸ Оборот в разных редакциях встречается и в других христианских памятниках, напр., в *Acta pass. S. Cyr., 9* (*ad caeremonias percolendas, bonamque mentem habendam tanto tempore potuerunt revocare*). В данном случае *bona mens = sane mens*, что согласуется с представлением Плиния Младшего о христианах как о безумцах (*Fuerunt alii similis amentiae*. — *Plin. Ep., X, 96, 4*) (См.: *Bastiaensen A. A. R. Commento agli “Acta martyrum Scilitanorum”*. P. 406.)

2. Сперат⁹ сказал: «Мы никогда не причиняли зла (*numquam maleficimus*)¹⁰ и не поступали незаконно (*iniquitati nullam operam*)¹¹; никогда не злословили, но когда принимали нас плохо, мы благодарили¹², поскольку¹³ нашего Императора почитаем»¹⁴.

3. Проконсул Сатурнин сказал: «И мы набожны, и религия наша проста (*simplex*):¹⁵ мы клянемся гением господина

⁹ Большинство исследователей отмечает, что Сперат являлся неформальным лидером группы христиан Скилии (*Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scilitanorum"*. P. 406).

¹⁰ Ср.: 2 Кор. 7:2. Значение глагола *malefacio* — «вредить», «творить зло»; производные от него (напр., *maleficium*) в ряде случаев могли означать в неюридическом смысле занятие магией; так он используется, например, в «Апологии» Апулея (*Apul. Apol.*, 1, 5; 9, 2 etc.). Однако в юридической сфере такое значение встречается достаточно редко, и исследователи не склонны предполагать, что против верующих было выдвинуто обвинение в колдовстве (см.: *Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scilitanorum"*. P. 406–407). Юридическое закрепление термина происходит во время Констанция: *si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur* (*Cod. Theod.*, IX, 16, 6; *Cod. Iust.*, IX, 18, 7), — см.: *Kitzler P. Přeběhy raně křesťanských mučedníků*. T. I. Praha, 2009. S. 119. Отсутствие в «Актах» обвинений в занятии магией может быть косвенно подтверждено и тем, что в позднейших «Проконсульских актах» и в латинской редакции «Мученичества Святого и Блаженного Сперата» (*Passio Sancti et Beatissimi Sperati et comitum eius qui passi sunt Carthagine in civitate, sub Saturnino proconsule, die XIII Kal. August.*) данный термин не используется (ср.: *Nos minime diquando malum fecimus...; Numquam male egisse conscii sumus.* — *Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua*. P. 118–119).

¹¹ Ср.: *operari iniquitatem* (Пс. 6:9), *operam iniquitati dare* (Мф. 7:23) (*Крюкова А. Н. Акты Скилитанских мучеников // Вестник древней истории*. 2011. № 3. С. 248).

¹² Ср.: Мф. 5:44; Рим. 12:14.

¹³ *Propter quod = propterea quod*. А. Бастиансен полагает, что здесь своего рода игра слов: Сатурнин говорит о религиозном почитании римского императора, Сперат отвечает, что христиане благочестивы, потому что почитают своего Владыку (*Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scilitanorum"*. P. 407).

¹⁴ Ср.: *Mart. Pol.*, 9, 2; *Mart. Apoll.*, 3.

¹⁵ Простота (*simplicitas*) в данном случае — философская категория, которая тождественна истине (*veritas*). Говоря о языческой религии, Сатурнин подчеркивает, что религиозные обряды римлян просты и публичны, и не могут быть тайными, как у христиан (*Plin. Ep.*, X, 96, 7).

нашего императора и молимся о его благоденствии (pro salute eius)¹⁶, что и вам также следует сделать».

4. Сперат сказал: «Если ты выслушаешь спокойно, я открою <тебе> тайну простоты (mysterium simplicitatis)»¹⁷.

5. Сатурнин сказал: «Я не стану слушать дурное о наших священнодействиях, лучше поклянись гением господина нашего императора».

6. Сперат сказал: «Я не признаю власти века сего, но более служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел и не может видеть этими глазами¹⁸. Я не крал¹⁹, но плачу налог, если куплю что-то²⁰, ибо признаю Господа моего, Царя царей и Императора всех народов».

7. Проконсул Сатурнин сказал остальным: «Откажитесь от этого заблуждения (persuasionis²¹)». Сперат сказал: «Дурное заблуждение — убивать и лжесвидетельствовать».

8. Проконсул Сатурнин сказал: «Не делайтесь соучастниками этого безумия!» Киттин сказал: «Нет у нас другого, кого мы боимся, кроме Господа Бога нашего, сущего на небесах».

9. Доната сказала: «Честь цезарю как цезарю, страх — одному Богу». Вестия сказала: «Я христианка». Секунда сказала: «Я та, кем сама хочу быть»²².

¹⁶ Тертуллиан указывает, что христиане молятся за императоров и римское государство, однако клянутся не их гениями, а благоденствием (et iuramus sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum), гениями же называются демоны (Apol., 32, 2).

¹⁷ В трудах Тертуллиана содержатся многочисленные доводы в пользу того, что христианство вполне соответствует понятию простоты (Tert. Apol., 23, 7; Tert. De Praes., 7, 14). Очевидно, частью подобных аргументов располагал и Сперат, что свидетельствует о его образованности.

¹⁸ Ср.: 1 Тим. 6:16.

¹⁹ По мнению А. Бастиансена, доносчики могли обвинить христиан в краже (Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scilitanorum". P. 407).

²⁰ Сперат подчеркивает, что христиан невозможно обвинить в каком-либо уголовном преступлении, предусмотренном римским правом; напротив, они являются наиболее добропорядочными гражданами. Это основная идея христианской апологетики II в.

²¹ *Persuasio* — убеждение, имеющее негативный оттенок, заблуждение.

²² А. Н. Крюкова предположила, что в данном случае имеет место лакуна в тексте и ответ Секунды не относится к призыву проконсула

10. Проконсул Сатурнин сказал Сперату: «Ты продолжаешь оставаться христианином?» Сперат сказал: «Я христианин», — и все согласились с ним.

11. Проконсул Сатурнин сказал: «Не нужно ли вам время для размышления?» Сперат сказал: «В деле столь праведном не нужно размышление»²³.

12. Проконсул Сатурнин сказал: «Что в вашем футляре (*capsa*²⁴)?» Сперат сказал: «Книги и послания Павла (*libri et epistulae Pauli*)²⁵, мужа праведного».

13. Проконсул Сатурнин сказал: «Возьмите отсрочку на 30 дней и подумайте». Сперат снова сказал: «Я христианин», — и все согласились с ним.

14. Проконсул Сатурнин огласил приговор с таблички:²⁶ «Сперата, Нарцала и Киттина, Донату, Вестию, Секунду и других, сознавших, что живут по христианскому обычаю, поскольку они упорно отказались от возможности вернуться к римскому порядку, приговорить к наказанию мечом».

15. Сперат сказал: «Благодарим Бога». Нарцал сказал: «Сегодня мы будем свидетелями на небесах. Благодарение Богу».

(Крюкова А. Н. Акты Скилитанских мучеников. С. 249). На наш взгляд, текст не содержит никаких предпосылок к подобным искусственным построениям, что видно и из греческой редакции.

²³ Ср.: Act. Сург., 3, 5.

²⁴ *Capsa* — футляр, ящик, сосуд для хранения свитков. Ряд исследователей полагают, что вопрос Сатурнина связан с подозрением, что христиане хранят магические книги (*Bonner G. The Scillitan Saints and the Pauline Epistles // The Journal of Ecclesiastical History. 1956. Vol. 7. 1956. P. 143–144; Крюкова А. Н. Акты Скилитанских мучеников. С. 249*). В. В. Болотов высказал мнение, что Сатурнин таким образом пытался продемонстрировать проконсулу искренность христиан, которые не скрывали свои книги, и таким образом попытаться избежать вынесения смертного приговора (К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. С. 34–36).

²⁵ Вопрос, о каких именно книгах и посланиях идет речь, давно дискутируется в научной литературе. Высказывались аргументы в пользу того, что мученики Скилии располагали ранними вариантами перевода Евангелий и посланий апостола Павла на латинский язык (см.: *Каргальцев А. В. Старолатинские переводы Священного Писания в римской Северной Африке // Индоевропейское языковедение и классическая филология. 2014. Т. 18. С. 167–174*).

²⁶ Ср.: Acta Maximil., 3, 1.

16. Проконсул Сатурнин приказал объявить через глашатая: «Сперата, Нарцала, Киттина, Ветурия, Феликса, Аквилина, Летанция, Януарию, Генерозу, Вестию, Донату, Секунду увести»²⁷.

17. Все они сказали: «Благодарение Богу». И тотчас были обезглавлены за имя Христово. Аминь.

Перевод греческой версии (*Мученичество святого и победоносного мученика Сперата*)

1. В год второго консульства Презента²⁸ и Клавдиана, в 16-й день до августовских календ, а именно 17 июля, когда в булевтерий (βουλευτήριον) Карфагена были приведены стойкие Сперат, Нарцал, Киттин, Доната, Секунда, Вестия, проконсул Сатурнин обратился им: «Вы могли бы удостоиться снисхождения нашего императора, если бы обратились к здравому смыслу (σώφρονα λογισμὸν²⁹)».

2. А Святой Сперат ответил: «Никогда мы не совершали зла³⁰, никогда не злословили, но и когда дурно принимали нас, мы благодарили, поскольку Богу нашему и Господу служим».

3. Проконсул Сатурнин сказал: «Но и мы строго почитаем богов, и богопочитание у нас установлено просто: мы клянемся сорожденным гением (συνπτεφυκίας εὐδαίμονίας) господина нашего императора, и молим о своем спасении; так же и вам следует поступать».

²⁷ Здесь единственный раз в тексте перечисляются все осужденные христиане.

²⁸ В греческой редакции имя проконсула искажено и передается как Πέρσαντος (дословно πέρσαντος — «губитель», «убийца») (см.: *Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua*. P. 113). В издании Г. Узенера — Πραίσεντος, Κουδιανού.

²⁹ Σώφρον λογισμός — общепринятое обозначение здравого рассудка. Ср.: σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὐρεθῆναι (*Iust. Apol. I, 17, 3*).

³⁰ В греческой редакции использован термин ἐκακουρήσαμεν, который не предполагал обвинения в магии.

4. А Святой Сперат сказал: «Если ты выслушаешь меня спокойно, я открою <тебе> тайну истиной простоты»³¹.

5. Проконсул Сатурнин сказал: «Я не буду слушать, если ты собрался говорить дурно о наших святынях; поклянись лучше гением господина нашего императора».

6. А Святой Сперат говорит: «Я не признаю царство века сего; но покоряюсь и служу моему Богу, Которого никто из людей не видел, ибо глазами тела это невозможно. Я никогда не крал, а если приобретаю, то плачу налог, но признаю <только> Господа нашего, Царя Царей и Владыку всех народов».

7. Проконсул Сатурнин сказал остальным: «Откажитесь от этого высказанного <им> убеждения». А Святой Сперат сказал: «Поистине, ложное убеждение — совершать убийство или лжесвидетельствовать».

8. Проконсул Сатурнин произнес: «Не делайтесь соучастниками такого же безумия и помешательства!» Но Святой Киттин сказал в ответ: «Нет у нас никого другого, кого бы мы боялись, кроме Господа Бога нашего, Сущего на небесах».

9. И Святая Доната сказала: «Воздаем честь Цезарю как Цезарю, страх же — одному Богу».

А Святая Вестия говорит: «Я христианка». Наконец, Святая Секунда сказала: «Какая я есть, такой и продолжаю оставаться».

10. Тогда проконсул Сатурнин сказал Святому Сперату: «Ты также остаешься христианином?» Святой Сперат ответил: «Я христианин». И это же сказали все остальные святые.

11. Проконсул Сатурнин сказал: «Не хотите ли вы немного подумать?» Святой Сперат сказал: «О деле столь ясном никто не имеет желания думать».

12. Проконсул Сатурнин сказал: «Какие вещи хранятся в ваших пожитках³² (σκεύεσιν)?» Святой Сперат ответил: «Наши книги, а также послания Павла, мужа благочестивого».

³¹ В греческой редакции текста подчеркивается, что Сперату понятен философский подтекст слов Сатурнина (*simplicitas = veritas*) и он готов доказать, что римская религия не является простой и истинной.

³² Как отметил В. В. Болотов, греческий редактор не смог найти греческий аналог латинскому *capsa* и сделал описательный перевод (Болотов В. В. К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. С. 28).

13. Проконсул Сатурнин сказал: «Вам будет дана отсрочка на 30 дней, если вы какое-то проявите благоразумие». Святой Сперат тотчас ответил: «Я всегда буду христианином». И другие единодушно подтвердили это.

14. Тогда проконсул Сатурнин огласил им приговор, где было следующее: «Сперата, Нарцала, Киттин, Доната, а также Вестию и Секунду, и тех, кто не присутствует сейчас (ἀφάντους), поскольку все они признались, что живут по христианскому учению, а когда им была дана возможность возвратиться к обычаю римлян, продолжали упорствовать, приговорить к казни мечом».

15. Итак, после этого исповедник (ἀθλοφόρος) Христа Сперат, ликуя (ἐπαλλόμενος), благодарение Богу нашему, призвавшему его, через смерть свою воздал.

16. А Святой Нарцал, радуясь, сказал: «Поистине, сегодня мы становимся мучениками на небесах, благодарение Богу!»

17. Итак, тогда проконсул Сатурнин через глашатая приказал объявить имена святых мучеников: Сперат, Нарцал, Киттин, Ветурий, Феликс, Аквилин, Целестин, Януария, Генероза, Вестия, Доната и Секунда. Тогда же все святые, вознося хвалу Богу, единогласно сказали: «Благодарим Тебя, Троиственный Боже, и славим, что сражение исповедания милостиво завершил, и продлится Царствие Твое во веки веков, аминь».

18. И были они уведены и преданы мечу 17 июля. А доставлены святые были из Исхилии (Ἰσχήλη)³³ в Нумидии, которая находится недалеко от Карфагена, и приняли мученичество при консулах Презенте, Клавдиане и проконсуле Сатурнине, по нашему же — в царствование Господа нашего Иисуса Христа.

19. Ему подобает всякая слава, честь и поклонение <вместе> с Пресвятым и Животворящим Духом, ныне и присно, и во веки веков³⁴. Аминь.

20. Свершилось с Богом мученичество святых Сперата, Нарцала, Киттина, Ветурия и остальных.

³³ Подробное исследование данного топонима см. у В. В. Болотова (К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. С. 22–26).

³⁴ Данная молитвенная формула окончательно сложилась лишь к IV в., что может указывать на следы поздней редакторской правки (см.: *Märtyrerliteratur*. S. 97–98).

Исторический комментарий

«Акты скилитанских мучеников» — один из интереснейших и важнейших памятников раннехристианской агиографии. Это первый датированный текст такого рода на латинском языке. В нем говорится о группе христиан небольшого нумидийского городка Скилии³⁵, представших перед судом проконсула Вигеллия Сатурнина 17 июля 180 г., осужденных им после непродолжительного допроса и обезглавленных в тот же день. Это одно из первых свидетельств о церкви римской Северной Африки. Кроме того, интерес здесь представляют вопросы юридического характера, касающиеся положения христиан на рубеже II–III вв., и литературная форма текста, который, по предположению многих исследователей, восходит к оригинальным проконсульским актам (*acta proconsularia*).

Все эти вопросы в значительной мере связаны с дискуссией об аутентичности самого памятника. Исследователям известно несколько редакций текста. Так, впервые латинская версия, озаглавленная «*Acta martyrum Scillitanorum*», по которой памятник и получил свое название в научной литературе, а также редакция под названием «*Acta proconsularia martyrum scillitanorum*» были опубликованы в XVI в. кардиналом Ч. Баронио³⁶. Вероятно, издание было выполнено по нескольким неизвестным в настоящее время манускриптам, о чем свидетельствует наличие разночтений, а события датированы 202 г. — по упомянутому консульству Септимия Севера и Каракаллы (*Severo et Antonio*). Позднее сочинение было переиздано Т. Руинаром³⁷; в это издание вошли также редакция из Кольбертинской

³⁵ Обзор дискуссии о локализации города Скилия, см. в статье: Каргальцев А. В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Вып. 2. С. 182–189.

³⁶ *Baronius C. Annales ecclesiastici* / Ed. A. Theiner. T. 2. Roma, 1864. P. 477–477 (1-е изд. — 1588).

³⁷ *Acta primorum martyrum sincera et selecta. Ex libris cum editis, tum manuscriptis collecta, eruta vel emendata, notisque et observationibus illustrata* / Ed. T. Ruinart, S. M. Cougreg, R. Marsuet. 2 ed. Amstelaedami, 1713. P. 84–89 (1-е изд. — 1689).

рукописи (Cod. Bibl. Colber.) и небольшой фрагмент, начинающийся со слов: “In diebus illis praesidente bis Claudiano”, обнаруженный Ж. Мабильоном в Райхенау (Cod. Augensi = VHL 7528)³⁸. В 1881 г. Г. Узенером была опубликована греческая редакция памятника, сохранившаяся в единственном экземпляре (Cod. Paris. Gr. 1470, fol. 128 = BHG 1645, 890 г.)³⁹. «Акты» в данном издании претерпели значительную переработку, призванную вернуть тексту форму оригинала, как ее видел Г. Узенер. Спустя некоторое время памятник был переиздан Д. Э. Робинсоном, который сохранил текст оригинальной рукописи, что дало возможность ученым приступить к ее детальному исследованию⁴⁰. Также Д. Э. Робинсон опубликовал латинскую редакцию «Passio Sanctorum Scillitanorum», признанную в настоящее время наиболее авторитетной (Cod. Mus. Brit. 11880, fol. 109–110 = VHL Suppl. 7527, IX в.). Кроме того, сохранились и другие латинские версии этого текста⁴¹.

Наличие значительных разночтений в редакциях, особенно в написании имен консулов, длительное время препятствовало установлению точной датировки описываемых событий. «Проконсульские акты» относили суд над христианами Скилии к консульству Севера и Антонина, то есть к 202 г. Версию о том, что в действительности события происходили 17 июля 180 г., в консульство Гая Бруттия Препзента (варианты чтения в рукописях: *Existente, Praestante, Praesente, Praesidente*) и Секста Квинтилия Кондиана (варианты чтения в рукописях: *Claudio, Claudiano*), впервые

³⁸ *Mabillon J. Vetera Analecta. T. 4. Paris, 1675. P. 153.*

³⁹ *Index scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guilelmi, Imperatoris Germaniae in Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana per menses aestivos anni MDCCCLXXXI a die XX mensis aprilis publice privatimque habebuntur, insunt Acta martyrum scillitanorum graece edita / Ed. H. Usener. Bonnae, 1881. P. 3–6.*

⁴⁰ *Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua. Cambridge, 1891. P. 113–117.*

⁴¹ Тексты различных редакций «Актов» с указанием манускриптов см. в приложении к изданию Б. Обэ: *Aubé B. Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs Scillitains. Paris, 1881. P. 21–39.* Перечень манускриптов см. также в: *Märtyrerliteratur / Hrsg., einglt., übrzt., komm. von R. Seelinger, W. Wischmeyer. Berlin, 2015. S. 87–88.*

высказал М. Л. Ренье после того, как им была установлена дата правления Сатурнина в Африке. Позднее его гипотеза нашла подтверждение благодаря публикации Г. Узенером греческой редакции сочинения⁴². В настоящее время данная датировка является общепризнанной и не оспаривается исследователями.

Как и в случае с «Мученичеством Карпа, Папила и Агатионики», вопрос об оригинальной версии текста спорен. Так, Г. Узенер, полагал, что опубликованная им греческая редакция являлась переводом латинской, которая в свою очередь была переработкой проконсульских актов⁴³. Эту точку зрения поддержал и развил П. Монсо, обратив внимание на два важных обстоятельства: реплики христианских героев сопровождаются именованием их как святых (*ἅγιος*)⁴⁴, а окончание текста дополнено небольшими репликами мучеников, которых нет в латинской редакции и которые, вероятно, являются позднейшими вставками⁴⁵. В результате, по мнению французского исследователя, создание греческой редакции следует отнести к более позднему времени, возможно, к первой половине III в. Заметим, что именование героев мученичеств святыми не является безусловным аргументом в пользу позднего происхождения текста. Здесь нужно различать два вида святости: святость всех христиан как таковых в силу их крещения (ср.: Рим. 1:7) и святость, обретенную в результате мученичества или исповедничества. Последний контекст можно найти в ранних агиографических памятниках, однако в большинстве случаев

⁴² Renier M. L. Inscriptions de Troesmis dans la Mésie inférieure // Bulletin de l'Institut de correspondance archéologique. Roma, 1864. P. 199; Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua. P. 107.

⁴³ Index scholarum... P. 3.

⁴⁴ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. 1: Tertullien et les origines. Paris, 1901. P. 66–67.

⁴⁵ В. В. Болотов считал данные аргументы несостоятельными: употребление слова «святой», а также краткая молитва мучеников в конце греческого текста были внесены более внимательным и красноречивым греческим редактором, но на этом основании невозможно делать заключение о датировке памятника (Болотов В. В. К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. С. 19).

мученик признавался святым лишь после своей гибели (Mart. Pol., 17, 1). С выводами П. Монсо можно согласиться и на том основании, что Сперат и его товарищи именуются святыми в «Проконсульских актах» и других позднейших редакциях, в то время как в тексте «Актов» Д. Э. Робинсона этого еще не наблюдается. Наконец, П. Монсо обращает внимание на обозначение Скилии как города в Нумидии, которая была преобразована в самостоятельную провинцию Септимием Севером в 198 г., в то время как за два десятилетия до этого она находилась под управлением императорского легата (*legatus Augusti propraetore*) и на нее распространялась судебная власть проконсула Карфагена⁴⁶. Можно предположить, что греческий редактор руководствовался исключительно географическими, а не юридическими соображениями, но если догадка П. Монсо верна, то создание греческой версии «Актов» следует датировать не ранее чем началом III в.

Иную точку зрения высказывал Б. Обэ, который полагал, что греческая редакция является подлинником и уже на ее основе были составлены латинские версии⁴⁷. Здесь, однако, важно отметить, что Б. Обэ говорит о первенстве греческого текста по отношению к версии, изданной Ж. Мабильоном, и другим позднейшим вариантам. Также Б. Обэ поддержал тезис о том, что в основе памятника лежат оригинальные проконсульские акты. С критикой такого подхода выступил В. В. Болотов, который полагал, что латинская и греческая редакции «Актов скилитанских мучеников» были составлены параллельно свидетелями процесса на основании собственных тахиграфических записей⁴⁸. Мнение ученого строится на том, что будь в распоряжении христиан оригинальные проконсульские акты, они, несомненно, описали бы весь ход процесса, включая арест всей группы верующих, выдвинутые против них обвинения, первые допросы. Наконец, прояснилась бы судьба тех шести христиан, которые не присутствовали на суде Вигеллия Сатурнина 17 июля,

⁴⁶ *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne...* P. 67.

⁴⁷ *Aubé B. Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs Scillitains* P. 20.

⁴⁸ *Болотов В. В. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum.* С. 21.

но упомянуты в обвинительном заключении. Известная же нам редакция могла быть составлена только кем-то из случайных свидетелей, присутствовавших непосредственно на суде Сатурнина 17 июля 180 г. На это, однако, можно возразить, что латинская и греческая редакции, опубликованные Д. Э. Робинсоном, совпадают почти дословно, и скорее следует предположить, что одна из них является переводом другой, то есть лишь одна редакция была составлена «тайным скорописцем», и на ее основе появились все последующие версии.

Новый импульс дискуссии был придан публикацией Р. Ханслика, в которой ученый проанализировал термин *secretarium* (помещение, где проходил допрос христиан) и на основании свидетельства Лактанция (Lact. De mort. pers., 15, 1) пришел к заключению, что поскольку этим словом обозначалась закрытая часть проконсульского дворца, допрос проходил без свидетелей, стало быть, на нем не могли присутствовать в качестве зрителей тайные христиане⁴⁹. Возникшее противоречие было лишь частично разрешено в современных исследованиях. А. Бастиансен поддержал точку зрения Р. Ханслика, что допрос, по всей видимости, проходил непублично, а, следовательно, христиане составили свой отчет на основании проконсульских актов⁵⁰.

Необычная версия была высказана Ф. Корсаро и развита в статье Г. Карппа. Эти историки полагают, что в действительности имели место несколько допросов, часть которых проводилась лично проконсулом, а часть — публично; эта гипотеза позволяет решить вопрос о количестве христианских мучеников. Все свидетельства об этих допросах, ставшие известными христианскому редактору, были объединены в одном документе⁵¹. При этом первенство, безусловно, отдается латинской версии памятника. Наиболее

⁴⁹ Hanslik R. *Secretarium und Tribunal in den Acta martyrum scillitanorum* // Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann. Utrecht, 1963. P. 165–166.

⁵⁰ Bastiaensen A. A. R. *Commento agli "Acta martyrum Scillitanorum"*. P. 405–406.

⁵¹ Corsaro F. *Note sugli "Acta martyrum Scillitanorum"* // Nuovo Didaskaleion. Vol. 6. 1956. P. 5–51; Karpp H. *Die Zahl der Scillitanischen Märtyrer* // Vigiliae Christianae. Vol. 15. 1961. P. 165–172.

основательной в этой связи является точка зрения, высказанная в издании Р. Зелингера и В. Вишмайера, где отмечается, что текст близок по форме к оригинальным проконсульским актам, поскольку правильно передает порядок допроса, не содержит демонизации проконсула и героизации христиан. Однако в силу того, что в нем описана лишь часть процесса, авторы также исключают наличие у христиан оригинальных проконсульских актов, но замечают, что редактором мог быть христианин-юрист, что и объясняет выбор литературной формы для памятника. Та же идея высказана П. Китцлером: христианский редактор подражал традиции римских официальных документов⁵². Заметим, что дискуссия строится на том, что редактор юридически точно назвал помещение, где проходил допрос, *секретарием*, то есть комнатой, отделенной от трибунала. При этом совершенно не обязательно, что даже в этом случае секретарий был занавешен специальными шторами, как это известно из судебной практики, и свидетелями допроса не могли быть люди, находившиеся в трибунале. Во всяком случае, источники до середины III в. не позволяют говорить, что при допросе христиан требовалась секретность. Если сделать подобное допущение, то представляется весьма вероятным, что «тайным скорописцем» был кто-то из христианских юристов, оказавшийся 17 июля 180 г. на суде у проконсула Сатурнина и написавший первую латинскую редакцию «Актов скилитанских мучеников», с которой впоследствии был сделан греческий перевод.

Остается открытым вопрос, почему христиане были разделены на две группы по шесть человек. Были ли они участниками разных процессов, которых позже агиографическая традиция объединила в одну группу мучеников, как полагал Г. Музурилло?⁵³ Или оставшиеся христиане были допрошены Сатурнином днем ранее? Или отдельно в тот же день? Возможно, проконсул, не желавший казнить христиан, считал, что, разделив их на две группы, ему проще

⁵² Kitzler P. From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae": Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church. Berlin; Boston, 2015. P. 4–5.

⁵³ The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. XXII–XXIII.

будет склонить верующих к отречению. Может быть, здесь проявились тонкости юридического процесса, например, вина части христиан была доказана еще при их аресте местными властями Скилии. К сожалению, наш текст никак не проясняет эту ситуацию.

Среди перечисленных имен верующих семь мужских (Сперат, Нарцал, Киттин, Ветурий, Феликс, Аквилин, Леландий) и пять женских (Януария, Генероза, Вестия, Доната, Секунда), при этом часть из них специфически африканские⁵⁴. Из этого следует, что христианство довольно рано проникло в берберскую среду, однако чтобы представить географию его распространения в регионе, необходимо локализовать поселение Скилия, что также является проблемой. У. Френд предположил, что Скилия располагалась непосредственно рядом с Карфагеном, поскольку там мученики предстали перед судом⁵⁵. Ведь, как уже отмечалось, судебная власть проконсула в Карфагене 180 г. лишь формально распространялась на территорию Нумидии. Но поскольку христиане Скилии были римскими гражданами, на что указывает форма казни — усекновение мечом, они, возможно, могли требовать рассмотрения дела перед наместником провинции, подобно тому, как поступал апостол Павел. Это предположение кажется вероятным, поскольку послания последнего Сперат особенно выделяет из числа принесенных им христианских книг (Act. Mart. Scil., 12). Обстоятельство, которое, очевидно, не было замечено Виггеллем Сатурнином, могло немало способствовать авторитету мучеников среди единоверцев. Об их почитании, в частности, свидетельствует Виктор из Виты, упоминая посвященную им базилику в Карфагене (Vict. Vit. Hist. persec., I, 3, 9).

⁵⁴ Е. В. Сергеева вслед за Т. Д. Барнсом выделяет два имени: *Nartzalus* и *Cittinus*. (См.: Barnes T. D. *Tertullian. A historical and literary study*. 2nd ed. Oxford, 1985. P. 63; Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. 2007. С. 425.) Ф. Декре расширяет этот список, включая имена *Speratus* и *Veturius* (*Decret F., Fanfar M. L'Afrique du Nord dans l'Antiquité: histoire et civilisation*. Payot, 1981. P. 277).

⁵⁵ *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford, 1965. P. 313.

Здесь нужно ввести важное уточнение: с середины II в. большинство римских граждан, за исключением привилегированного сословия (*honestiores*), потеряло право апелляции (*provocatio*) к суду императора, которым пользовался Павел, и проконсульский суд был высшей инстанцией, где могло разбираться дело верующих Скилии⁵⁶. Сам источник не дает информации о расположении Скилии, лишь греческая редакция говорит о ней как о поселении в Нумидии. Имена Сперата и других скилитанских мучеников встречаются в Карфагенском календаре, однако об их родном городе ничего не сообщается. С другой стороны, в числе участников Карфагенского собора 411 г. упомянут некий *Squillacius episcopus ecclesiae Scillitanae* из Проконсульской провинции⁵⁷. Эта географическая привязка не должна вводить в заблуждение, ведь в ходе административной реформы, проведенной Диоклетианом, африканские провинции подверглись значительной реорганизации. Так, вновь образованная Проконсульская Африка занимала небольшой участок территории на границе Нумидии и старой Проконсульской провинции. Очевидно, здесь же располагалась и Скилия, которая в разное время относилась то к Нумидии, то к Африке. Соединение двух факторов — римского гражданства и проживания бок о бок италийцев и берберов — указывает нам на небольшую римскую колонию, которые во множестве были основаны в Африке начиная со времени Августа⁵⁸. Как замечает в этой связи Ф. Декре, в отличие от мучеников Галлии, пострадавших в 177 г., в числе которых можно обнаружить многочисленных выходцев из Азии и Фригии, христиане, осужденные в Карфагене, несомненно, были подлинными африканцами⁵⁹.

Отдельного внимания заслуживает диалог проконсула и Сперата. Заметно довольно точное следование Сатурнином положениям переписки Плиния Младшего и Траяна: христианам обещано прощение (*indulgentia*) в случае

⁵⁶ Märtyrerliteratur. S. 98.

⁵⁷ Болотов В. В. К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. С. 23.

⁵⁸ Возможно, италийские имена принадлежали романизированным африканцам (Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке. С. 426).

⁵⁹ *Decret F., Fanțar M. L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*. P. 277.

отречения (Act. Mart. Scil., 1), проконсул предлагает время для размышления (Act. Mart. Scil., 13), опрашивает отдельно каждого подсудимого (Act. Mart. Scil., 7), несколько раз обращается к Сперату, подобно тому как Плиний трижды предлагал раскаяться и принести жертвы, наконец, подобно Плинию считает христианство безумием (Act. Mart. Scil., 1). Обнаруживаются и некоторые отличия: Сатурнин не требует хулить Христа и просит лишь формально исполнить императорский культ. В ответ Сперат последовательно излагает исповедание веры: христиане не лжесвидетельствуют и не совершают уголовных преступлений, христиане добродетельны, христиане не почитают идолов, христиане отвергают жертвы гению императора и молятся единому Богу. Весь этот набор тем и тезисов вполне традиционен для христианской апологетики II в., но Сперат демонстрирует и философскую образованность, пытаясь вступить с проконсулом в диспут о религиозной простоте (Act. Mart. Scil., 4).

Примечательно, что в научной литературе длительное время идет дискуссия о социальном статусе мучеников, и ряд исследователей полагает, что выходцы из африканской глубинки не могли быть хорошо образованными людьми⁶⁰. На наш взгляд, реплики Сперата показывают, что такая точка зрения недостаточно обоснованна. Это наблюдение может внести и некоторые коррективы в вопрос о книгах и посланиях Павла, содержащихся в вещах мучеников. Традиционно считается, что речь идет о первом упоминании латинского перевода библейских книг, причем именно на том основании, что христиане Скилии не владели греческим языком⁶¹. Однако знакомство Сперата с идеями христианских апологетов вполне может указывать на то, что некоторые их трактаты содержались в библиотеке местных христиан и читались в подлиннике. В этом случае не будет нужды и оснований отвергать версию о том, что и библейские книги мучеников были на греческом языке.

⁶⁰ *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2002. С. 309; *Elliott J. K.* The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. 2. Bd. 26. 1. Berlin; New York, 1992. S. 199.

⁶¹ *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. С. 309.

* * *

Раздел подготовлен А. В. Каргальцевым. Перевод с латинского языка выполнен по изданию: *The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 85–89; перевод с греческого — по изданию: *Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua*. P. 113–117.

Издания и переводы

- Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua*. Cambridge, 1891.
Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.
The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.
Ruggiero F. Atti dei Martiri Scilitani. Roma, 1991.
Die Passion der heiligen Scillitaner // *Märtyrerliteratur* / Hrsg. von R. Seelinger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.
- Крюкова А. Н. Акты Скилитанских мучеников* // *Вестник древней истории*. 2011. № 3. С. 246–251.

Научная литература

- Aubé B. Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs Scillitains*. Paris, 1881.
Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.
Barnes T. D. Tertullian. A historical and literary study. Oxford, 1985².
Bastiaensen A. A. R. Commento agli "Acta martyrum Scilitanorum" // *Atti e passioni dei martiri*. Milano, 1990. P. 405–411.
Baxter J. H. The Martyrs of Madaura, A. D. 180 // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 26. 1924. P. 21–37.
Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae // *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. 1981. P. 43–56.
Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae IV // *Vigiliae Christianae*. Vol. 45. 1991. P. 105–122.
Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae V // *Vigiliae Christianae*. Vol. 49. 1995. P. 146–164.
Bonner G. The Scillitan Saints and the Pauline Epistles // *Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 7. 1956. P. 141–146.
Cerullo D. Gli atti dei martiri Scillitani: un'esperienza di "lingua in atto". *Lettura didattico-operativa* // *Aufidus*. Vol. 23. 1994. P. 99–126.
Corsaro F. Note sugli "Acta martyrum Scilitanorum" // *Nuovo Didaskaleion*. Vol. 6. 1956. P. 5–51.
Dahm H. J. Lateinische Märtyrerakten und Märtyrerbriefe. Kommentar. Münster, 1986.

Delehaye H. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1966².

Die Passion der heiligen Scillitaner // Märtyrerliteratur / Hrsg., einglt., übrzt., komm. von R. Seelinger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015. S. 91–101.

Franchi de'Cavaueri P. Le reliquie dei martiri scillitani // Franchi de'Cavaueri P. Scritti agiografici 2. Roma, 1962. P. 37–48.

Freudenberger R. Die Akten der scilitanischen Märtyrer als historisches Dokument // Wiener Studien. Bd. 86. 1973. S. 196–215.

Gärtner H. A. Passio Sanctorum Scilitanorum: A Literary Interpretation // Studia Patristica. Vol. XX. 1988. P. 8–14.

Gärtner H. A. Die Acta Scilitanorum in literarischer Interpretation // Wiener Studien. Bd. 102. 1989. S. 149–167.

Habermehl P. Libri et epistulae Pauli uiri iusti: das älteste Zeugnis für die apokryphen Paulusakten // Dissertatiunculae criticae: Festschrift für Günther Christian Hansen / Hrsg. von Ch.-F. Collatz. Würzburg, 1998. S. 333–340.

Hanslik R. Secretarium und Tribunal in den Acta martyrum Scilitanorum // Mélanges offerts à Chr. Mohrmann. Utrecht; Anvers, 1963. P. 165–168.

Karpp H. Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer // Vigiliae Christianae. Vol. 15. 1961. P. 165–172.

Kitzler P. Příběhy raně křesťanských mučedníků. T. I. Praha, 2009.

Klein R. Der Prozess gegen die Märtyrer von Scili // Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation / Hrsg. von P. Guyot, R. Klein. Bd. I. Darmstadt, 1997. S. 351–354.

Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973.

Ruggiero F. Il problema dei numero dei martiri Scilitani // Cristianesimo nella Storia. Vol. 9. 1988. P. 135–152.

Saxer V. Afrique latine // Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 / Ed. G. Philippart. Vol. I. Turnhout, 1994. S. 29–33.

Schick C. Per la questione dei latino africano. Il linguaggio dei più antichi Atti dei martiri e di altri documenti colgarizzanti 1. La Passio Scilitanorum // Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere. Vol. 96. 1962. P. 191–209.

Wlosok A. Acta (Passio) Scil(1)itanorum // Die lateinische Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n. Chr. / Hrsg. von K. Sallmann. München, 1997. S. 422–424.

Болотов В. В. I. Гонения на христиан при Нероне. II. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. СПб., 1903. (Из посмертных бумаг покойного В. В. Болотова).

Каргальцев А. В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. № 2. С. 182–189.

МУЧЕНИЧЕСТВО АПОЛЛОНИЯ



До нашего времени сохранилось несколько вариантов рассказа о судебном процессе и мученичестве Аполлония (Рим, ок. 185 г.). В греческой версии «Мученичества» (ВНГ 149) он фигурирует как Аполлос¹, но Евсевий Кесарийский, Иероним и армянская версия «Мученичества» называют его Аполлоном. У Евсевия в «Церковной истории» (V, 21) приводится несколько деталей, неизвестных по другим источникам. Очевидно, в его распоряжении были более полные тексты актов и апологии Аполлония, чем те, что сохранились до нашего времени; сам он отсылает интересующихся к своему собранию древних мученичеств (V, 21, 4). Об Аполлонии пишет и Иероним Стридонский в книге «О знаменитых мужах» (*De vir. ill.*, 42), упоминая его также в своем 70-м Письме к Магну. Кроме того, мы располагаем двумя редакциями мученичества: греческим «Мученичеством святого и всехвального апостола Аполлоса, также называемого Саккеем», содержащимся в *cod. Parisinus graec. 1219 (olim Colbertinus 4137)*, XI–XII вв., и армянским «Житием святого Аполлония отшельника» (опубликован в: *Vitae et Passiones Sanctorum. Vol. 1. Venetiis*, 1874. P. 138–143).

Отличие нашей работы от в высшей степени качественно перевода, изданного не так давно А. Г. Дунаевым, состоит в сохранении полного варианта текста (А. Г. Дунаев опускает

¹ Позднеантичный или средневековый редактор перенес место действия из Рима в Малую Азию и снабдил персонажей «Мученичества» именами, заимствованными из Деяний апостолов.

протокольное или квазипротокольное «сказал» после указания действующего лица и т. п.), в небольших нюансах стилистического характера, а также в комментариях. При переводе мы не учитывали армянскую версию «Мученичества Аполлония»².

² Русский перевод армянской версии приведен в издании А. Г. Дунаева: Акты и апология св. Аполлония / Предисл., коммент., библиогр., пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева, пер. с древнеарм. В. А. Арутюновой-Фиданян // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 373–406.

Перевод

(Господи, благослови!)

Когда при императоре Коммодe началось гонение на христиан, проконсулом Азии был некий Перенний³. Апостол Аполлос⁴, муж благоразумный (εὐλαβής), александриец по рождению, боящийся Господа, был схвачен и приведен на суд.

1. Когда его привели, проконсул Перенний сказал: «Аполлос, ты христианин?»⁵»

2. Аполлос сказал: «Да, я христианин, и поэтому Бога, сотворившего небо, и землю, и море, и все, что в них⁶, почитаю и боюсь».

3. Проконсул Перенний сказал: «Раскайся, послушайся меня, Аполлос, и поклянись удачей (τὴν τύχην)⁷ господина нашего императора Коммода».

4. Аполлос, также называемый Саккеем (Σακκέας)⁸, сказал: «Послушай меня внимательно, Перенний, так как я собираюсь обратиться к тебе речь с благочестивой (σεμνῆς) и законной защитой. Раскаивающийся в справедливых, добрых и дивных заповедях Божьих — незаконный,

³ Тигидий (?) Перенний был префектом претория в Риме между 183 и 185 г. (PIR III, 146; *Crosso F. La lotta politica al tempo di Commodo. Torino, 1964. P. 139; 190*). В армянской версии процесс ведет префект Теренций.

⁴ Ср.: Деян. 18:24. Римский мученик Аполлоний в Средневековье превратился в новозаветного Аполлоса точно так же, как Перенний стал проконсулом Азии. (См.: *Freudenberger R. Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 60. 1969. S. 113; Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 149.*)

⁵ В отличие от многих других агиографических сочинений, здесь Перенний сразу задает обвиняемому вопрос о христианстве.

⁶ Ср.: Деян. 4:24; Mart. Pionii, 8, 3. Подробнее см. нашу статью к «Мученичеству Карпа».

⁷ Ср.: Mart. Pol. 9, 2; 10, 1; Mart. Pionii, 18, 14. Г. Музурилло переводит τύχην как *Genius* (P. 91).

⁸ Σακκέας — возможно, от греч. σακκᾶς — «носящий мешковину, рубище», «аскет». (См.: *Klette E. T. Der Process und die Acta S. Apollonii. Leipzig, 1897. S. 92.*) Не исключено, что в этом прозвище содержится отсылка к плащу философа; ср. полемику с киником (34–35).

нечестивый и поистине безбожник; раскаивающийся же во всей несправедливости, беззаконии, идолослужении, дурных мыслях, бегущий от греховных начал и вообще к ним не обращающийся — праведник. 5. Из нашей защиты ты узнаешь, Перенний, что Божье Слово, Знающее все мысли людей, научило нас величественным (σεμνοπρεπεῖς) и блистательным заповедям⁹. 6. Кроме того, Он предписал вообще не клясться, но <всегда> говорить правду, ведь великая клятва — истинное <слово> «да», и потому для христианина клясться стыдно¹⁰, так как от лжи происходит неверие, а от неверия — снова клятва. Ты хочешь, чтобы я поклялся, что мы чтим императора и молимся о его власти? Честно говоря, я с удовольствием поклялся бы Богом, Сущим прежде веков, Который не сотворен человеческими руками¹¹, а, наоборот, Сам назначил человека царствовать над людьми на земле».

7. Проконсул Перенний сказал: «Сделай то, что я тебе говорю, и раскайся, Аполлос, соверши жертву богам и образу самодержца Коммода».

8. Аполлос, улыбнувшись¹², сказал: «По поводу раскаения и клятвы, Перенний, я уже защитился перед тобой, а о жертве послушай. Жертву бескровную и чистую¹³ приношу я и все христиане Богу Вседержителю, Владычествующему над небом, и землей, и всяким дыханием, по преимуществу посредством молитв о бестелесных и разумных образах, поставленных промыслом Божиим царствовать на земле. 9. Поэтому каждый день по указанию справедливой заповеди мы молимся обитающему на небесах Богу за царствующего¹⁴ в этом мире Коммода, точно зная, что не из-за чего иного, но только благодаря воли непобедимого Бога, объемлющего все, он царствует на земле».

⁹ Ср.: Пс. 93:11.

¹⁰ Ср.: Мф. 5:33–37; Иак. 5:12.

¹¹ Г. Музурилло отмечает, что это место — прямое противопоставление Бога языческим идолам, и сопоставляет его с *Мк. 14:58* (Р. 93).

¹² Ср.: Acta Carpī gr., 10; Mart. Pionii, 7, 5.

¹³ Ср.: Мал. 1:1.

¹⁴ Ср.: 1 Тим. 2:1–2.

10. Проконсул Перенний сказал: «Аполлос, я даю тебе день, чтобы ты поразмышлял о своей жизни».

11. И через три дня приказал, чтобы его привели; было же много сенаторов (συγκλητικῶν), членов совета (βουλευτικῶν) и великих мудрецов. И, приказав его позвать, <проконсул> сказал: «Огласите акты (ἄκτα) Аполлоса». И когда они были оглашены, Перенний проконсул сказал: «Что ты решил о себе, Аполлос?»

12. Аполлос сказал: «Что останусь благочестивым, как в актах ты установил, отнеся нас к таковым».

13. Проконсул Перенний сказал: «В соответствии с решением сената (δῶμα τοῦ συγκλήτου)¹⁵ советую тебе раскаяться и почитать богов, и поклониться им, которых все мы, люди, почитаем и поклоняемся, и жить вместе с нами».

14. Аполлос сказал: «Я знаю решение сената, Перенний, но я стал благочестивым, чтобы не почитать рукотворных идолов. Поэтому я не поклонюсь золоту, или серебру, или меди, или железу, или лжеименным деревянным или каменным богам¹⁶, которые не видят и не слышат, так как они — поделки плотников, золотых дел мастеров и резчиков по камню, изображения, сделанные человеческими руками, и не двигаются сами по себе¹⁷. 15. Я служу Богу на небесах и поклоняюсь Ему Одному, вдохнувшему во всех людей живую душу¹⁸ и каждый день наполняющему

¹⁵ Что это за δῶμα τοῦ συγκλήτου и как оно соотносится с «постановлением Коммода» (45), не очень понятно. Армянская версия говорит только о «повелении сената»; Евесвий сообщает о некоем «древнем законе», согласно которому можно освободить лишь тех, кто раскается (Eus. HE, V, 21, 4). И. Цайллер полагал, что речь идет о совместных антихристианских мерах императора и сената (Zeiller J. Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius // Recherches de science religieuse. Vol. 40. 1951–1952. P. 155–156). Т. Барнс, к мнению которого мы склонны присоединиться, считает, что эта фраза не относится к судебному протоколу и что здесь мы, скорее, имеем дело с неаккуратностью автора и отсутствием его интереса к реальной юридической практике (Barnes T. D. Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. Vol. 58. 1968. P. 46–47).

¹⁶ Ср.: Дан. 5:4; Откр. 9:20; Acta Carpi gr., 9–15; Acta Acacii, 5, 3.

¹⁷ Ср.: Пс. 113:11–15.

¹⁸ Ср.: Быт. 2:7.

жизнью всех. 16. Поэтому я не смирю себя, Перенний, и не паду перед всем этим убожеством (τὰ κυλλότερα), ибо позорно поклоняться и человеческому, равному <нам> по чести, и демоническому, более низкому.

Ведь всегда, когда ничтожные люди поклоняются тому, что связано (συνέχεται)¹⁹ с ремеслом — каменному холодному обрубку, иссохшему дереву, лежащему без дела металлу или мертвым костям, — они грешат. Что это за лукавая бессмыслица?! 17. Подобным образом египтяне поклоняются тазу, который многие назовут лоханью для омовения ног²⁰, и многим другим позорным предметам. Что за непросвещенная бессмыслица?! 18. Афиняне и сейчас почитают медный бычий череп, называя его Удачей афинян (Τύχη Ἀθηναίων)²¹, так что не могут молиться о своем собственном²², и это, кажется, наносит особый ущерб душе тех, кто верит этому. 19. Ведь что их отличает от обожженной глины или разбитых черепков? Молятся изваяниям (ἄγάλμασιν) демонов, которые не слышат, как мы слышим, не требуют, не воздают²³. Действительно, их вид вводит в заблуждение: ведь у них есть уши, но не слышат, есть глаза, но не видят, есть руки, но не простирают их, есть ноги, но не ходят²⁴. Ведь внешний вид не изменяет сущность. Мне кажется, что и Сократ насмеялся над афинянами, когда клялся пла-

¹⁹ συνέχω — стоический *terminus technicus*; см.: Дунаев А. Г. Комментарии к Актам и апологии св. Аполлония. С. 412.

²⁰ Фараон Амасис, незнатный по происхождению и презираемый из-за этого подданными, повелел тайно отлить статую бога из своего умывального таза, а затем, когда египтяне привыкли поклоняться ей, сообщил им об этом, присовокупив, что и с ним произошло нечто подобное, так что они должны почитать и уважать его (Hdt., II, 172). К этому же сюжету обращаются Афинагор (Leg., 26, 5) и Феофил (Ad. Aut., I, 10).

²¹ Возможно, речь идет о стоящем на Акрополе быке, пожертвованном ареопагом (Paus., I, 24, 2).

²² Сложное для понимания и перевода место; греческий текст, видимо, испорчен. (См. коммент. А. Г. Дунаева, к этому месту: Сочинения древних христианских апологетов. С. 407.)

²³ А. Г. Дунаев видит здесь фрагмент Гераклита (Heracl. fr. 86 g¹ [Marcovich]; В 128 DK). Подробнее см.: Дунаев А. Г. Примечания к Актам и апологии св. Аполлония. С. 407–409.

²⁴ Ср.: Пс. 113:13–15.

таном, деревом диким²⁵. 20. Сверх того, во-вторых, люди грешат против небес, когда поклоняются тому, что связано с природой, луку и чесноку²⁶, богам пелузийцев²⁷, всему тому, что в желудок входит и из чрева выходит²⁸. 21. Сверх того, в-третьих, люди грешат против небес, когда поклоняются тому, что связано с ощущением, как египтяне — рыбе и голубю²⁹, собаке и павиану (*κυνοκέφαλον*), крокодилу и быку, змею и волку³⁰ — отражениям их собственных качеств. 22. Сверх того, в-четвертых, люди грешат против небес, когда поклоняются тому, что связано с суждением, — людям, обожествленным из-за <их> деяний; они называют богами тех, кто был прежде людьми, как доказывают их собственные мифы. Ведь они рассказывают о растерзанном Дионисе, живьем восшедшем на костер Геракле, и Зевсе, похороненном на Крите³¹; а с ними в мифах соединено их потомство, которое <даже> известно по именам³². Из-за их нечестия особенно прошу меня от этого освободить».

23. Перенний проконсул сказал: «Аполлос, есть постановление сената, чтобы не было христиан (*τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν Χριστιανοὺς μὴ εἶναι*)».

24. Аполлос, также называемый Саккеем, сказал: «Но не может быть побеждено постановление Бога постановлением человеческим; ведь чем больше верующих в Него, не совершивших никакого преступления, убивают незаконно и безрассудно, тем больше Бог увеличивает их число. 25. Хочу, чтобы ты, Перенний, узнал, что

²⁵ Строго говоря, клялся платаном не Сократ, а Федр в одноименном платоновском диалоге (*Phaedr.*, 228b); ср.: *Philostr.* VA, VI, 19; *Tert. Ad nat.*, I, 10; *Apol.* 14. (Подробнее см.: *Пантелеев А. Д.* Сократ в раннехристианской агиографии // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2013. Т. 17. С. 672–673.)

²⁶ Ср.: *Plin. NH*, XIX, 101; *Luc. Iup. trag.*, 42.

²⁷ *Пелузий* — египетский город на востоке дельты Нила.

²⁸ Ср.: *Мк.* 7:19.

²⁹ Ср.: *Luc. Iup. trag.*, 42; *De dea Syr.*, 14; *Diod.*, II, 4.

³⁰ Собака или волк была связана с богом Анубисом, бабуин — с Бибан (Баби), крокодил — с Себеком, бык — с Аписом, змея — с Амуанет или Опопом.

³¹ Ср.: *Diod.*, III, 62, 7; IV, 38, 4; III, 61, 2.

³² Не вполне ясное место.

и императорам, и сенаторам, и всем обладающим большой властью, и богатым, и нищим, и свободным, и рабам, и великим, и малым³³, и мудрым, и неученым Бог, <Сущий> над всеми, определил одну смерть, и суд после смерти будет над всеми людьми³⁴. 26. Но смерть бывает разной, поэтому наученные Словом, Которое у нас, умеряя воздержанием страсти, ежедневно умирают для удовольствий³⁵, желая жить по заповедям Бога. Истинно, поверь, Перенний, мы не лжем: ведь у нас нет ни капли разнузданных наслаждений. Более того, любое непристойное зрелище прогоняем от лъстивых³⁶ глаз, чтобы <душа> наша осталась невредимой³⁷. 27. Выбрав такую жизнь, проконсул, мы считаем, что не тяжело умереть за Истинного Бога, — ведь то, что мы есть, мы есть через Бога. Из-за этого мы все переносим, — чтобы не умереть дурно. 28. Ведь живем ли мы, умираем ли, <все равно> принадлежим Господу³⁸. Часто могут убить дизентерия или лихорадка; я буду думать, что умер из-за одной из них».

29. Проконсул Перенний сказал: «Приняв такое решение, Аполлос, с удовольствием умрешь?»

30. Аполлос сказал: «С удовольствием живу, Перенний, но не боюсь смерти из-за желания жить. Ведь нет ничего ценнее жизни — жизни вечной, которая есть бессмертие хорошо прожившей в этой жизни души».

31. Проконсул Перенний сказал: «Не знаю, что ты говоришь, и не понимаю, о чем ты мне по закону рассказываешь (ὡς ἴσως ἀπαγγέλλεις)»³⁹.

32. Аполлос сказал: «Отчего я так сочувствую тебе, настолько неспособному понять красоту благодати? Ведь Слово Господа, Перенний, принадлежит зрячему сердцу,

³³ Ср.: Откр. 13:16.

³⁴ Ср.: Деян. 17:31.

³⁵ Ср.: 1 Кор. 3:1–3; Гал. 5:24.

³⁶ Дунаев интерпретирует это место при помощи армянской версии: «Глаз <наших, как и от ушей всякое слово> лъстецов» (Сочинения древних христианских апологетов. С. 400).

³⁷ Сложное для понимания и перевода место. Ср.: Мф. 5:28; 18:9.

³⁸ Ср.: Рим. 14:8.

³⁹ Что имеется в виду, сказать сложно; возможно, «возвещаешь в соответствии с законным правом на защиту».

подобно тому как свет — зрячим глазам. Поэтому не может человек помочь речью неспособным понимать, как восходящий свет — слепым <помочь видеть>».

33. Некий философ-киник сказал⁴⁰: «Аполлос, ругай себя самого. Ведь ты изрядно заблуждаешься, хотя думаешь, что говоришь темно (σκοτεινολόγος)»⁴¹.

34. Аполлос сказал: «Меня научили молиться, а не ругаться. Твое же лицемерие, если ты наговоришь много пустого, свидетельствует о слепоте твоего сердца⁴². Ведь неразумными истина считается руганью⁴³».

35. Проконсул Перенний сказал: «И мы знаем, что Слово Бога — родитель (γεννήτωρ) души и тела праведников, сообщившее и научившее, что угодно Богу»⁴⁴.

36. Аполлос сказал: «Он — Спаситель наш Иисус Христос, родившийся как человек в Иудее, во всем праведный и исполненный мудрости Божьей; Он, Который через страдания прекратил власть грехов, человеколюбиво наставил нас, Кто Бог всего и что цель добродетели — возвышенный образ жизни, согласовав это с людскими душами. 37. Ведь Он научил <нас> обуздывать гнев, умерять страсть, сдерживать наслаждения, прогонять скорбь, жить сообща⁴⁵, приумножать дружбу, очищаться от тщеславия (κενοδοξίαν)⁴⁶, не заниматься отмщением обидчикам, презирать смерть по законному решению — не из-за беззакония⁴⁷, но из-за того, что переносим беззаконие, а еще:

⁴⁰ О соперничестве христиан и кников см.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York, 1967. P. 275–276.*

⁴¹ Намек на прозвище Гераклита — «Темный»: киник утверждает, что Аполлос заблуждается, хотя и считает, что уподобляется Гераклиту.

⁴² Ср.: Мк. 3:5; Эф. 4:18.

⁴³ Ср.: Сир. 21:13–26.

⁴⁴ По замечанию А. Г. Дунаева, скорее всего, здесь слова Аполлония оказались вложены в уста Перенния. В самом деле, если даже предположить, что «проконсул» и мог что-то сказать о Логосе в рамках распространенных тогда философских учений, то данная формулировка в его устах точно невозможна (*Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 381*).

⁴⁵ Ср.: 1 Тим. 6:18.

⁴⁶ Ср.: Mart. Pionii, 17.

⁴⁷ Ср.: 1 Пет. 4:15.

слушаться закона, который Им дан, почитать царя⁴⁸, чтить одного [Бессмертного] Бога⁴⁹, верить, что душа бессмертна, уверовать в суд после смерти, уповать на награду за труды добродетели после воскресения, которая Богом будет дана тем, кто прожил благочестиво.

38. Этому обучив нас на деле (ἐνεργῶς) и убедив многими доказательствами, Сам Он получил великую славу добродетели, став жертвой зависти невежественных людей, как праведники и философы до Него, ведь праведники не праведным без надобности⁵⁰. 39. Поэтому и говорят, что безумцы незаконно сказали: «Свяжем праведника, так как ни к чему он нам»⁵¹. 40. И у эллинов некто, как мы знаем, сказал: «Праведный подвергнется бичеванию, пытке, связыванию, выжиганию глаз, наконец, после всех мучений, его пригвоздят к столбу»⁵². 41. Как вследствие этого афинские сикофанты⁵³ незаконно обрекли на смертный приговор (κατέψηψαντο) Сократа, убедив и народ, так и нашего Учителя и Спасителя некие злодеи, связав, осудили на смерть, как и пророков, которые возвестили много славного о некоем муже, который придет, справедливый во всех вещах и добродетельный, который, принеся благо людям, убедит их обратиться к добродетели почитать Бога всего, Который нами прежде всех почитается, так как нас научили благочестивым заповедям, которых мы еще не знали, и с тех пор не сбиваемся. 42. Даже если и была бы заблуждением, как вы думаете, утверждение о бессмертии души, суд после смерти, награда добродетели в воскре-

⁴⁸ Ср.: 1 Пет. 2:17.

⁴⁹ Ср.: 1 Тим. 6:16.

⁵⁰ Ср.: Прем. 2:12.

⁵¹ Ср.: Ис. 3:10.

⁵² Ср.: Plato. Rep., II, 5, 361e. Текст приведен с некоторыми изменениями; эта цитата, как и фрагмент Гераклита (19), показывает, что Аполлоний подготовил свою апологию заранее. (Подробнее см.: Дунаев А. Г. Комментарии к Актам и апологии св. Аполлония. С. 413–414.) Та же пара цитат встречается у Климента Александрийского (Strom., V, 14, 108) и Евсевия Кесарийского (Praep. evang., XII, 10, 4).

⁵³ Сикофанты — здесь: доносчики, клеветники; изначально осведомители, которые сообщали о незаконном вывозе смокв из Афин.

сении и Бог-Судья, мы бы радостно обрели эту «ошибку», так как прежде всего благодаря ей мы научились праведно жить, имея надежду на будущее⁵⁴, впрочем, пока претерпевая противное».

43. Перенний проконсул сказал: «Я думал, Аполлос, что в конце концов ты отойдешь от этого учения и почтишь с нами богов».

44. Аполлос сказал: «Я надеялся, проконсул, что благочестивые размышления помогут тебе и глаза твоей души будут просвещены моей речью (ἀπολογίας) так, что твое сердце будет плодоносить⁵⁵, почитать Бога, Создателя всего, и каждый день посредством милостыни и человеколюбия воссылать молитвы, жертву бескровную и чистую одному Богу».

45. Перенний проконсул сказал: «Я хочу освободить тебя, Аполлос, но мне мешает постановление (δόγματος) императора Коммода. Но я предам тебя смерти милосердно». И он дал сигнал (σίγνον⁵⁶), чтобы мученику перебили голени⁵⁷.

46. Аполлос же, он же Саккей, сказал: «Благодарю Бога моего, Перенний проконсул, со всеми, кто исповедовал Бога Вседержителя, и Единородного Его Сына Иисуса Христа, и Святого Духа, и за этот дарующий мне спасение твой приговор».

47. Такую славную мученическую смерть наисвятейший победитель, он же Саккей, претерпел с трезвой душой и усердным сердцем. Сегодня настал день, в который он добыл победную награду⁵⁸, состязаясь с лукавым⁵⁹. Давай-те, братья, укрепив наши души в вере его славными мужественными подвигами, возлюбим благодать милостью

⁵⁴ Ср.: Гал. 5:5.

⁵⁵ Ср.: Рим. 7:4.

⁵⁶ Латинизм: = σίγνον.

⁵⁷ Евсевий Кесарийский сообщает, что к такой казни приговорили доносчика (Eus. HE, V, 21, 3); в армянской версии Аполлонию отсекают голову (45). Г. Музурилло предполагает, что автор греческого текста перепутал две эти казни (Р. 103). См.: Klette E. T. Der Process und die Acta S. Apollonii. S. 128.

⁵⁸ Ср.: 1 Кор. 9:24.

⁵⁹ Ср.: Эф. 6:12.

и благодатью Иисуса Христа, с Которым Богу и Отцу со Святым Духом слава и власть во веки веков. Аминь.

Принял же мученичество трижды блаженнейший Аполос, он же Саккей, за одиннадцать дней до майских календ по римскому календарю⁶⁰, по азийскому — в восьмой месяц, по нашему — в царствование Господа нашего Иисуса Христа, которому слава во веки веков.

Исторический комментарий

Процесс над Аполлоном состоялся около 185 г. в Риме. Мученик предстал перед судом префекта претория Перенния, произнес речь в защиту христианства и был приговорен к смертной казни. Данные двух известных нам версий этого мученичества, греческой и армянской⁶¹, дополняются сведениями, которые сообщают Евсевий Кесарийский и Иероним Стридонский.

Евсевий в «Церковной истории» пишет: «В Риме многие, известные богатством и родовитостью, вместе со всем домом и всей родней шли по пути спасения. Это было невыносимо демону, по природе своей клеветнику, ненавидящему прекрасное, и он стал нам строить разные козни: в Риме, например, привел на суд Аполлония, человека известного среди тогдашних верующих своим философским образованием, подучив обвинить Аполлония одного из своих слуг, к такому делу привычного. Не в добрый час пришел, однако, несчастный в суд: по императорскому постановлению, таких доносчиков следовало казнить, и ему тут же перебили голени — такой приговор вынес судья Перенний. Судья горячо умолял и упрашивал Аполлония защищаться перед сенатом; любимый Богом, он произнес перед всеми убедительнейшую апологию исповедуемой им

⁶⁰ 21 апреля.

⁶¹ Соотношение этих версий — трудный и спорный вопрос. А. Г. Дунаев, ко мнению которого мы присоединяемся, с оговорками отдает предпочтение греческой (Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 378–382).

веры и был, по постановлению сената, обезглавлен; у них в силе древний закон, по которому однажды представших перед судом можно отпустить только в том случае, если они изменят свой образ мыслей. Кому хотелось бы прочесть его разговор с судьей, ответы на уговоры Перенния и всю апологию, обращенную к сенату, тот может ознакомиться с этим по нашему своду о древних мучениках» (HE, V, 21; пер. М. Е. Сергеенко)⁶².

Иероним Стридонский сообщает об Аполлонии следующее: «Аполлоний, римский сенатор, при принцепсе Коммоде был выдан рабом в том, что являлся христианином. Испросив разрешение представить изложение своей веры, Аполлоний написал замечательную книгу, которую читал в сенате, но, несмотря на это, он был обезглавлен по решению сената, поскольку у сенаторов сохранился закон, по которому христиан, однажды привлеченных к их суду, не отпускают [без отречения от своей веры]» (De vir. ill., 42; пер. М. Ф. Высокого).

«Мученичество Аполлония», вероятно, сформировалось в результате соединения судебных актов и апологии, принадлежавшей, по всей видимости, самому мученику. В результате деятельности средневековых редакторов и переписчиков в греческой версии имя мученика изменилось под воздействием Нового Завета на Аполлоса, который упоминается в Деяниях апостолов (18:24; 19:21) и посланиях Павла (1 Кор. 1:12; 3:4 и др.; Тит. 3:13), а место действия перенеслось из Рима в Малую Азию.

Мы не будем подробно рассматривать ход следствия и процесса⁶³. По сведениям Евсевия, на Аполлония донес его раб; здесь можно вспомнить Поликарпа, чей слуга также выдал место пребывания хозяина (Mart. Pol., 6, 2), и мучеников из Лиона, на которых рабы возвели обвинения в «фиестовых пирах, эдиповых смешениях и вообще таком, что нам нельзя ни сказать, ни представить» (Mart.

⁶² Руфин в своем латинском переводе «Церковной истории» дополняет сообщение Евсевия сведениями о том, что перед казнью Аполлоний по чьей-то просьбе записал свою речь (HE, V, 21, 4).

⁶³ Подробный разбор см.: Дуняев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 382–386.

Lugd., 1, 14). Хотя по римским законам доносы рабов на господ за редчайшими исключениями не должны были приниматься к рассмотрению, Аполлоний оказался под судом. Вероятно, в ходе предварительного расследования выяснилось, что он являлся христианином, и это автоматически привело к запуску процедуры, известной из переписки Плиния Младшего и Траяна (Plin. Ep., X, 96–97). Не очень понятна роль в этом разбирательстве сената, ведь дело вел префект претория. Существуют два возможных объяснения: или Аполлоний действительно был сенатором, которого мог судить только сенат, или сенаторы присутствовали там не в качестве судей, а в качестве слушателей или ассессеров.

Автор «Мученичества Аполлония» сообщает, что мученику «перебили голени» (45), но это плохо сочетается с высоким статусом обвиняемого. Как полагают многие ученые, здесь казнь раба и Аполлония были сознательно или бессознательно перепутаны автором или редактором нашего текста. В армянской версии, у Евсевия и у Иеронима Аполлонию отсекают голову, что было намного более вероятно.

В «Мученичестве Аполлония» есть две речи в защиту христианской веры; скорее всего, они являются частями той самой апологии, о которой говорят Евсевий и Иероним. Мы точно не можем сказать, была ли она произнесена на суде в том виде, как она записана; точно так же непонятно, прочел ли Аполлоний уже готовый текст или импровизировал, а потом записал свои мысли⁶⁴. В самом факте произнесения этой речи на суде нет ничего невозможного, хотя она и отличается большим размером: надо помнить, что даже если Аполлоний и не был римским сенатором, как сообщает Иероним, он был, без сомнения, образованным человеком, знакомым с платонизмом и стоицизмом⁶⁵, и дискуссия велась на равных.

⁶⁴ Дунаев А. Г. Предисловие к Актам и Апологии св. Аполлония. С. 376.

⁶⁵ Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. by V. Steinhauser. Minneapolis, 2003. P. 322–324.

Во время судебного процесса Аполлоний произносит две речи в свою защиту, причем несколько раз им употребляется слово *ἀπολογία*. Г. Роскам считает возможным соотнести «апологию» Аполлония с платоновской «Апологией Сократа» и показывает, что мученик мог воспользоваться ею в качестве материала для своей речи: оба подсудимых заявляют о том, что скорее подчинятся велению Бога, чем приказам людей (Mart. Apoll., 24; Apol., 29d), уделяют большое внимание этическим вопросам (Mart. Apoll., 4; 6; 26; 36–37; Apol., 28bc; 29b et al.), отказываются опозорить себя отказом от своих убеждений (Mart. Apoll., 16; Apol., 34b–35d), предсказывают, что за ними последуют многие люди (Mart. Apoll., 24; Apol., 39cd) и критикуют своих судей (Mart. Apoll., 32; Apol., 38c–39d)⁶⁶. Однако Аполлоний не затрагивает классические темы, связанные с именем Сократа: экстаз, демон и знаменитая ирония, — это повредило бы образу Сократа-идеального мудреца. В целом Аполлоний в своей речи аккуратно затушевывает моменты, неудобные для восприятия как язычников, так и христиан: с одной стороны, он обходит темы конца света и воскресения во плоти, а с другой — ничего не говорит о «демоне» Сократа или знаменитом обещании петуха Асклепию.

Аполлоний пользуется образом Сократа как примером, понятным для аудитории; он уподобляет себя философу, чтобы заставить судей задуматься о происходящем. Христос был учителем истины, как и Сократ, оба они были казнены, и Аполлоний готов последовать вслед за ними. И все же для него образец для подражания — Христос, а не Сократ. Последняя фраза Аполлония: «Благодарю Бога моего!» (Mart. Apoll. 46), контрастируя со словами Сократа: «Время уже нам разойтись, мне, чтобы умереть, а вам — жить, но никто кроме одного Бога не знает, кому предстоит лучшая доля» (Plat. Apol. 42), явно показывает разницу между ними.

⁶⁶ Roskam G. The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrium // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 244–245.

Издания и переводы

Греческая версия

Sancti Apollonii Romani Acta graeca ex codice Parisino graeco 1219 // *Analecta Bollandiana*. Vol. 14. 1895. P. 286–294.

Klette E. T. Der Process und die Acta S. Apollonii, Leipzig, 1897.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Акты и апология св. Аполлония / Предисл., коммент., библиогр., пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева, пер. с древнеарм. В. А. Арутюновой-Фиданян // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.

Армянская версия

Vitae et Passiones Sanctorum. Vol. 1. Venetiis, 1874.

Павлович А. Л. Римский сенатор-апологет. Недавно открытая апология мученика Аполлония, римского сенатора // Христианское Чтение. 1896. № 11/12. С. 495–516.

Научная литература

Barnes T. D. Legislation against the Christians // *Journal of Roman Studies*. Vol. 58. 1968. P. 32–50.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Blumell L. H. A Potential Source for the Latin Preface in P. Oxy. XVIII 2194 // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 183. 2012. S. 72–74.

Bonnet M. Note sur les Actes d'Apollonios // *Analecta Bollandiana*. Vol. 18. 1899. P. 50.

Callewaert C. Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius // *Revue des questions historiques*. Vol. 77. 1905. P. 353–375.

Erbes C. Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Bd. 183. 1912. S. 269–270.

Freudenberger R. Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 60. 1969. S. 111–130.

Gabba E. Il processo di Apollonio // *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, offerts à J. Carcopino*. Paris, 1966. P. 397–402.

Geffcken J. Die Acta Apollonii // Nachrichten der Göttinger Akademie. Philol.-histor. Klasse. 1904. Fasc. 3. S. 262–284.

Griffe E. Les Actes du martyr Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions // Bulletin de littérature ecclésiastique. 6^e sér. Vol. 53. 1952. P. 65–76.

Harnack A. Der Process des Christen Apollonius vor dem Praefectus praetorio Perennis und dem römischen Senat // Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1893. Bd. 37. S. 721–746.

Klette E. T. Der Process und die Acta S. Apollonii. Leipzig, 1897.

Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. by V. Steinhauser. Minneapolis, 2003.

Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 145–157.

Mommsen Th. Der Prozeß des Christen Apollonius unter Commodus // Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1894. № 27. S. 497–503.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Paulsen H. Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22 // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1975. Bd. 66. S. 117–126.

Prete S. “Confessioni Trinitarie” in alcuni Atti di martiri del sec. II (Giustino, Apollonio, Policarpo) // Augustinianum. Vol. 13. 1973. P. 469–482.

Roskam G. A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome // Jahrbuch für Antike und Christentum. Vol. 52. 2009. P. 22–43.

Schwartz J. Autour des Acta S. Apollonii // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 50. 1970. P. 257–261.

Sordi M. Un senatore cristiano dell'età di Commodo // Epigraphica. Vol. 17. 1955. P. 104–112.

Sordi M. L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell'“Apologeticum” di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. Vol. 18. 1964. P. 169–188.

Tibiletti G. Gli “Atti di Apollonio” e Tertulliano // Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Vol. 99. 1964/1965. P. 295–337.

Tibiletti G. Il Cristianesimo come “inganno” negli “Atti di Apollonio” // Aevum: rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche. Vol. 41. 1967. P. 511–515.

Saxer V. L'apologie au sénat du martyr romain Apollonius // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Vol. 96. 1984. P. 1017–1038.

Schwartz J. Autour des “Acta S. Apollonii” // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 50. 1970. P. 257–261.

Zeiller J. Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1951. Vol. 46. P. 521–533.

Zeiller J. Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius // *Recherches de science religieuse*. Vol. 40. 1951–1952. P. 153–157.

Дунаев А. Г. Аполлоний // *Православная энциклопедия*. Т. 3. М., 2001. С. 68–69.

Дунаев А. Г. Предисловие к актам и апологии св. Аполлония // *Сочинения древних христианских апологетов*. СПб., 1999. С. 375–393.

Остроумов С. И. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II в. М., 1886.

Остроумов С. И. Гонение на христиан в царствование Коммода // *Православное Обозрение*. 1890. № 11/12. С. 701–702.

СТРАСТИ ПЕРПЕТУИ И ФЕЛИЦИТАТЫ



«Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты» повествует о событиях, произошедших в Карфагене в 203 г. До нашего времени дошло два варианта «Страстей» — греческий (ВНГ 1482) и латинский (ВНЛ 6633); однозначно ответить на вопрос об оригинальном языке текста на сегодняшний день невозможно. Сохранились девять латинских рукописей и одна греческая. Латинские: *Monte Cassino 204* (монастырь Монтекассино (Италия), последняя треть XI в.); *Ambrosiana C.210* (монастырь Сан Савино (Италия), XII в.); *St. Gallen 577* (аббатство Сен-Галлен (Швейцария); IX–X вв.); *Einsiedeln 250* (Айнизидельнское аббатство (Швейцария); VIII–IX вв.); *Bib. Nat. 17626* (Французская Национальная библиотека, Париж (Франция); X в.); *BL Cott on Nero E.1* (бенедектинский приорат Святой Марии, Ворчестер (Великобритания); XI в.); *Salisbury Cathedral 221Olim Fell.4* (Собор Солсбери (Великобритания); кон. XI в.); *BL Cott on Otho D.VIII* (Церковь Христа, Кентерберри (Великобритания); XII в.); *Canterbury E.42* (Церковь Христа, Кентерберри (Великобритания); ок. 1128 г.). Греческая: *Jerusalem 1 (olim S. Sepulchri Gr.)* (библиотека Иерусалимского патриарха; X в.).¹

Мы ограничились здесь переводом латинской версии².

¹ Подробнее о рукописной традиции см.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford, 2012. P. 369–422.*

² Наш перевод с комментариями и краткая статья призваны дать отечественному читателю первое знакомство с этим интереснейшим произведением. «Страсти Перептуи и Фелицататы» заслуживают отдельного издания, и мы надеемся, что кто-нибудь из коллег, занимающихся историей североафриканского христианства, осуществит этот проект.

Перевод (латинская версия)

1. Если древние образцы (*exempla*) веры³, свидетельствующие о милости Божьей и ведущие к совершенству человека, были записаны для того, чтобы при чтении о тех делах⁴ Бог прославлялся и человек ободрялся, отчего не рассказать подробно и о новых примерах, равно подходящих для обеих целей?⁵ 2. Ведь они точно так же станут когда-нибудь древними и необходимыми для потомков, даже если в наше время они считаются менее важными по причине общераспространенного почтения к старине. 3. Но пусть увидят те, кто считает силу единого Святого Духа⁶ относящейся только к определенным временам⁷, что более новые (*novitiora*) события — из-за того, что они самые что ни на есть последние (*novissimiora*), — должны считаться важнее, так как возрастание благодати обещано в последние времена⁸. 4. Ибо в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны

³ А. Бастиансен полагает, что здесь под *exempla* имеются в виду дары мученичества и откровения (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis" // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 412*).

⁴ ...чтобы при чтении... — Возможно, при чтении вслух во время литургии. Поскольку автор неоднократно обращается к теме чтения, А. Бастиансен замечает, что он, возможно, был чтецом или катехизатором (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis". P. 413–414*).

⁵ Новые примеры — это не только мученичество Перпетуи и ее товарищей, но и их видения. О целях написания мученичеств см.: *Mart. Pol.*, 18.

⁶ Ср.: 1 Кор. 12:11.

⁷ Имеются в виду антимонохристически настроенные христиане, которые отвергали идею об особой интенсивности действия Святого Духа в последние дни.

⁸ Недавние события требуют большего внимания из-за того, что они свидетельствуют о наступлении последних времен; точно так же гонения начала III в. как знак скорого конца света воспринимали Ипполит Римский (*In Dan.*, IV, 9) и Иуда (*Eus. HE*, VI, 6–7). *Novissimiora* — случай так называемого двойного образования сравнительной степени прилагательного (сравнительная степень образована от превосходной).

ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут⁹. 5. Так и мы признаем и почитаем обещанные пророчества и новые видения и считаем, что другие добродетели Святого Духа предназначены для наставления Церкви¹⁰ (которой был послан тот же дух для управления всеми дарами (*donativa*) ради блага всех, как Господь дарует каждому)¹¹; мы по необходимости излагаем и восхваляем в чтении для славы Господа, чтобы никто из-за слабости веры или отчаяния не считал, что только среди древних обращалась Божественная благодать, даруя мученичество или откровение, так как Господь всегда совершает то, что обещал — неверующим как доказательство, верующим как благодеяние¹². 6. И мы таким вот образом возвещаем вам, братья и чада¹³, то, что мы слышали и с чем соприкасались¹⁴, чтобы и вы, кто присутствовал при этом, могли вспомнить славу Господа, а те, кто сейчас узнал, услышав, получили общение со святыми мучениками, а через них — с Господом нашим Иисусом Христом¹⁵, Которому слава и почет во веки веков. Аминь.

⁹ Ср.: Иоиль 2:28–29; Деян. 2:17–18. Автор подчеркивает равенство достоинства видений и пророчеств; в «Страстях Перпетуи» мы встречаем только первые (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 413). См.: *Petraglio R. Lingua latina e mentalità biblica nella Passio sanctae Perpetuae. Analisi di caro, carnalis e corpus*. Brescia, 1976. P. 17 sqq.

¹⁰ Имеется в виду мученичество. О мученичестве как даре Духа Божьего см.: *Tert. De cor.*, 1, 4.

¹¹ Ср.: 1 Кор. 12, 4–11. *Donativum* — подарок, которым император награждает солдат.

¹² Ср.: *Tert. De anima*, 51, 7. О других параллелях между «Страстями Перпетуи» и сочинениями Тертуллиана см.: *Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua*. Cambridge, 1891. P. 47–58.

¹³ ...*братья и чада* — характеристика аудитории, к которой обращено сочинение: братья (*fratres*) — те, кто уже давно принял крещение, чада (*filioli*) — новообращенные.

¹⁴ Автор мог не быть свидетелем мученической смерти Перпетуи и ее товарищей, но при этом не испытывал недостатка в информации: он держал в руках их тюремные записи, которые легли в основу «Страстей», и знал, о чем разговаривали мученики перед самой казнью (19, 2). Не исключено, что его информатором мог быть воин Пуденс, которому отведено значительное место в дальнейшем рассказе.

¹⁵ Ср.: 1 Ин. 1: 1–3.

2. Были схвачены¹⁶ молодые оглашенные Ревокат, Фелицитата — его подруга по рабству (*conserua eius*)¹⁷, Сатурнин и Секундул. Среди них была и Вибия Перпетуя¹⁸, благородного рождения, хорошо образованная (*liberaliter instituta*)¹⁹, состоящая в браке (*matronaliter nupta*)²⁰, 2. у которой были отец, мать и двое братьев, один из которых тоже был катехуменом²¹, и сын — грудной младенец. 3. Ей было

¹⁶ В четырех латинских рукописях, среди которых *cod. Casinensis* (лучший текст), отсутствует указание на место действия; остальные четыре, а также греческая версия указывают на Тубурбо Минус (*Thuburbo Minus*) — городок, отстоящий на 50 км от Карфагена. Дж. Робинсон полагает, что Тубурбо Минус появился из-за путаницы с другой группой мучеников, а Перпетуя и ее товарищи были карфагенянами: это лучше объясняет и постоянные контакты мучеников со внешним миром, и их хорошее знакомство с проблемами карфагенской церкви (*Robinson J. A. The Passion of S. Perpetua. P. 22–26*). С другой стороны, отец Перпетуи приезжает в тюрьму «из города» (5, 1).

¹⁷ Скорее всего, Ревокат был отцом ребенка, которого Фелицитата родила за два дня до казни (15, 4). Слово *conseruus* используется Тертуллианом для обозначения христианина-супруга (*Ad uxor.*, 1, 1; 8, 7). Подробнее о них и о других мучениках см.: *Poirier M. Note sur la Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis: Félicité était-elle vraiment l'esclave de Perpétue? // Studia Patristica. Vol. 10. 1970. P. 306–309; Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 18–22.*

¹⁸ Те же мученики упоминаются в надписи V или VI в., найденной в древней карфагенской *basilica Maiorum*. (См.: *Ennabli L. Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. II. La basilique de Mcidfa, Roma 1982. P. 35.*)

¹⁹ Перпетуя знала греческий язык (13, 4); характеристику ее как писателя см. в нашей статье к этому тексту. (См.: *Dronke P. Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310), Cambridge, 1984; McKechnie P. Saint Perpetua and Roman Education in AD 200 // L'Antiquité Classique. Vol. 63. 1994. P. 279–291; Ameling W. Femina Liberaliter Instituta — Some Thoughts on a Martyr's Liberal Education // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012. P. 78–102.*)

²⁰ О муже Перпетуи см.: *Osiek C. Perpetua's Husband // Journal of Early Christian Studies. Vol. 10. 2002. P. 287–290.*

²¹ Из этого не следует, что остальные члены семьи Перпетуи были язычниками, так как дальше будет сказано: «Я страдала из-за мучений моего отца, так как он один не был бы обрадован моим страданием» (5, 6). См.: *Shewring W. H. The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text Together with the Sermons of S. Augustine upon These Saints Now First Translated*

около двадцати двух лет. С этого места последует полный рассказ о ее мученичестве, как она оставила, записав своей рукой, что сама видела (*suo sensu*)²².

3. Она говорит²³: «Когда мы были еще вместе с теми, кто арестовал нас (*prosecutoribus*²⁴), мой отец, движимый любовью ко мне, упорно пытался повлиять на меня (*evertere*) и изменить мое решение (*deicere*)²⁵. «Отец, — сказала я, — вот, например, видишь здесь этот брошенный сосуд, или кувшин, или что-то в этом роде?» — «Виджу», — сказал он. 2. И я сказала ему: «Неужели его можно назвать каким-то другим именем, кроме того, что он есть?» И он ответил: «Нет». — «Так и я не могу назваться никаким другим именем кроме своего — христианка»²⁶. 3. Тогда отец, разозленный этим словом, бросился ко мне, как будто хотел вырвать мне глаза, но только напугал меня и, побежденный, ушел со своими речами, что были от дьявола. 4. Несколько дней после того, как освободилась от отца, я возносила хвалу Господу и отдыхала (*refrigeraui*²⁷), пользуясь его отсутствием. 5. В эти несколько дней нас

into English. London, 1931. P. XIII; *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. P. 22–28.

²² Об этих записках см. статью к этому тексту. «Страсти Перепетуи» — не единственный агиографический текст, опирающийся на автобиографические заметки мученика; можно вспомнить «Мученичество Пиония» (см. в этом же томе) или «Мученичество Монтана и Луция».

²³ То же самое *inquit* будет использовано для видения Сатурна (11, 2).

²⁴ *Prosecutores* — полицейская команда, обеспечивавшая сопровождение пленных. Бастиансен считает, что до заточения они содержались в казарме этих «полицейских»; Хефферман, напротив, говорит о чем-то вроде домашнего ареста.

²⁵ Глаголы *evertere* и *deicere* в христианских текстах часто означают «совершить отступничество» (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 416).

²⁶ Т. Хефферман отмечает, что здесь можно увидеть влияние размышления о природе имен из платоновского «Критила»; Перпетуя, как образованная женщина, вполне могла читать Платона (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. P. 156). Так или иначе, христиане с самого начала гордились своим именем и стремились пострадать за него.

²⁷ Этот глагол в христианской латыни означает «пребывать в состоянии покоя, расслабленности, без печали». (Ср.: Пс. 65:12; Деян. 3:20; 2 Тим. 1:16 и др.)

крестили, и Дух сказал мне, что не следует ничего просить у воды, кроме терпения тела²⁸. Через несколько дней²⁹ нас заточили в тюрьму³⁰, и я ужаснулась, так как никогда не оказывалась в таком мраке. 6. Тягостный день! Было очень душно из-за скопища народа³¹, солдаты занимались вымогательством (*concussurae militum*)³². Наконец, меня мучило волнение, как все это переносит ребенок. 7. Тогда Терций и Помпоний³³, благословенные диаконы, которые забо-

²⁸ Первое указание в тексте на явление Духа и пророческий дар Перпетуи; это не обязательно Святой Дух. Он говорит, что не следует молиться о спасении жизни, но только о том, чтобы не отступить. По замечанию Тертуллиана, гонения исходят от Бога, и мы не должны пытаться спастись, противясь Его воле (*De fuga*, 4, 11). Судя по всему, у Перпетуи уже были видения и до этого момента (4, 1).

²⁹ Восстановить точную хронологию событий не представляется возможным; Хефферман предпологает, что речь может идти о паре недель (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. P. 160). Эти «несколько дней» — обычный способ указания времени в «Страстях»: для Перпетуи время «этого мира» не имеет никакого значения, так как все ее мысли устремлены к мученическому венцу.

³⁰ Что это была за тюрьма, мы не знаем. А. Бастиансен видит в ней тюрьму карфагенского проконсула, расположенную на холме Бирса к юго-востоку от города (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 417), Ж. Ама — муниципальную карфагенскую тюрьму (*Amat J. Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris, 1985. P. 197), Т. Хефферман, признавая невозможность исчерпывающего ответа на этот вопрос, отмечает возможное сходство с камерами внутри карфагенского амфитеатра (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. P. 160–161). В любом случае условия содержания там были крайне тяжелыми (см.: *Пантелеев А. Д. Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2013. Вып. 3. С. 53–63*). Позже мучеников переведут в военную тюрьму (7, 9).

³¹ Ср.: *Mart. Lugd.*, 1, 27.

³² Солдаты часто охраняли тюрьмы; вымогательство и коррупционность воинов, как и других тюремщиков в Римской империи, — общее место; ср., напр.: *Lib. Orat.*, 45, 10. Об использовании *concussura* Тертуллианом для обозначения злоупотреблений властью и шантажа см.: *d'Ales A. Tertulliana // Recherches de Science Religieuse*. Vol. 27. 1937. P. 97–99.

³³ Диакон Помпоний несколько раз появляется в тексте «Страстей Перпетуи». Некоторые ученые, отказывающиеся считать Тертуллиана редактором «Страстей», допускают, что эту роль сыграл именно Помпоний: по их мнению, именно ему мученики отдали свои записи

тились о нас, устроили при помощи взятки так, что через несколько часов мы отдохнули, будучи переведенными в лучшую часть тюрьмы. 8. Тогда, выйдя из подземелья, мы все занялись собой. Я накормила молоком ребенка, уже обессилевшего от голода; волнуясь, я попросила мать <заботиться> о нем, ободрила брата и передала им сына. Я страдала, потому что видела, как они страдают из-за меня. 9. Вследствие этих тревог я мучалась много дней. Я добилась, чтобы ребенок остался со мной в тюрьме³⁴, и тотчас мне стало лучше и легче, так как исчезли боль и беспокойство за сына, и тюрьма для меня стала дворцом, и там я хотела находиться больше, чем где-либо еще³⁵.

4. Тогда мой брат³⁶ сказал мне: «Госпожа сестра, ты уже достигла такого высокого положения³⁷, что если ты попросишь видения, то откроется тебе, случится ли страдание или свобода (*commatus*)³⁸». 2. И я, так как знала, что могу

перед смертью (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 418).

³⁴ Последовательность событий, таким образом, восстанавливается следующая: арест Перпетуи пришелся на период окончания грудного кормления; ее мучения были вызваны как переживаниями за сына, так и болью в груди. До заключения в тюрьму ребенок был с ней, затем его у нее отняли и, скорее всего, отдали в семью ее родителей, но Перпетуя все же добивается, чтобы его вернули ей в тюрьму. Тем не менее потом (6, 2) каким-то образом ребенок вновь оказывается у ее отца.

³⁵ Мысль о том, что христианину не следует бояться тюрьмы, активно развивает Тертуллиан: «Вы, благословенные, попали не в тюрьму, а скорее, в надежное убежище... Неважно, что вы в мирской тюрьме, ибо сами вы — уже вне этого мира» (*Tert. Ad. mart.*, 2).

³⁶ Этот «брат» — кто-то из недавно крещенных христиан, а не ее родной брат; когда Перпетуя говорит о Динократе, она всегда называет его по имени. Это и не ее наставник в христианстве Сатур: когда речь заходит о нем, Перпетуя называет его по имени (4, 5). Если бы к ней с такими словами обратился Сатур, то, как замечает Хефферман, это означало бы «передачу власти» от учителя-наставника ученице-пророчице, и это было бы особо подчеркнуто (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. P. 170).

³⁷ «Высокое положение» Перпетуи обусловлено ее страданием за Господа и особыми визионерскими способностями.

³⁸ Термин *commatus* в том же значении — «свобода от преследований» — употребляется Киприаном (Ер., 55, 13; *Mort.*, 19).

общаться (*fabulari*³⁹) с Господом, чьи великие милости я испытала, смело пообещала ему, сказав: «Завтра тебе отвечу»⁴⁰, — и испросила, и было явлено мне следующее⁴¹. 3. Я вижу протянувшуюся до самого неба бронзовую лестницу необыкновенной длины⁴², узкую, по которой люди могут подниматься только поодиночке, и по сторонам лестницы прикреплено разнообразное оружие. Там были мечи, пики, багры, сабли, дротики, так что если кто-то беспечно или без должного внимания поднимался наверх, то его разрывало на части и его плоть повисала на лезвиях⁴³. 4. Под этой лестницей лежал змей необыкновенной величины⁴⁴, который строил козни против тех, кто поднимался по ней, и отпугивал их от восхождения. 5. Первым же взошел Сатур⁴⁵, который впоследствии добровольно из-за нас сдался <властям> (так как он сделал нас христианами, однако когда нас арестовали, его не было с нами). 6. И он дошел до вершины лестницы, и обернулся, и сказал мне: «Перпетуя, я подожду тебя (*sustineo te*)⁴⁶, но смотри, чтобы тебя не ужа-

³⁹ Этот термин означает достаточно близкое общение — «разговаривать накоротке, болтать»; он используется Плавтом (*Cist.*, 774) и Теренцием (*Phorm.*, 654).

⁴⁰ Любопытна уверенность Перпетуи в том, что она получит просимое видение. Хефферман отмечает, что эта уверенность в Боге сопровождает Перпетую на всем протяжении повествования; единственный момент, который ее всерьез беспокоит, это благополучие ребенка (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 172*). Возможно, что основания этой уверенности находились в предшествующем опыте общения Перпетуи с Господом.

⁴¹ Видения Перпетуи вдохновляются иудейской и христианской апокалиптикой. (См.: *Corsini E. Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae" // Forma futuri: studi in onore del cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 496–498; Daniélou J. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. III. Paris, 1978. P. 62–63.*)

⁴² Ср.: Быт. 28:12.

⁴³ Это оружие может означать как орудия пыток, которые ожидали мучеников, так и мирские соблазны, не дающие подняться на небо. О лестнице из этого видения см.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 173–175.*

⁴⁴ Ср.: Откр. 12:9; *Herm. Vis.*, 4, 1, 16.

⁴⁵ О Сатуре см. примеч. 89 к этому тексту.

⁴⁶ В классической латыни глагол *sustineo* означает «поддерживать», но в более позднее время он приобрел значение «ждать».

лил этот змей». И я сказала: «Во имя Иисуса Христа, Он не повредит мне⁴⁷». 7. И из-под самой лестницы, как бы угрожая мне, змей медленно высунул голову⁴⁸. И как бы делая первый шаг, я наступила на его голову и поднялась. 8. И я увидела бесконечный сад, посреди которого сидел седой человек⁴⁹ в одежде пастуха⁵⁰; он был огромным и доил овец⁵¹. И вокруг него стояли тысячи людей, одетые в белые одежды⁵². 9. И он поднял голову, посмотрел на меня и сказал: «Добро пожаловать, дитя (*bene venisti, tignon*⁵³)». И подозвал меня и дал мне сыра, который он надоил, как будто кусочек пищи; и я приняла его в сложенные руки⁵⁴ и съела; и все стоящие вокруг сказали: «Аминь». 10. И я от звука голоса пробудилась, все еще пережевывая что-то сладкое. И я тотчас рассказала это своему брату, и мы поняли, что будем должны пострадать, и с того времени мы оставили все чаяния об этом мире.

5. Через несколько дней молва донесла, что будет слушание нашего дела. Неожиданно приехал из города (*de civitate*)⁵⁵ мой отец, снедаемый беспокойством, и поднялся ко мне, чтобы переубедить, говоря: 2. «Пожалей, дочь, мои

⁴⁷ Ср.: Деян. 16:18.

⁴⁸ Ср.: Быт. 3:15.

⁴⁹ Ср.: Откр. 1:14.

⁵⁰ Ср.: Ин. 10:1–16.

⁵¹ Ср.: Евр. 13:20.

⁵² Ср.: Откр. 7:9.

⁵³ *Tignon* — греческое τέκιον (дитя). Это еще одно свидетельство знания Перпетуей греческого; возможно, он использовался в знатных римских семьях Северной Африки для домашнего общения. Это обращение использовалось родителями, внося оттенок нежности, а близкими, но не родными людьми употреблялось в адрес уже выросших воспитанников или учеников (*Dickey E. Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian. Oxford, 1996. P. 68*). Этот грецизм предвещает разговор Перпетуи с епископом Оптатом и пресвитером Аспазием в 13, 1, который, согласно указанию в тексте, ведется на греческом.

⁵⁴ Вкушение сыра напоминает евхаристию. В тексте встречаются и другие литургические реминисценции (10, 12–13; 12, 2; 6).

⁵⁵ *De civitate* может означать здесь и сам Карфаген, и любую другую общину. Точная география событий столь же невнятна, как и хронология; очевидно, что подробности земного существования мало заботили Перпетую (см. примеч. 16 и 29 к этому тексту).



Саркофаг со сценой из «Страстей Перпетуи». IV в.
Буреба, Испания

седины; пожалей отца, если я заслуживаю, чтобы ты называла меня отцом, если вот этими руками я тебя вырастил до этого цветущего возраста, если тебя предпочитал всем твоим братьям; не позорь меня среди людей⁵⁶. 3. Подумай о твоих братьях, подумай о матери и о ее сестре, подумай о своем сыне, который не сможет жить после твоей смерти. 4. Брось высокомерие, не убивай всех нас. Если тебя накажут, никто из нас не сможет свободно общаться»⁵⁷.

⁵⁶ Для отца Перпетуи станет позором, если окружающие узнают, что он не смог убедить дочь оставить свои заблуждения: это ставит под сомнение его *auctoritas* — способность заставлять повиноваться своих домашних. То же самое относится и к следующему предложению: если Перпетую казнят, на его семью ляжет несмываемый позор.

⁵⁷ По наблюдению А. Бастиансена, Перпетуя несколько христианизует язык своего отца, что заметно в словах «пожалей отца» (*miserere patri*), «не убивай всех нас» (*ne universos nos extermines*), — такое словоупотребление характерно в первую очередь для христиан (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 423). С другой стороны, Я. ден Бефт и Я. Бреммер предполагают, что отец в своих уговорах мог воспользоваться формулами римских

5. Это говорил отец из-за своей любви, целуя мне руки и распростершись у моих ног, и, проливая слезы, называл меня уже не дочерью, но госпожой. 6. А я страдала из-за мучений моего отца, так как он один не был бы обрадован моим страданием⁵⁸. И я утешила его, сказав: «Будет так на судебном помосте (*catasta*⁵⁹), как Бог решит. Знай же, что мы находимся не в своей власти, но в Божьей». И он, опечалившись, ушел от меня.

6. На другой день, когда мы завтракали (*pranderemus*)⁶⁰, неожиданно нас вызвали на допрос. Мы пришли на форум. Тотчас по окрестностям форума прошел слух и собралось множество народа. 2. Мы поднялись на судебный помост. Остальные, когда их спросили, исповедали⁶¹ <веру>. Дошло дело и до меня. И тотчас отец появился с моим сыном и стащил меня со ступеней, говоря: «Принеси жертву! Пожалей дитя!» 3. И прокуратор Илариан⁶², который тогда

моливт (*Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae II // Vigiliae Christianae. Vol. 36. 1982. P. 387–390*).

⁵⁸ Эти слова могут свидетельствовать об успехе христианства среди состоятельных семей в Северной Африке: нам известно о нескольких близких родственниках Перпетуи, и из них лишь один отец не является христианином.

⁵⁹ *Catasta* — платформа в публичном месте, первоначально предназначенная для продажи рабов, затем — для судебных процессов, иногда на ней же проводились пытки (*Prudent. Perist., 1, 56*).

⁶⁰ Глагол *prandeo* обычно обозначает завтрак или легкий перекус в середине дня, как правило, около полудня. Община поддерживала оказавшихся в темнице христиан; скорее всего, Перпетуе помогала и ее семья; в противном случае ей пришлось бы голодать. Из переписки Киприана известно, что часто христианам давали лишь хлеб и воду (*Сург. Ер., 22, 2*).

⁶¹ В то время глагол *confiteri* уже приобрел техническое значение — «исповедовать свою веру под принуждением».

⁶² *Илариан* — Публий Элий Илариан (*P. Aelius Hilarianus*), всадник из Афродисии в Карию. До назначения в Африку, — вероятно, в начале 190-х гг., — исполнял обязанности *procurator ducenarius* в Испании (*PIR, H 175*). Д. Ривз полагает, что Илариан был *procurator IV publicorum Africae* — старшим прокуратором Карфагена (*Rives J. The Piety of a Persecutor // Journal of Early Christian Studies. Vol. 4. 1996. P. 1–25.*). О нем упоминает Тертуллиан (*Ad Scap., 3, 1*). Подробнее об Илариане см.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 49–50.*

после смерти проконсула Минуция Тиминиана⁶³ получил право меча⁶⁴, сказал: «Пощади седину твоего отца, пощади своего крошку сына! Принеси жертву за здоровье императоров (*pro salute imperatorum*)⁶⁵». 4. А я ответила: «Не совершу». Илариан спросил: «Ты христианка?» А я ответила: «Я христианка». 5. И когда отец продолжал меня отговаривать, Илариан приказал его сбросить и выпороть розгами⁶⁶. И я страдала из-за отца, как будто меня саму выпороли. Так я страдала за его преклонные годы. 6. Тогда всех нас осудили и приговорили к растерзанию зверями⁶⁷, и мы, радуясь, отправились в тюрьму. 7. Тогда, так как ребенок привык принимать мою грудь и быть со мной в тюрьме, я тотчас послала к отцу диакона Помпония попросить у него ребенка. Но отец отказался его отдавать. 8. И по воле Божьей ни сын не захотел груди, ни я не страдала от воспаления, так что я не терзалась из-за отсутствия ребенка и боли в грудях.

⁶³ Греческая версия «Страстей Перпетуи» дает более правильную версию его имени — Минуций Оппиан. Был консулом 186 г., проконсулом Африки в 202/3 г. (PIR, M 622). Подробнее о нем см.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 50–52.*

⁶⁴ Право меча — *ius gladii*, право вынесения смертных приговоров; оно принадлежало проконсулу, который формально мог осудить любого, кто не имел римского гражданства, а на практике — всех, кроме представителей местной аристократии, имевших реальную возможность оспорить приговор в Риме (*Garnsey P. The Criminal Jurisdiction of Governors // Journal of Roman Studies. Vol. 58. 1968. P. 51–59; Ermann J. Ius gladii — Gedanken zu seiner rechtshistorischen Entwicklung // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. Bd. 118. 2001. S. 365–377*). После смерти Минуция Оппиана Илиариан получил проконсульские полномочия.

⁶⁵ *Принеси жертву за здоровье императоров...* — Императоры — Септимий Север и его сыновья Каракалла и Гета. Илариан предлагает здесь совершить жертву не императорам как богам, а именно за их здоровье (*pro salute imperatorum*).

⁶⁶ Ульпиан утверждает, что проконсулы могли за мелкие правонарушения выпороть розгами и свободных людей (*Dig., 48, 2, 6*).

⁶⁷ У Перпетуи, скорее всего, было римское гражданство; таким образом, она имела право на почетную смерть от меча и не должна была быть осуждена на растерзание зверями. Однако эта норма соблюдалась не всегда (см.: *Mart. Lugd., 1, 44*, и примеч. к этому месту).



Перпетуя и Фелицитата. Мозаика. V–VI вв.
Равенна, Архиепископская капелла

7. Через несколько дней, когда мы все молились, внезапно посреди молитвы мне явился голос, и я позвала по имени Динократа⁶⁸. И я была поражена, так как

⁶⁸ *Динократ* — давно умерший брат Перпетуи (см. далее — 7, 5). Это греческое имя (Δεινοκράτης) хорошо засвидетельствовано в Африке; Хефферман полагает, что оно демонстрирует эллинофилию отца Перпетуи (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 208; 212*).

никогда до того момента мне в голову не приходило его имя, и опечалилась, вспомнив о событиях, связанных с ним. 2. И я узнала тогда же, что достойна того, чтобы молиться за него. И я начала о нем сильно молиться и оплакивать его перед Господом. 3. Сразу же после этого ночью мне было явлено следующее⁶⁹. 4. Я вижу Динократа выходящим из темноты, где находились и многие другие, которому очень жарко и который хочет пить, грязного и бледного, а на его лице язвы, которые были, когда он умер. 5. Динократ — мой брат по плоти, который в возрасте семи лет умер из-за рака лица, так что его смерть опечалила всех людей. 6. Поэтому я молилась за него; и между мной и ним было такое большое расстояние, что мы оба друг к другу не могли приблизиться. 7. Потом Динократ оказался в таком месте, где был бассейн, полный воды, края которого были выше, чем рост мальчика; и Динократ как бы тянулся вверх, чтобы напиться. 8. Я печалилась, так как хотя в том бассейне была вода, но из-за высоты краев Динократ не мог пить из него. 9. И проснувшись, я узнала, что брат мой страдает, но верила, что смогу помочь в его страданиях. И я молилась за него⁷⁰ все дни до тех пор, пока нас не перевели в тюрьму военного лагеря⁷¹.

⁶⁹ Про видение о Динократе см.: *Dölger F. J. Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae // Antike und Christentum. Bd. 2. 1974. S. 1–40; Corsini E. Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae". P. 499–502; Trumbower J. A. Rescue for the Dead. Oxford, 2001. P. 76–91; Leai J. Nota Martyrologica: el sueño de Dinócrates en la Passio Perpetuae y las fuentes de la Passio Fabii Vexilliferi // Studia Patristica. Vol. 45. 2010. P. 349–354; Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 214–222.*

⁷⁰ В видении Перпетуи присутствуют языческие представления о происходящем с душами после смерти, но как христианка она убеждена в важности молитвы за умерших, причем особенной силой обладают молитвы мучеников (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis". P. 426*). Про представления христиан Северной Африки о загробной жизни см.: *Gonzales E. The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity. The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian. Tübingen, 2014.*

⁷¹ ...пока нас не перевели в тюрьму военного лагеря. — Это первое указание в «Страстях» на конкретное место заключения.

Мы должны были биться во время зрелищ, которые должны были быть представлены в лагере⁷²; тогда был день рождения Геты Цезаря⁷³. 10. И я творила молитву за него днем и ночью со стоном и плачем, чтобы мне это было даровано (*ut mihi donaretur*)⁷⁴.

8. В день, когда мы были в колодках (*in pugno*)⁷⁵, было явлено мне это. Я вижу то место, что видела прежде, и Динократа с чистым телом, хорошо одетого⁷⁶ и посвежешего; и там, где была рана, я вижу шрам, 2. а тот бассейн, что прежде видела, уже опустил края до пупа мальчика,

К сожалению, нам оно почти ничего не дает. В провинции Африка был расквартирован III Августов легион, но он находился не в Карфагене, а в Ламбезии, что в 375 км юго-западнее Карфагена. Возможно, это была тюрьма при каком-то небольшом подразделении за городскими стенами. Не исключено, что эта тюрьма была чем-то вроде гауптвахты для военных. Почему арестованные христиане оказались переданы военным, до конца не ясно. (См.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 223–224.*)

⁷² В настоящее время не обнаружено ни одного амфитеатра в военном лагере в окрестностях Карфагена. Но в принципе такого рода сооружения нам известны например, в Карлеоне (Англия); они были рассчитаны, как правило, на небольшое число зрителей — легионеров и жителей окрестных деревень.

⁷³ День рождения Геты — 7 марта 189 г.; в 203 г. ему исполнилось 14 лет. Вполне вероятно, что жители Карфагена хотели почтить правящую семью и отметить день рождения младшего наследника первой африканской династии торжествами, особенно после того, как император посетил Африку в 202 г. (*Birley A. R. Septimius Severus. The African Emperor. London; New York, 1988. P. 146–154.*) Однако Ж. Колин полагает, что речь идет о годовщине назначения Геты цезарем (*Colin J. Les jours de supplice des martyrs chrétiens et les fêtes impériales // Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts a André Piganiol. Vol III. Paris, 1966. P. 1565.*)

⁷⁴ По тексту не понять, о каком «даре» идет речь: об ответе на ее молитвы, об избавлении Динократа от страданий или обо всем вместе (См.: *Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 227.*)

⁷⁵ *Nervus* — тяжелая деревянная рама, в которой закреплялись руки, ноги или голова заключенного; это не «железные цепи», как переводит Музурилло (*The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 117.*), — для обозначения последних используется *in vinculo*.

⁷⁶ Перпетуя, чтобы подчеркнуть преображение Динократа, обращает внимание не только на состояние его тела, как в первый раз, но и на одежду.

и он беспрепятственно черпает из него воду. 3. И над краем — полная воды золотая чаша (*fiala*)⁷⁷. И Динократ подошел и начал из нее пить, но эта чаша не иссякала. 4. И, утолив жажду, начал играть с водой, по-детски радуясь. И я проснулась. Тогда я поняла, что он освобожден от страдания.

9. Несколько дней спустя воин Пуденс, помощник центуриона, начальник тюрьмы⁷⁸, начал к нам очень хорошо относиться, узнав ту великую добродетель, что в нас есть; он многих⁷⁹ пропускал к нам, так что и мы и они ободрялись друг другом. 2. Так как приближался день игр, ко мне пришел мой отец, зачахший от печали, и начал рвать свою бороду и кидать ее клочки на землю, и биться лицом об пол, и проклинать свой возраст, и говорить такие слова, что могут заставить содрогаться все мироздание⁸⁰. 3. Я скорбела о его несчастной старости.

⁷⁷ *Fiala* — заимствование из греческого (φιάλη). В греческой мифологии золотая чаша является символом безопасности и бессмертия (Apolloed., II, 5, 10; Athen., XI, 39, p. 470 CD).

⁷⁸ Пуденс (Pudens) — когномен тюремного стражника; отсутствие других имен может указывать на его невысокое происхождение. Этот Пуденс, очевидно, служил в городской когорте и был *miles optio*, адъютантом при центурионе; на таких воинов возлагались различные административные функции вроде руководства госпиталем или тюрьмой (Breeze D. J. A Note on the Use of the Titles Optio and Magister below the Centurionate during the Principate // Roman Officers and Frontiers / Ed. D. J. Breeze and B. Dobson. Stuttgart, 1993. P. 71–77). В древнем календаре Карфагенской церкви Пуденс фигурирует как святой (PL, 13, 1219). О нем см.: Habermehl P. Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Berlin, 2004. S. 253–256.

⁷⁹ Кто эти «многие», мы не знаем, — указан только отец Перпетуи. Очевидно, что ее могли посещать и другие члены ее семьи, и прочие христиане. О важности посещения христиан в темнице пишет, например, Тертуллиан (Ad mart., 1; Ad uxor., II, 4, 2).

⁸⁰ Такое поведение не соответствовало римским представлениям о добродетели: мужчина должен сдерживать свои эмоции. Однако для темпераментных африканцев бурное проявление чувств могло быть вполне характерным явлением; сходным образом вел себя и Августин (Conf., IV, 4; IX, 11–13). См.: Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 247.



Африканская красноглиняная лощеная чаша. 350–430 гг.
Майнц (Германия)

10. За день до того, как мы должны были сразиться со зверями, я увидела в видении следующее⁸¹: к воротам тюрьмы пришел диакон Помпоний и громко стучал в них. 2. И я вышла к нему и открыла; он был в белой одежде без пояса и сложно зашнурованных сандалиях (*multiplices*

⁸¹ Об этом видении см.: Rossi M. A. *The Passion of Perpetua, everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds / Ed. R. C. Smith, J. Lounibos. Lanham, 1985. P. 53–85; Rousselle R. The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr // Journal of Psychohistory. Vol. 14. 1987. P. 193–206; Cecil M. R. Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian and Cyprian. Ohio, 1992; Franz M.-L., von. The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions. Toronto, 2004; Habermehl P. Perpetua und der Ägypter. S. 145–188; Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 248–272.*

galliculas)⁸². 3. И он сказал мне: «Перпетуя, мы ждем тебя, приходи». И взял меня за руку, и мы пошли через утрюмую и труднопроходимую местность. 4. Наконец, с трудом, тяжело дыша, мы дошли до амфитеатра, и он вывел меня на середину арены и сказал мне: «Не бойся. Я здесь и помогаю тебе». И ушел. 5. И вот я вижу много удивленных людей, и так как я знаю, что приговорена к растерзанию зверями, то удивляюсь, почему на меня не выпускают животных. 6. И выходит против меня некий египтянин страшного вида со своими подручными, чтобы сражаться со мной⁸³. Идут и ко мне прекрасные юноши, мои помощники и сторонники. 7. А я оказалась обнаженной и превратилась в мужчину; и мои помощники начинают натирать меня маслом, как обычно это делается на состязаниях. И я вижу, как этот египтянин катается в пыли (*in afa*)⁸⁴. 8. И выходит некий муж такого удивительного роста, что он возвышается даже над вершиной амфитеатра, в пурпурном одеянии без пояса, с двумя полосами через середину груди и в украшенных сандалиях⁸⁵, сделанных из золота и серебра, и держит он жезл как наставник гладиаторов, и зеленую ветвь, на которой золотые яблоки⁸⁶. 9. И он потребовал молчания и сказал: «Если победит этот египтянин, то он убьет ее мечом; если же она его победит, получит эту ветвь». 10. И ушел. А мы подошли друг к другу и начали обмениваться ударами. Египтянин хотел схватить мои ноги; я же его била пят-

⁸² Такие одежда и обувь, по замечанию А. Бастиансена, обычны для Африки, но Перпетуя, как и в случае с одеянием Динократа (8, 1), особенно подчеркивает их элегантность (*Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis"*. P. 431).

⁸³ В облике египтянина или фараона в раннехристианской литературе часто появлялся сатана; подробнее см.: *Dölger F. J. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*. Münster, 1918. S. 51–53; *Habermehl P. Perpetua und der Ägypter*. S. 145–160.

⁸⁴ Ср.: Быт. 3:14. «Катание в пыли» после натирания тела маслом — обычный элемент подготовки атлета к состязанию, целью чего было усиление скольжения рук противника во время борьбы.

⁸⁵ Две полосы на тунике символизировали всаднический статус; украшенные сандалии также были знаком высокого положения.

⁸⁶ Ср.: Откр. 2:7. Золотые яблоки, возможно, нужно сопоставить с яблоками Гесперид — символом бессмертия в античной мифологии.

ками по лицу⁸⁷. 11. И он поднял меня в воздух, а я начала его бить по лицу, хотя и не могла стоять на земле. И когда я почувствовала паузу, то соединила руки, пропустив пальцы между пальцами, и ударила его по голове; и он упал лицом вниз, а я наступила ему на голову. 12. И начал народ кричать, и помощники мои запели псалмы. И я подошла к наставнику гладиаторов и получила ветвь. 13. И он меня поцеловал и сказал: «Дочь, мир тебе». И я торжественно отправилась к воротам Жизни (*ad portam Sanauiuariam*)⁸⁸. И я проснулась. 14. И я поняла, что буду биться не со зверями, а против дьявола, но одержу победу. 15. Это то, что я делала вплоть до дня перед играми; о том же, что произойдет на играх, пусть напишет тот, кто захочет».

11. Но и благословенный Сатур⁸⁹ рассказал о следующем своем видении, которое сам записал⁹⁰. 2. Он говорит⁹¹: «После того как мы пострадали и вышли из тела, нас понесли на восток четыре ангела⁹², причем их руки нас не касались. 3. Но мы двигались не вертикально вверх, но как бы восходя по отлогому холму. 4. И когда мы освобо-

⁸⁷ Ср.: Быт. 3:15. Перпетуя и египтянин состязаются в панкратионе — единоборстве, объединяющем борьбу и бокс.

⁸⁸ В амфитеатре были ворота Жизни, через которые уходили гладиаторы, сохранившие жизнь, и ворота Смерти, через которые выносили проигравших. Перпетуя проходит через ворота Жизни в Царство Божье.

⁸⁹ *Сатур* — преномен, личное имя учителя Перпетуи. Сатур был членом клира, но, скорее всего, не епископом или пресвитером. Важность этой фигуры подчеркивается тем, что в «Страстях Перпетуи» он упомянут восемь раз.

⁹⁰ Возможно, Сатур записал свое видение по-гречески, хотя, конечно, знал и латынь, на которой, скорее всего, и общался с солдатами и толпой (17, 1; 18, 7; 21, 1, 4). См.: *Fridhl A. Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1968. P. 12–14; Bastiaensen A. A. R. Commento alla "Passio Perpetuae et Felicitatis". P. 434.*

⁹¹ О видении Сатура см.: *Bremmer J. N. The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae // Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst / Ed. M. García, G. Luttikhuisen. Leiden; Boston, 2003. P. 55–73; Habermehl P. Perpetua und der Ägypter. S. 189–196; Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 272–283.*

⁹² Ср.: Откр. 7:1; Herm. Vis., 1, 4, 3.

дились от мира, прежде всего увидели необыкновенный свет, и я сказал Перпетуе (она оказалась там рядом со мной): «Это то, что нам Господь обещал: мы получили обещанное». 5. И пока нас несли четыре ангела, появилось перед нами большое пространство, которое все было как бы садом, где росли розовые деревья и всевозможные цветы. 6. Высотой эти деревья были подобны кипарисам, а их листва беспрерывно падала. 7. Там, в саду, другие четыре ангела, светлее прочих, увидев нас, воздали нам хвалу и сказали с восхищением другим ангелам: «Вот они, вот они!» И те четыре ангела, что несли нас, испугавшись, опустили нас вниз. 8. И мы пошли пешком к стадиону (*ad stadium*)⁹³ по широкой дороге. 9. Там мы нашли Юкунда, Сатурнина и Артаксия, которые были сожжены живьем в то же самое преследование, и Квинта, который как мученик умер в тюрьме⁹⁴. И мы спросили у них, где находятся остальные. 10. А другие ангелы сказали нам: «Сначала идите и поприветствуйте Господа».

12. И мы пошли рядом с <неким огороженным> местом (*locum*), стены которого, казалось, были сделаны из света⁹⁵, и перед воротами, <ведущими> в это место, стояли четыре ангела, которые одевали входящих в белые одежды. 2. И мы вошли внутрь, и слышали голоса, беспрерывно говорящие хором: «*Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος*»⁹⁶. 3. И мы увидели в этом самом месте как будто бы седого человека (*quasi hominem senem*)⁹⁷, с белоснежными волосами и лицом юноши, ног которого мы не видели. 4. Справа и слева от него стояли четыре старца, а за ними — многие другие старцы⁹⁸.

⁹³ Здесь *stadium* может означать как «стадион», так и «стадий», меру длины ок. 185 м. Во втором случае следует переводить: «Прошли пешком около стадия».

⁹⁴ Они были казнены в промежуток между гибелью скилитанских мучеников (180 г.) и Перпетуи (203 г.). Возможно, гонение было начато еще проконсулом Минуцием Оппианом незадолго до его смерти в 202 г.

⁹⁵ Ср.: Откр. 21:18, 21.

⁹⁶ Ср.: Откр. 4:8.

⁹⁷ Ср.: Откр. 1:14; Mart. Perp. 4, 8.

⁹⁸ Ср.: Откр. 4:4; 5:8; 11:16.

5. И придя в восторг, мы встали перед троном⁹⁹, и четыре ангела подняли нас, и мы поцеловали его¹⁰⁰, и своей рукой он погладил нас по лицам¹⁰¹. 6. И другие старцы сказали нам: «Давайте встанем», — и мы встали и обменялись поцелуями мира (pacem fecimus)¹⁰². И старцы сказали нам: «Идите и радуйтесь (ludite¹⁰³)». 7. И я сказал Перпетуе: «Ты получила то, что хотела», а она сказала мне: «Слава Богу, ибо более счастлива я здесь, чем была в плотском теле».

13. И мы вышли и увидели справа у входа епископа Оптата¹⁰⁴, а слева пресвитера и учителя Аспазия¹⁰⁵, грустно стоящих по отдельности. 2. И они упали к нашим ногам и сказали: «Помирите нас, так как вы здесь, иначе так мы и останемся». 3. И мы сказали им: «Разве ты не отец наш (papa noster)¹⁰⁶, а ты не пресвитер, чтобы к ногам нашим падать?» И мы были взволнованы и обняли их. 4. И начала Перпетуя с ними говорить по-гречески, и мы отвели их в сад под розовое дерево. 5. И пока мы разговаривали с ними, сказали им ангелы: «Дайте им

⁹⁹ Ср.: Откр. 7:9.

¹⁰⁰ Т. е. этого «будто бы седого человека».

¹⁰¹ Ср.: Откр. 7:17; 21:4; Ис. 25:8.

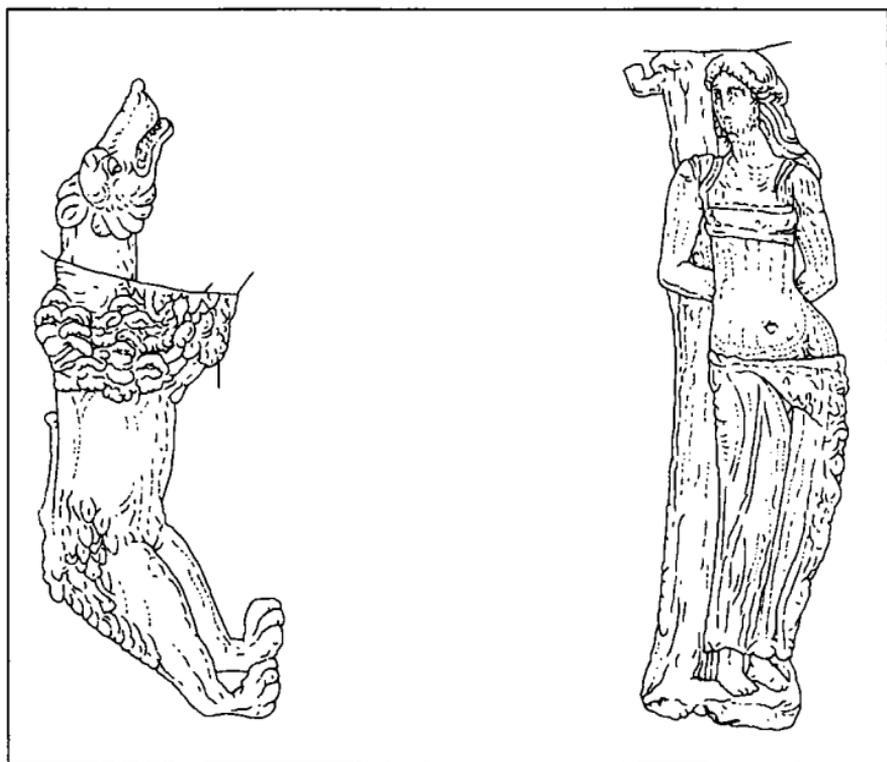
¹⁰² Ср.: 1 Кор. 16:20; Iust. Apol. I, 65, 2.

¹⁰³ Основное значение глагола *ludo* — «играть»; здесь он использован в расширительном смысле.

¹⁰⁴ Сатур называет Оптата епископом, но не уточняет, епископом какого города он был; о карфагенском епископе с таким именем мы ничего не знаем. Первое упоминание о епископах Карфагена относится к Карфагенскому собору (прибл. 198–220 гг.), собранном епископом Агриппином. Киприан упоминает Агриппина, но ничего не говорит об Оптате (Сург. Ер., 71, 4, 73, 3). П. Монсо считал, что епископство Оптата в Карфагене приходилось на первые годы III в. (*Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Vol. I. Tertullien et les origines. Paris, 1901. P. 19*); М. Хассет полагал, что он был епископом в Тубурбо Минус (*Hassett M. Archdiocese of Carthage // Catholic Encyclopedia. Vol. 3. New York, 1913*).

¹⁰⁵ Аспазий, как и Оптат, упоминается только здесь.

¹⁰⁶ *Papa noster* («отец наш») — бытовое ласковое и почтительное обращение к епископу; эквивалент греческого πάππας (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 295–296*).



Рельеф африканской красноглиняной лощеной чаши. 350–430 гг.
Рим, Национальный музей, крипта Бальби (Италия)

отдохнуть, а если у вас между собой какие-то разногласия, то простите друг друга». 6. И ангелы их смутили и сказали Оптату: «Направь свой народ, поскольку они к тебе приходят так, как будто из цирка идут и о цирковых партиях спорят»¹⁰⁷. 7. И нам показалось, что они хотят закрыть ворота. 8. И мы начали в них узнавать многих братьев и мучеников. Мы все были укреплены невыразимым благоуханием, которое нам очень понравилось. После этого я, радуясь, проснулся».

14. Таковы замечательные видения этих мучеников, блаженнейших Сатура и Перпетуи, которые они сами записали. 2. Секундула же Бог раньше позвал уйти из

¹⁰⁷ Цирковые партии — изначально объединения болельщиков на гонках колесниц — возникли в I в. н. э. в Риме; позже их соперничество распространилось и на другие состязания.

этого мира, еще в тюрьме, не без заботы, чтобы он не достался зверям¹⁰⁸. 3. Таким образом, не его душа, а плоть познала меч¹⁰⁹.

15. Что же касается Фелицитаты¹¹⁰, то и ее осенила особая милость Господня. 2. Ведь она была на восьмом месяце (ее схватили уже беременной) и сильно переживала из-за приближающегося дня представления, как бы ее <казнь> из-за ее чрева не отложили (ибо не позволено сразу же казнить беременных¹¹¹), и она не пролила бы святую и невинную кровь уже потом, среди обычных преступников¹¹². 3. И сомученики тяжко печалились, как бы столь добрую

¹⁰⁸ О Секундуле нам толком ничего не известно: он упоминается только при перечислении мучеников во 2 главе и здесь. Скорее всего, он погиб или из-за тяжелых условий содержания, или вследствие пыток, которым его могли подвергнуть солдаты. Так как центр внимания рассказчика лежит на тех мучениках, что были казнены на арене, то о Секундуле сообщается лишь для того, чтобы у читателя не возникало вопросов о его судьбе.

¹⁰⁹ Фраза о мече загадочна; Хефферман считает, что здесь иносказательно говорится о том, что Секундул скончался от пыток, но не дрогнул, не отступился и тем самым спас свою душу (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 299–301*).

¹¹⁰ Подробнее о Фелицитате см.: *Bremmer J. N. Felicitas: The Martyrdom of a Young African Woman // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012. P. 35–53*.

¹¹¹ ...ибо не позволено сразу же казнить беременных... — Римские юристы по-разному трактовали положение беременной женщины и плода в ее чреве: Павел говорил, что плод до рождения не является человеком (*Dig., 1, 5, 7*), а Ульпиан утверждал, что до рождения он — часть женского тела (*Dig., 25, 4, 1, 1*). Тем не менее законом было запрещено убийство беременной женщины, так как плод, во-первых, не виновен в преступлении матери, а во-вторых, является собственностью супруга, отца или хозяина. Тот же Ульпиан, хотя и отказывает плоду в независимом существовании и сознании, соглашается с тем, что беременных казнить нельзя (*Dig., 2, 3, 48; 19, 3*); есть и эдикт Адриана об этом (*Dig. 1, 18, 1*).

¹¹² Христиане никак не выделялись римской администрацией из числа прочих преступников, впрочем, и для зрителей не имело никакого значения, «будет ли брошен львам разбойник или епископ, как это не имело значения для самих львов» (*Boyarin D. Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999. P. 94–95*).

подругу и спутницу не оставить в одиночестве на дороге общей надежды. 4. И за два дня до зрелищ они со стенами обратили молитву к Господу. 5. Сразу после молитвы у нее начались схватки. И когда она долго мучилась из-за природных сложностей при родах на восьмом месяце, кто-то из тюремных слуг¹¹³ сказал ей: «Если ты сейчас так страдаешь, что же будешь делать, когда тебя бросят зверям, которых ты ни во что не ставишь, не желая совершить жертвоприношение?» 6. А она ответила: «Я так сейчас страдаю, потому что страдаю сама по себе; но там Другой будет во мне, Кто будет страдать за меня, потому что и я буду страдать за Него»¹¹⁴. 7. И родилась девочка, которую одна из сестер воспитала у себя как дочь¹¹⁵.

16. Итак, поскольку Святой Дух позволил, чтобы ход этих игр был записан, и этим позволением пожелал этого, хотя мы недостойны приложить запись о такой славе, мы все же выполним указание святейшей Перпетуи, а вернее, выполним ее завещание, добавив еще один пример ее твердости и возвышенности души. 2. Поскольку трибун обращался с ними очень жестоко, так как из-за предостережений самых непорядочных людей боялся, как бы они не ускользнули из тюрьмы при помощи каких-нибудь магических заклинаний (*incantationibus aliquibus magicis*)¹¹⁶,

¹¹³ Здесь используется достаточно редкий термин *cataractarius*, происходящий, по всей видимости, от греческого *καταρακτής*, первоначально обозначающего водопад, а затем — опускающуюся дверь или решетку.

¹¹⁴ Речь идет о Христе.

¹¹⁵ Появление рассказа о событиях, которые произойдут спустя несколько лет, заставляет задуматься о том, является ли только эта фраза позднейшей вставкой, или все последующее повествование также следует датировать более поздним временем.

¹¹⁶ Опасения трибуна носят вполне объяснимый характер. В Карфагене христиан часто связывали с магией. Можно вспомнить карфагенскую табличку с проклятиями, на которой встречается имя Иисуса, или свидетельство Тертуллиана (Apol. 23, 12). Истории об освобождении из оков рассказывали про многих колдунов и чудотворцев. Что же касается христиан, то о самовольном выходе из тюрьмы говорится как в канонических Деяниях апостолов (5; 12; 16; 26), так и в апокрифических Деяниях Иуды Фомы (122, 162 et al.), Деяниях Павла или «Recognitiones» псевдо-Климента (II, 9). Греческие

Перпетуя сказала в лицо ему: 3. «Отчего ты во что бы то ни стало не позволяешь отдыхать нам, знатнейшим преступникам, принадлежащим Цезарю, которые будут биться на его дне рождения? Или тебя не отметят, если мы это с пышностью проделаем?» 4. Трибун испугался и усовестился, и после того приказал, чтобы к ним относились более гуманно, так что ее братьям и остальным разрешили входить и отдыхать вместе с ними; после этого уже и сам его помощник по тюрьме уверовал.

17. За день до игр, когда у них была та последняя трапеза, которую называют «вольной» (*liberam*)¹¹⁷, они устроили не «вольный ужин», а вечерю любви (*agarem*)¹¹⁸, насколько могли в таких обстоятельствах. Они с обычной выдержкой говорили с народом, грозя судом Божьим, свидетельствуя о счастливой доле, что получают после того, как пострадают, и насмехаясь над любопытством собравшихся. Сатур тогда сказал: 2. «Вам недостаточно того, что будет завтра? Почему вы с удовольствием смотрите на то, что ненавидите? Сегодня друзья, завтра враги. Хорошенько запомните наши лица, чтобы узнать нас на следующий день». 3. Тогда народ, сильно пораженный, разошелся, и многие уверовали¹¹⁹.

18. Воссиял день их победы, и они вышли из темницы в амфитеатр, веселясь так, будто отправлялись на небеса, с прекрасными лицами, и если и дрожа, то больше от радости, а не от страха. 2. Перпетуя, подобно жене Христа,

магические папирусы предлагают способы сбрасывания оков (PGM XII, 160–178) или отпирания дверей (PGM XXXI, 312–320). Особый интерес представляет заклинание для освобождения от оков, в котором упоминается Христос (PGM XIII, 289–296). См.: *Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // Vigiliae Christianae. Vol. 51. 1997. P. 276–297.*

¹¹⁷ Этот «вольный ужин» предоставили приговоренным к смерти по аналогии с гладиаторами. Об этом обычае говорят Цицерон (*Ad fam.*, II, 23), Петроний (*Sat.*, 26, 7) и Тертуллиан (*Apol.*, 42, 5).

¹¹⁸ Агапе — собрание христиан для совершения литургии и совместного вкушения пищи. Само название — «вечеря любви» — часто использовалось языческой критикой для обвинений христиан в сексуальной распущенности.

¹¹⁹ Ср.: Ин. 4:41.

подобно возлюбленной Бога, шла легкой походкой, с сияющим лицом, блеском глаз заставляя опуститься всякий взгляд. 3. Таким же образом и Фелицитата радовалась тому, что не пострадала при родах и теперь может сразиться со зверями, <перейдя> от крови к крови, от повивальной бабки к ретиарию¹²⁰, чтобы омыться после родов вторым крещением¹²¹. 4. И когда их привели к воротам¹²² и собирались облачить в костюмы, мужчин — в жрецов Сатурна, а женщин — в жриц Цереры¹²³, эта благородная женщина твердо отказалась от того, чтобы с ней это проделали. 5. Она сказала: «Так как мы пришли сюда добровольно, не попирайте нашу свободу, ведь мы добровольно передали <в ваши руки> наши жизни, и не сделаем этого — мы же об этом с вами договорились». 6. Несправедливость признала справедливость: трибун уступил. Как они были одеты, так их и вывели. 7. Перпетуя начала петь псалмы¹²⁴, уже наступив ногой на голову египтянина¹²⁵. Ревокат, Сатурнин и Сатур грозили глазеющей толпе¹²⁶. 8. Потом, когда они проходили под взглядом Илариана, то начали кричать ему, сопровождая крики жестами и мимикой: «Ты — нас,

¹²⁰ *Ретиарий* (retarius) — гладиатор, вооружение которого состояло из трезубца, кинжала и сети (rete). Ретиарии приобрели особую популярность с 50-х гг. I в. н. э. Т. Хефферман полагает, что это указание на конкретный тип гладиатора привносит дополнительный элемент позора: со времен Ювенала ретиарии имели сомнительную репутацию даже среди гладиаторов (Juv. Sat., II, 143 sqq.). См.: Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 329.

¹²¹ Ср.: Мк. 10:38; Лк. 12:50. Во II–III вв. распространяется представление о мученичестве как о втором крещении, дающем особые привилегии. Тертуллиан говорит, что существует «второе крещение» — *secundum lavacrum* (De bapt., 16, 1), и после него мученик оказывается сразу в раю (Scorp., 6, 9–11; De anim., 55, 5). Ипполит замечает, что те, кто принял мученичество до крещения, крестились в своей собственной крови (Trad. ap., 19, 2).

¹²² См. примеч. 88 к этому тексту.

¹²³ Алые одежды были посвящены Сатурну (Баалу), белые — Церере (Танит). (См.: Tert., De anim., 2, 7.) Возможно, здесь мы имеем дело с каким-то отголоском человеческих жертв, некогда приносившихся в Карфагене этим богам.

¹²⁴ Ср.: 1 Кор. 14:15.

¹²⁵ См.: Mart. Perp., 10, 11.

¹²⁶ Ср.: Mart. Pol., 9, 2.

а тебя — Бог!» 9. Толпа, раздраженная этим, требовала, чтобы их выпороли перед строем венаторов (*per ordinem venatorum*)¹²⁷, а они благодарили за происходящее и за то, что последуют страданиям Господа¹²⁸.

19. Но Тот, кто сказал: «Просите и получите»¹²⁹, дал просящим такую смерть, какую кто желал. 2. Дело в том, что когда они между собой обсуждали, кто как желает пострадать, то Сатурнин хотел быть брошен ко всем зверям <сразу>, чтобы получить наиславнейший венец. 3. И в случившемся состязании он и Ревокат столкнулись с леопардом, а затем на помосте (*super pulpitum*)¹³⁰ были растерзаны медведем. 4. Сатур желал во что бы то ни стало избежать медведя, а хотел умереть от одного укуса леопарда. 5. Однако он оказался предназначен вепрю; к слову, гладиатор, который его привязывал к вепрю, был пронзен этим зверем и умер через несколько дней после игр¹³¹; Сатура же он всего лишь протасил по земле. 6. И когда Сатур был привязан на мосту (*in ponte*)¹³², ожидая медведя, тот не

¹²⁷ *Venatores* — гладиаторы, сражающиеся с дикими животными. Их присутствие указывает на то, что кроме казни мучеников в тот день устраивалась и травля зверей. Римское представление эпохи империи, как правило, состояло из трех элементов: травли зверей, казни преступников и гладиаторских игр. (Подробнее об играх см.: *Wiedemann T. Emperors and Gladiators. London, 1992. P. 90; Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 53–88; Dunkel R. Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome. Harlow, 2008.*)

¹²⁸ Ср.: Ин. 19:1.

¹²⁹ Ср.: Ин. 16:24.

¹³⁰ *Pulpitum* — элемент амфитеатра, приподнятый над ареной, помост.

¹³¹ Служащие арены, как мы знаем из изображений на мозаиках и керамике, натравливали зверей на преступников, а иногда привязывали их друг к другу. Указание на то, что гладиатор умер через несколько дней, свидетельствует о том, что этот текст был создан спустя некоторое время после мученичества.

¹³² ...когда он был привязан на мосту... — Сложно сказать, что конкретно имеется в виду. Под ареной амфитеатра находились особые сооружения и механизмы, для того чтобы внезапно выпустить зверей; возможно, этот «мост» был создан при помощи этих клеток и решеток люков для придания большего колорита происходящему.

захотел выходить из клетки. Таким вот образом во второй раз Сатур был отозван с арены невредимым¹³³.

20. Женщинам же вопреки установленному обычаю дьявол приготовил очень свирепую корову (*ferocissimam vaccam*)¹³⁴, подобрав животное в соответствие с их полом. 2. И так, раздетых догола и только сетями прикрытых (*reticulis indutae*)¹³⁵, их вывели на арену. Народ содрогнулся, увидев, что одна — нежная девушка, а у другой, только что родившей, из груди сочится молоко. 3. Из-за этого их отозвали и облачили в одежду без пояса. Корова первой швырнула Перпетую, и та упала на спину. 4. И когда она села, то больше из-за стыдливости, чем вследствие страдания, одернула разорванную на боку тунику, чтобы та закрыла бедро. 5. После этого нашла заколку и поправила растрепавшиеся волосы, так как мученице (*martyram*)¹³⁶ не подобает страдать с неприбранными волосами, чтобы не <казаться> печальной в <миг> своей славы¹³⁷. 6. Лишь тогда она поднялась, и когда увидела распростертую Фелициту, подошла к ней, протянула руку и подняла ее. И они встали бок о бок. 7. Но из-за жестокости, охватившей народ, их снова вызвали к воротам Жизни. 8. Там Перпетуя

¹³³ Христиане были приговорены к смерти; не имело значения, сколько раз на них придется выпускать зверей. В Риме не было представления о том, что нельзя казнить дважды; исполнение приговора было важнее, чем факт несостоявшейся казни.

¹³⁴ Коровы почти никогда не использовались на арене; многие переводчики и комментаторы пытались по-разному справиться с этой проблемой. Так, Музурилло переводит это словосочетание как «бешеная телка» (*mad heifer*), Аллар — как «бешеная корова» (*vache furieuse*). Хефферман резонно замечает, что если бы корова была бешеной, то автор и сам указал бы на это обстоятельство (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 344*). Корову могли специально разозлить перед тем, как выпустить на арену.

¹³⁵ Североафриканские мозаики изображают осужденных на растерзание животными обнаженными. Возможно, эти сети должны были затруднять движения женщин и сделать их более легкой добычей для зверей. (См. примеч. 87 к «Посланию о лионских мучениках».)

¹³⁶ Первое употребление этого термина в христианской литературе.

¹³⁷ Неубранные волосы были для римской женщины традиционным знаком траура.

начала озираться и спросила некоего поддерживавшего ее катехумена по имени Рустик¹³⁸, как будто ото сна пробудившись (настолько она была в духе и экстазе), изумив всех: «Когда нас выведут к этой короле или к кому там еще?» 9. И когда она услышала, что уже все закончилось, то сначала не поверила, пока не заметила следов насилия на своем теле и одежде. 10. Затем она, позвав своего брата и того катехумена, обратившись к ним, сказала: «Стойте в вере и любите друг друга, и не впадайте в соблазн из-за наших страданий».

21. Так же Сатур, ободряя у других ворот воина Пуденса¹³⁹, сказал: «В самом деле, все так, как я предполагал и предсказывал: меня пока не тронул ни один зверь. И верь от всего сердца: сейчас пойду туда, и смерть приму от единственного укуса леопарда». 2. И в конце представления на него сразу же накинулся леопард, и от одного укуса у него так хлынула кровь, что, когда он возвращался, народ кричал во свидетельство его второго крещения¹⁴⁰: «Спасением омылся! Спасением омылся!»¹⁴¹ 3. Подлинно спасен тот, кто так омылся. 4. Тогда <Сатур> сказал воину Пуденсу: «Будь здоров и помни о вере и обо мне, и это тебя пусть не

¹³⁸ Этот Рустик не упоминается в предшествующем рассказе.

¹³⁹ Хефферман сомневается, что этот Пуденс — тот же воин, что упоминался раньше (9), аргументируя это тем, что начальнику тюрьмы нечего делать на арене (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 357*). Мы же не видим в данном факте ничего невозможного: для проведения больших игр могли быть задействованы все имеющиеся силы, а так как Пуденс был младшим офицером, он вполне мог находиться там, где сам считал нужным.

¹⁴⁰ См. примеч. 121 к этому тексту.

¹⁴¹ *Спасением омылся!* (*Saluum lotum!*) — Такого рода надписи встречаются в римских термах (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. P. 359–360*). Многие ученые видят в этом крике переключку с возгласами во время крещения; такая игра слов присутствует и в нашем тексте (см. следующее предложение). Язычники могли неплохо представлять себе христианские ритуалы, иногда обыгрывавшиеся в мимах; таким образом, в случае знакомства зрителей с таинством крещения, этот возглас оказывается издевательским (подробнее см.: *Пантелеев А. Д. Из мимов в мученики: истории об обращении римских актеров // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 13. 2013. С. 389–403*).

потревожит, а укрепит». 5. И тогда же попросил перстень с пальца у Пуденса, и, окунув в свою рану, дал его как бы в наследство, как залог оставляя ему в память о пролитой крови. 6. После этого, бездыханный, был сброшен вместе с другими туда, куда обычно относили убитых¹⁴². 7. Тогда народ потребовал, чтобы тела мучеников поместили в центре арены и пронзили мечом, чтобы, видя это, стать соучастниками убийства. Мученики самостоятельно встали и перешли в то место, куда хотел народ, но прежде облобызали друг друга, с тем чтобы их мученичество закончилось по обычаю поцелуем мира. 8. Все, кроме Перпетуи, неподвижно и в молчании приняли смерть от меча, прежде всех Сатур, который раньше взошел на помост, раньше и дух отдал, снова ожидая Перпетую¹⁴³. 9. Перпетуя же, закричала от боли, когда ее пронзили меж ребер, и сама направила в свое горло неуверенную правую руку гладиатора. 10. Пожалуй, такая женщина, внушающая страх нечистому духу, если бы сама не захотела, не смогла бы умереть.

11. О отважнейшие и славнейшие мученики! О поистине призванные и избранные для славы Господа нашего Иисуса Христа! Каждый, кто восхваляет, и чтит, и молится, непременно должен читать и об этих образцах, ценных не менее древних для строительства Церкви, так как и эти новые подвиги свидетельствуют, что всегда один и тот же Дух Святой вплоть до нашего времени действует, и Всемогущий Бог Отец, и Сын Его Иисус Христос, Господь наш, Которому слава и бесконечная власть во веки веков. Аминь.

Исторический комментарий

«Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты», возможно, самый любопытный текст из всей ранней агиографической литературы. Его латинская версия была открыта

¹⁴² Место, куда уносили и где добивали побежденных гладиаторов, называлось сполитарий (spoliarium).

¹⁴³ ...снова ожидая Перпетую... — подобно тому, как он ждал ее в видении о лестнице (4, 6).

и опубликована в XVII в.¹⁴⁴, а позже, в XIX столетии, стала известна и греческая версия «Страстей»¹⁴⁵. В последние десятилетия число работ, посвященных этому тексту, многократно увеличилось. Если раньше исследователи обращались преимущественно к филологическим и богословским проблемам, то сейчас внимание ученых фокусируется на использовании при анализе «Страстей» мультидисциплинарных подходов, сочетающих историю, теологию, филологию, социологию и психоанализ. Вопросы, обсуждающиеся в наше время, это: гендерные роли в раннем христианстве, интеллектуальный бэкграунд Перпетуи, особенности ее дневника и литературные амбиции редактора данного текста, структура христианской общины, анализ видений мучеников, распространение монтанизма и других раннехристианских альтернативных течений в Северной Африке и их влияние на содержание «Страстей»¹⁴⁶. Отдельную проблему представляет определение места этого текста в раннехристианском, иудейском и античном контекстах.

Жанр «Страстей Перпетуи и Фелицитаты» невозможно определить однозначно: это своеобразное сочетание автобиографических заметок, описаний мистического опыта от первого лица и комментариев неизвестного редактора, составляющих основу рассказа. Первые две главы представляют собой теологический и исторический пролог к основному повествованию. Уже в самом начале указывается на важность земных проявлений Духа и его даров, в том числе видений, пророчеств и мученичества. Дух по-прежнему проявляет себя, и даже более интенсивно, чем раньше, ибо

¹⁴⁴ *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis. Cum notis Lucae Holstenii.* Paris, 1664.

¹⁴⁵ *Harris J. R., Gifford S. K. The Acts of the Martyrdom of Perpetua and Felicitas: The Original Greek Text.* London, 1890.

¹⁴⁶ Особый импульс новому этапу изучения «Страстей» придала написанная в 1965 г. книга известного английского историка Э. Р. Доддса «Язычник и христианин в новое время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина» (рус. пер. — СПб., 2003), где автор сопоставляет видения Перпетуи и Сатура с другими образцами духовного опыта людей II–III вв. н. э., в частности с тем, что рассказывает Элий Аристид в «Священных речах».

настают последние времена. Эти темы близки популярному в то время в Северной Африке «новому пророчеству», но все же не стоит заявлять о безусловно монтанистском характере «Страстей», поскольку подобные идеи были популярны среди многих христиан, в том числе и вполне православных¹⁴⁷. Таким образом, события, развернувшиеся в начале 203 г. в Карфагене, с точки зрения редактора, следует рассматривать как дар и благословение Духа.

Это введение служит предисловием к рассказу от лица самой Перпетуи, которая «своей рукой» написала о том, что пережила в тюрьме; такого рода тюремные дневники встречаются и в других сочинениях, например, в «Мученичество Пиония» или в «Мученичестве Монтана и Луция». В настоящее время ученые не склонны рассматривать эту часть как строго автобиографическое повествование, признавая роль работы редактора и над видениями Перпетуи и Сатура, и над другими частями сочинения. Однако, не стоит преувеличивать его роль: в тексте от лица Перпетуи мы встречаем настолько личные переживания, что их невозможно подделать. «Страсти Перпетуи и Фелицитаты» сохраняют взгляд на мир женщины того времени, а до нас дошло очень мало свидетельств такого рода. Мы знакомимся с переживаниями Перпетуи — молодой женщины, только что принявшей крещение и недавно ставшей матерью, боящейся и переживающей за своего ребенка; дочери уважаемого в городе человека, которая очень любит своего отца, но не отступится от христианства, даже если он будет биться перед ней головой о землю; наконец, «жены Христа и возлюбленной Бога» (18, 3).

Рассказ о чувствах главной героини дополняется видениями, полученными в тюрьме Перпетуей и ее наставником

¹⁴⁷ Подробнее см.: *Trevett C. Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge, 1996; Butler R. D. The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas. Washington, 2006; Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007; Marksches C. The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism? // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012. P. 277–290.*

в христианстве Сатуром. В них причудливым образом переплетаются языческие и христианские мотивы; большинство ученых полагают, что эти видения являются вполне адекватным отражением личного мистического опыта. В видениях мученица оказывается перед лестницей огромной длины, ведущей на небо, по которой мешает подняться страшный змей (4), видит своего умершего в детстве брата Динократа (7–8), сражается со свирепым египтянином и побеждает его, получая в награду венец нетления (10). Автобиографическая часть «Страстей» заканчивается словами Перпетуи: «Это то, что я делала вплоть до дня перед играми; о том же, что произойдет на играх, пусть напишет тот, кто захочет» (10, 15). Видение Сатура (11–13), которое он также «записал сам», дает нам представление о повседневной внутренней жизни христианской общины того времени: его героями оказываются епископ Оптат и учитель Аспазий, которые никак не могут войти в Царствие Небесное. Они должны отказаться от споров между собой, примириться и лучше управлять своей паствой.

В следующих главах слово берет сам редактор. Он рассказывает о последних днях земной жизни мучеников, причем особенно тщательно описывает кровавую схватку христиан с дикими зверями в амфитeatре, произошедшую 7 марта 203 г., в день рождения Геты, сына императора Септимия Севера. Весь текст наполнен славословиями в адрес Бога, Христа, Духа и самих мучеников; верующие призываются не забывать, что Дух постоянно присутствует среди них.

Лингвистический и стилистический анализ «Страстей Перпетуи и Фелицитаты» подтверждает существование трех частей текста, которые вполне соответствуют заявленным трем авторам сочинения — Перпетуе, Сатуре и редактору. Имя составителя этого сочинения было неизвестно уже Августину (*De nat. anim.*, I, 10); на роль редактора в разное время предлагались Тертуллиан, диакон Помпоний, несколько раз упоминающийся в «Страстях», и другие лица. Тертуллиан был первым, кто упомянул, пусть и крайне небрежно, в своих сочинениях Перпетую (*De anim.*, 55, 4); есть много лингвистических параллелей между его трудами и текстом «Страстей», но гипотеза о его возможном

участии в создании текста сейчас оставлена почти всеми учеными¹⁴⁸. Вопрос о личности редактора вряд ли возможно решить при современном состоянии источников.

Еще одна трудность, с которой приходится столкнуться историкам, — проблема оригинального языка этого сочинения. После публикации греческой версии, объявленной издателями оригинальной, начался период длительных споров, не завершившихся по сей день. Большинство исследователей сейчас склоняются все же к тому, что исходным языком «Страстей» была латынь. Эта версия текста была создана вскоре после казни Перпетуи и ее товарищей. Хотя имеющийся у нас греческий вариант не является ее дословным переводом, с его помощью мы можем прояснить некоторые спорные или сомнительные места и в латинском тексте¹⁴⁹.

Наконец, со «Страстями Перпетуи и Фелицитаты» связан еще один важный вопрос: написаны ли они ортодоксальным христианином или монтанистом? Как уже было сказано, хотя особое внимание к пророчествам, видениям, откровениям и мученичеству и было свойственно монтанистам, но этот интерес встречается и у других, вполне правоверных христиан. Наличие этих мотивов не делает «Страсти» свидетельством распространения «нового пророчества» в Карфагене. Во II–III вв. видения и откровения получают самые разные персонажи, от ортодоксальных авторов вроде Гермадо визионеров-гностиков; начиная с «Мученичества Поликарпа» укрепляется представление о том, что мученик перед тем, как удостоиться «венца нетеления», должен получить знак свыше; предчувствия скорого конца света появлялись

¹⁴⁸ Braun R. Tertullien est-il le rédacteur de la *Passio Perpetuae*? // *Revue des Études Latines*. Vol. 33. 1955. P. 79–81; Braun R. Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la “*Passio Perpetuae*” // *Vigiliae Christianae*. Vol. 33. 1979. P. 105–117; *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes* / Ed. J. Amat. Paris, 1996. P. 67.

¹⁴⁹ Подробный анализ этих мест см. в издании Хеффермана (*Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford, 2012); краткий обзор дискуссии об оригинальном языке см. в кн.: *Wlosok A. Passio Perpetuae et Felicitatis* // *Die lateinische Literatur. Die Literatur des Umbruchs (117–224)* / Hrsg. von K. Sallmann. München, 1987. S. 425.

едва ли не при каждом гонении. Наконец, нужно помнить, что четкой границы между ортодоксией и ересью во время создания «Страстей» еще не существовало, так что и вопрос таким образом ставить не стоит.

Самая важная и интересная часть «Страстей» — видения, которые получают мученики. Их отголоски слышны как минимум в двух агиографических текстах, имеющих отношение к Северной Африке — «Мученичестве Монтана и Луция» и «Мученичестве Мариана и Иакова». Они построены по образцу «Страстей Перпетуи и Фелицитаты» и заимствуют оттуда как отдельные образы, так и конкретные детали и целые фразы¹⁵⁰.

Одной из основных целей работы редактора было добиться чтения «Страстей» во время литургии и канонизировать мучеников¹⁵¹. Хотя этот текст быстро завоевал авторитет в среде африканских христиан, многие церковные авторы чувствовали заключенный в нем «подрывной потенциал». Понтий в предисловии к «Житию Киприана» (сер. III в.) косвенно критикует «Страсти», отмечая, что герои этого сочинения были простыми катехуменами, а Киприан — епископом, так что ему должно оказываться намного большее уважение¹⁵². Неприятие вызывала и ведущая роль женщин в «Страстях», яркое описание их духовных даров и героизма. Такое возвеличивание женщины явно противоречило

¹⁵⁰ *Meslin M. Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Paris, 1972. P. 139–153; Крюкова А. Н. Художественные особенности изображения сновидений в «Мученичестве Мариана и Иакова» // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Вып. 17. 2013. С. 457–468.*

¹⁵¹ *Den Boeft J. The Editor's Prime Objective: Haec in Aedificationem Ecclesiae Legere // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012. P. 169–179.*

¹⁵² *Aronen J. Indebtedness to "Passio Perpetuae" in Pontius' "Vita Cypriani" // Vigiliae Christianae. Vol. 38. 1984. P. 67–76; Jurissevich E. Le prologue de la Vita Cypriani versus le prologue de la Passio Perpetuae et Felicitatis: De la prééminence du récit de la vie et du martyr d'un évêque sur le récit de la passion de simples catéchumènes et laïcs // Cristianesimi nell'antichità: Fonti, istituzioni, ideologie a confronto / Ed. A. d'Anna, C. Zamagni. Hildesheim, 2007. P. 131–148.*

античным языческим стандартам и практике, постепенно складывающейся в христианстве; уже Августин пытается «правильным» образом расставить акценты в рассказе о мученицах в своих проповедях (Serm., 280–282) и сочинениях. Именно это и стало причиной создания еще одного текста о Перпетуе и Филицитате — так называемых «Актов Перпетуи», сохранившихся в двух латинских редакциях¹⁵³. «Акты» были должны затушевывать спорные моменты и приблизить рассказ о мученицах к уже устоявшейся структуре и тематике агиографических сочинений. Богословское предисловие о проявлениях Духа в них удалено, основной же акцент сделан не на видениях (так, оказался исключен весь сюжет о Динократе), а на суде и диалоге христиан с римским магистратом. В «Актах» Перпетуя из героини, которая общается с Господом и сама испрашивает откровения, превращается в пассивное орудие, посредством которого Бог открывает всей группе мучеников свою волю. Оказывается удален и элемент неподчинения семейной иерархии: в тексте появляются мужья Перпетуи и Филицитаты, а острота эмоционального общения Перпетуи с отцом нивелируется¹⁵⁴.

Издания и переводы

Harris J. R., Gifford S. K. The Acts of the Martyrdom of Perpetua and Felicitas: The Original Greek Text. London, 1890.

Robinson A. The Passion of S. Perpetua, Texts and Studies. Cambridge, 1891.

Acta Martyrum selecta. Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungzeit der christlichen Kirche / Hrsg. von O. von Gebhardt. Berlin, 1902.

Rauschen G. Frühchristliche Apologeten und Märtyreracten. Kempfen; München, 1913.

Shewring W. H. The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text Together with the Sermons of S. Augustine upon These Saints Now First Translated into English. London, 1931.

¹⁵³ Время их составления неизвестно.

¹⁵⁴ Подробнее об этой трансформации см. недавнюю работу: *Kitzler P.* From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church. Berlin; Boston, 2015.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. von R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.

Formisano M. La passione di Perpetua e Felicita. Milan, 2008.

Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford, 2012.

Научная литература

Aronen J. Indebtedness to "Passio Perpetuae" in Pontius' "Vita Cypriani" // *Vigiliae Christianae*. Vol. 38. 1984. P. 67–76.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Bastiaensen A. A. R. Tertullian's Reference to the Passio Perpetuae in De Anima 55, 4 // *Studia Patristica*. Vol. 17. 1982. P. 790–795.

Braun R. Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la 'Passio Perpetuae' // *Vigiliae Christianae*. Vol. 33. 1979. P. 105–117.

Bremmer J. N. Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions // *Märturer und Märtyrerakten* / Hrsg. W. Ameling. Stuttgart, 2002. P. 77–120.

Bremmer J. N. The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae // Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst / Ed. M. García, G. Luttikhuisen. Leiden; Boston, 2003. P. 55–73.

Butler R. D. The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas. Washington, 2006.

Cecil M. R. Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian and Cyprian. Ohio, 1992.

Cobb S. Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts. New York, 2008.

Den Boeft J., Bremmer J. Notiuiculae Martyrologicae II // *Vigiliae Christianae*. Vol. 36. 1982. P. 383–402.

Den Boeft J., Bremmer J. N. Notiuiculae martyrologicae VI: Passio Perpetuae 2, 16 and 17 // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 47–65.

Dölger F. J. Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae // *Antike und Christentum*. Bd. 2. 1974. S. 1–40.

Dronke P. Women Writers of the Middle Ages. Cambridge, 1984.

Franz M.-L., von. The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions: Toronto, 2004.

Frend W. H. C. Blandina and Perpetua: Two Early Christian Martyrs // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS* (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 167–177.

Frend W. H. C. Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines // *Women in Early Christianity* / Ed. D. M. Scholer. New York, 1993. P. 87–97.

Fridhl A. Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1968.

Gold B. Gender Fluidity and Closure in Perpetua's Prison Diary // *Eugesta*. Vol. 1. 2011. P. 237–251.

Gonzales E. The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity. The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian. Tübingen, 2014.

Gonzalez E. Anthropologies of Continuity: The Body and Soul in Tertullian, Perpetua, and Early Christianity // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 21. 2013. P. 479–502.

Habermehl P. Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Berlin, 2004.

Halporn J. W. Literary History and Generic Expectations in the "Passio" and "Acta Perpetuae" // *Vigiliae Christianae*. Vol. 45. 1991. P. 223–241.

Heffernan T. J., Shelton J. E. Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 14. 2006. P. 217–223.

Hofmann J. Vibia Perpetua, liberaliter instituta. Zum Bildungsstand einer karthagischen Christin an der Wende des zweiten Jahrhunderts // *Frühchristentum und Kultur* / Hrsg. F. R. Prostmeier. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 75–94.

Ide A. F. Martyrdom of Women: A Study of Death Psychology in the Early Christian Church to 301 CE. Garland, 1985.

Kitzler P. From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church. Berlin; Boston, 2015.

Klawiter F. C. The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism // *Women in Early Christianity* / Ed. D. M. Scholer. New York, 1993. P. 105–116.

Kraemer R. S., Lander S. L. Perpetua and Felicitas // *The Early Christian World* / Ed. Ph. F. Esler. Vol. 2. London, 2000. P. 1048–1068.

Lefkowitz M. Motivations for St. Perpetua's Martyrdom // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 44. 1976. P. 417–421.

McKechnie P. St. Perpetua and Roman Education in A. D. 200 // *L'Antiquité classique*. Vol. 63. 1994. P. 279–291.

Miller P. C. A Dubious Twilight: Reflections on Dreams in Patristic Literature // *Church History*. Vol. 55. 1986. P. 153–164.

Miller P. C. The Devil's Gateway: An Eros of Difference in the Dreams of Perpetua // *Dreaming*. Vol. 2. 1992. P. 45–63.

Moriarty R. The Claims of the Past: Attitudes to Antiquity in the Introduction to *Passio Perpetuae* // *Studia Patristica*. Vol. 31. 1997. P. 307–313.

Osiek C. Perpetua's Husband // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. 2002. P. 287–290.

Perkins J. The Passion of Perpetua: A Narrative of Empowerment // *Latomus*. Vol. 53. P. 837–847.

Perkins J. The Rhetoric of the Maternal Body in the Passion of Perpetua // *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* / Ed. T. Penner, S. C. Vander. Leiden; Boston, 2007. P. 313–332.

Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012.

Petraglio R. *Lingua latina e mentalità biblica nella Passio sanctae Perpetuae. Analisi di caro, carnalis e corpus*. Brescia, 1976.

Pettersen A. Perpetua: Prisoner of Conscience // *Vigiliae Christianae*. Vol. 41. 1987. P. 139–153.

Pizzolato L. F. Note alla "Passio Perpetuae et Felicitatis" // *Vigiliae Christianae*. Vol. 34. 1980. P. 105–119.

Rader R. The Martyrdom of Perpetua: A Protest of Third-Century Christianity // *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church* / Ed. P. Wilson-Kastner et al. Lanham, 1981. P. 1–17.

Rives J. The Piety of a Persecutor // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 4. 1996. P. 1–25.

Robeck C. *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian and Cyprian*. Cleveland, 1992.

Ronsse E. Rhetoric of Martyrs: Listening to Saints Perpetua and Felicitas // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 14. 2006. P. 283–327.

Rossi M. A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds* / Ed. R. C. Smith, J. Lounibos. Lanham; New York, 1985. P. 53–85.

Rousselle R. The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr // *Journal of Psychohistory*. Vol. 14. 1987. P. 193–206.

Salisbury J. E. *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*. New York, 1998.

Sebesta J. L. *Vibia Perpetua: Mystic and Martyr* // *Women Writing Latin. From Roman Antiquity to Early Modern Europe*. Vol. 1. *Women Writing Latin in Roman Antiquity, Late Antiquity and the Early Christian Era* / Ed. L. J. Churchill et al. New York; London, 2002. P. 103–130.

Shaw B. The Passion of Perpetua // *Past and Present*. Vol. 139. 1993. P. 3–45.

Steinhauser K. B. Augustine's Reading of the *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitas* // *Studia Patristica*. Vol. 33. 1997. P. 244–249.

Streete G. P. C. *Buying the Stairway to Heaven: Perpetua and Thecla as Early Christian Heroines* // *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha* / Ed. A.-J. Levine. Cleveland, 2006. P. 186–205.

Sullivan L. M. "I Responded, I Will Not...": Christianity as Catalyst for Resistance in the Passio Perpetuae et Felicitatis // *Semeia*. Vol. 79. 1997. P. 63–74.

Tabbernee W. Perpetua, Montanism, and Christian Ministry in Carthage c. 203 C. E. // *Perspectives in religious studies*. Vol. 32. 2005. P. 421–441.

Tilley M. A. One Woman's Body: Repression and Expression in the Passio Perpetuae // *Ethnicity, Nationality and Religious Experience* / Ed. P. C. Phan. New York, 1991. P. 57–72.

Tilley M. A. The Passion of Perpetua and Felicity // *Searching the Scriptures*. Vol. 2. A Feminist Commentary / Ed. F. E. Schüssler. London, 1995. P. 829–858.

Van Den Eynde S. "A Testimony to the Non-Believers, A Blessing to the Believers". The Passio Perpetuae and the Construction of a Christian Identity // *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 23–44.

Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // *Vigiliae Christianae*. Vol. 51. 1997. P. 276–297.

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

Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003.

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

Сергеева Е. В. Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2013. № 17 (118). С. 37–53.

МУЧЕНИЧЕСТВО ПОТАМИЕНЫ И ВАСИЛИДА



Евсевий Кесарийский сохранил в 5-й главе VI книги «Церковной истории» рассказ о Потамиене, девушке из Александрии, казненной за исповедание христианской веры, и обращенного ей римского воина Василида, который вскоре также принял мученичество. О рукописях «Церковной истории» см. преамбулу к «Посланию о лионских и виенских мучениках».

Перевод

1. Седьмым среди них¹ мы числим Василида, который вел на казнь знаменитую Потамиену, до сих пор часто воспеваемую ее земляками. Она долго отбивалась от поклонников, защищая чистоту и девичью честь, которыми выделялась (ведь в то время она цвела и душой и телом). Много пострадав, после слишком страшных и ужасных мучений, чтобы о них рассказывать, она вместе со своей матерью Марцеллой была предана огню. 2. Рассказывают, что судья (имя ему было Аквила), нанеся ей тяжелые раны по всему телу, в конце концов, глумясь, угрожал отдать ее тело гладиаторам². Когда ее спросили, что она решила, то, задумавшись ненадолго, она дала ответ, который показался им³ нечестивым⁴.

3. Как только она это ответила, то услышала приговор, и Василид, один из выделенных для этого⁵ воинов, взял ее и повел на смерть. Толпа приставала к ней и пыталась оскорблять разнузданными речами, но он отгонял дразнивших и проявлял к ней большое сострадание и жалость. Она же, приняв его сочувствие, ободрила, чтобы он воодушевился: ведь, отойдя, заступится за него у своего Господа и вскоре с благодарностью оплатит за сделанное для нее. 4. Сказав это, она мужественно приняла смерть: ей медленно и понемногу поливали горячей смолой тело по частям — от кончиков ног до макушки. 5. Такое мучение было пережито этой воспеваемой девой.

Спустя недолгое время Василид не дал клятву, которую по какой-то причине у него просили сослуживцы, но утверждал, что не может поклясться, так как стал христи-

¹ Седьмым среди них... — среди александрийских мучеников, связанных с Оригеном; о них речь у Евсевия идет ранее.

² Такого рода угрозы появляются и в других текстах: Mart. Pionii, 7, 6; Mart. Agap., 4; Eus. Mart. Pal., 5; Pallad. Laus., 45; Tert. De monog., 15; Apol., 50; подробнее см.: Jones C. Women, Death and the Law during the Christian Persecutions // Martyrs and martyrologies / Ed. D. Wood. Oxford, 1993. P. 32.

³ Т. е. судье и зрителям-язычникам.

⁴ Т. е. признала себя христианкой.

⁵ Т. е. для конвоирования к месту казни.

анином, и открыто это объявил. Сперва решили, что он шутит, но так как <Василид> не переставал настаивать, его отвели к судье, перед которым он заявил то же самое, и был заключен в тюрьму. 6. Когда братья в Господе пришли к нему и спросили о причине такого внезапного и необычного порыва, говорят, он ответил им, что через три дня после мученичества Потамиена предстала перед ним ночью и возложила ему на голову веноч, сказав, что просила о милости для него у Господа, и выпала ему честь: через недолгое время он будет взят к Нему. После этого братья запечатлели его Господней печатью, и на следующий день <Василид> был обезглавлен, прославившись исповеданием Господа. 7. Рассказывают, что много других александрийцев во множестве пришли ко Христову слову, увидев во сне являющуюся Потамиену, призывавшую их. Но об этом довольно.

Исторический комментарий

На фоне объемных и красочных «Мученичества Поликарпа» или «Мученичества Перпетуи» несколько проигрывают и теряются небольшие тексты, лишенные ярких подробностей. Один из них — история об александрийской девушке Потамиене и обратившемся в христианство воине Василиде. Событий, связанных с ними, касается в «Церковной истории» Евсевий Кесарийский, рассказывая о деятельности в начале III в. в Александрии молодого Оригена и его учеников (Eus. HE, VI, 5). Помимо Евсевия, о Потамиене сообщает Палладий в «Лавсаике» (3). Приведем его сообщение:

Тот же блаженный Исидор, когда он был у блаженного Антония, сообщил мне услышанный от него рассказ, достойный записи. Одна очень красивая девушка по имени Потамиена во время правления гонителя Максимиана была рабыней некоего человека. Господин не смог частыми и настойчивыми обещаниями обольстить ее и, рассвирепев, передал Потамиену префекту Александрии, сказав, что она христианка и хулит существующий

порядок и цезарей из-за гонений. Он пообещал префекту денег и сказал: «Если сделаешь так, что она уступит моим уговорам, оставь ее без наказания», если же будет непреклонной, попросил ее казнить, чтобы, оставшись в живых, не смеялась над его распущенностью.

Ее привели на суд и угрожали различными орудиями пыток, заставляя передумать. Среди этих орудий был подготовлен большой котел, полный смолы, который судья приказал разогреть. Когда смола сильно нагрелась и закипела, он сказал <Потамиене>: «Или иди и подчинись желаниям своего господина, или знай, что я прикажу сжечь тебя в этом котле». Она же ответила: «Да не будет никогда таких судей, приказывающих подчиняться распутству!»

Судья, совсем обезумев, приказал ее раздеть и бросить в этот котел. Она же воскликнула: «Жизнью твоего императора, которого ты боишься, прошу, если ты приговорил меня к такой казни, прикажи понемногу опускать в котел, чтобы увидел, какую стойкость мне дал Христос, Которого ты не знаешь». И варилась, опускаемая понемногу на протяжении часа, пока смола не подошла к ее шее.

Версия Палладия отличается от сообщения Евсевия: временем действия оказывается не III, а IV в., появляется несколько новых подробностей и ничего не говорится о Василиде. В пользу того, что в обоих сообщениях речь идет об одной и той же Потамиене, а не о двух соименных мученицах, говорят, во-первых, способ казни горячей смолой — большая редкость в агиографической литературе (впервые он зафиксирован именно в этом рассказе Евсевия), а во-вторых, совпадающие указания на ее чистоту и на дерзкий ответ судье.

К какому же времени относится казнь этих мучеников и на какие источники опираются Евсевий и Палладий? VI книга «Церковной истории» была закончена Евсевием около 313 г.⁶; центральное место в ней занимает Ориген.

⁶ *Carriker A. J. The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, Boston, 2003. P. 38.*

Начало этой книги посвящено его деятельности во главе знаменитого Александрийского огласительного училища в 200-е гг. История Потамиены и Василида примыкает к сообщению о мучениках — учениках александрийского пресвитера (VI, 4), которое основывалось, скорее всего, на словах самого Оригена — «как он сам где-то выражается» (ὡς ποῦ φησιν αὐτός. — VI, 4, 3)⁷. Вполне возможно, рассказ о Потамиене и Василиде входил в состав «Собрания древних мученичеств», подготовленного Евсевием (IV, 15, 47); что касается его непосредственного источника, то им могла оказаться либо устная традиция⁸, либо гимн в честь Потамиены; на последнее могут указывать слова «воспевается» (ᾄδεται. — VI, 5, 1) и «воспеваемая дева» (ᾠοδίμου κόρης. — VI, 5, 5). О подобных гимнах в то время упоминает Тертуллиан (Scorp., 7); Г. Беккер полагает, что фрагмент этого гимна можно обнаружить в самом начале рассказа Евсевия (VI, 5, 1)⁹. Ключевым аргументом в пользу евсевиевой датировки временем Севера оказывается имя префекта «Аквила» (Ἀκύλας ἦν τοῦτῳ ὄνομα. — VI, 5, 2), действительно занимавшего в то время эту должность¹⁰. До того Евсевий верно указал одного из его предшественников — Лета (VI, 2, 2), да и вряд ли историк, сам живший во время правления Диоклетиана и Максимиана, отнес бы современное ему мученичество почти на сто лет назад.

⁷ Ibid. P. 65–66.

⁸ Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 525; Bakker H. Potamiaena: Some Observations about Martyrdom and Gender in ancient Alexandria // The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of G. P. Luttikhuisen / Ed. A. Hilhorst and G. H. van Kooten. Leiden; Boston, 2005. P. 340–342.

⁹ Augar F. Die Frau im römischen Christenprocess. Leipzig, 1905. S. 16 ff.; Bakker H. Potamiaena... P. 340–342.

¹⁰ Субациан Аквила, наместник Египта в 205/206–210 гг. Дискуссию о времени его пребывания в должности см. в: Reinmuth O. W. 1) Praefectus Aegypti // RE. Suppl. Bd. VIII. Stuttgart, 1956. Sp. 534; 2) A Working List of the Prefects of Egypt 30 B.C. — 299 A.D. // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1967. Vol. 4. P. 109; Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 526–527; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. lxxv–lxxvi.

Палладий создает «Лавсаик» около 420 г.¹¹. При рассказе о Потамиене он ссылается на Исидора¹², передающего слова святого Антония, большую часть жизни проведенного в восточной части Египта и хорошо знавшего александрийскую традицию. Г. Беккер резонно полагает, что Палладия ввело в заблуждение упоминание Исидором имени Антония, жившего в III–IV в., и он решил, что Антоний рассказывал о современных ему событиях¹³.

Одна из рукописей «Лавсаика» вместо чтения «во время правления гонителя Максимиана» дает «во время правления гонителя Максимиана»¹⁴. Этот император пришел к власти после Александра Севера, правил в 235–238 гг. и начал очередное гонение против христиан. Датирование этих событий его временем — явная ошибка. Против этой версии говорит как имя египетского префекта (никого с именем, хотя бы отдаленно напоминающем Аквилу, в этот период там нет), так и то, что преследование Максимиана было направлено в первую очередь против церковнослужителей: «Затем (после Септимия Севера. — А. П.) в течение 38 лет христианам был покой, если не считать, что в это время Максимиан преследовал клириков некоторых церквей» (*Sulp. Sev. Chron.*, II, 32, 2; ср. *Eus. HE*, VI, 28).

Итак, описываемые события произошли при Септимии Севере. Можно ли датировать их точнее? Иногда казнь мучеников относят к 202/3 г. на основании слов Евсевия о том, что гонения были начаты Севером на десятом году правления (VI, 2, 2) и связывают с эдиктом о запрете язычникам принимать иудаизм и христианство (*SHA. Sept. Sev.*, 17)¹⁵.

¹¹ *Quasten J. Patrology. Vol. 3. P. 177.*

¹² Исидор Пелусиотский (ум. ок. 440–450 г.) — знаменитый египетский отшельник, ученик Иоанна Златоуста.

¹³ *Bakker H. Potamiaena. P. 333–334.*

¹⁴ *Butler C. The Lausiac History of Palladius. Vol. II. Cambridge, 1904. P. 18.*

¹⁵ *Sordi M. The Christians and Roman Empire. London; Sydney, 1983. P. 81; подробнее об этом эдикте и проблемах, связанных с ним, см.: Barnes T. D. Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. Vol. 58. 1968. P. 40–41; Frend W. H. C. A Severan Persecution? Evidence of the *Historia Augusta* // Forma futuri: studi in onore del cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 471–480.*

Некоторые исследователи видят причину этого гонения в особом почитании императором Сераписа, о чем сообщают Дион Кассий (LXXVI, 13, 2) и «История Августов» (SHA. Sept. Sev., 17)¹⁶. Большинство современных ученых предпочитают более позднюю датировку — 206–210 гг.¹⁷; основанием для этого служит имя префекта Египта Аквилы. Первое упоминание о нем в этой должности относится к ноябрю 206 г. (P. Oxy. 1100), и он остается в ней до 210/11 г. (P. Flog. 6, 9, 23)¹⁸. Отметим, что Евсевий здесь допускает хронологическую неточность в описании жизни Оригена: по его словам, Оригену было 16 лет, когда Лет был префектом Египта (VI, 2, 12) — это относится к 202/203 г., однако при Аквиле ему 18 (VI, 3, 3). Но Лет был префектом до 203 г., после него Египтом управляет до 205/6 г. Клавдий Юлиан, а Аквила вступает в должность только в 206 г. Этот сбой происходит из-за желания Евсевия показать, что вся юность Оригена прошла в атмосфере постоянных гонений¹⁹.

Любопытен контекст, в который помещает рассказ об этом мученичестве Евсевий. Повествование начинается со слов: «Седьмым среди них надо назвать Василида...» (VI, 5, 1). До этого речь идет о мучениках из числа слушателей Оригена: «Иные же, будучи взяты, даже мученически скончались» (VI, 3, 13), и дальше следует их перечисление: Плутарх, Серен, Гераклид, Герон, еще один Серен и Ираида (VI, 4). Сам рассказ об этих казнях, помимо исторического повествования, преследует вполне конкретную цель — опровергнуть обвинения в адрес Оригена в отказе

¹⁶ *Davies J. G.* Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecution 202–3? // *Journal of Theological Studies*. Vol. 5. 1954. P. 73–76; *Bakker H.* Potamiaena. P. 339–340.

¹⁷ *Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum. P. 526–527; *Kerestzer P.* The emperor Septimius Sever: a precursor of Decius // *Historia*. Vol. 19. 1970. P. 570; *Frend W. H. C.* Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the age of Severi // *Journal of Theological Studies*. Vol. 25. 1974. P. 337.

¹⁸ *Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum. P. 526; *Reinmuth O. W.* A Working List of the Prefects of Egypt. P. 109.

¹⁹ *Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum. P. 527; *Grant R. M.* Early Alexandrian Christianity // *Church History*. Vol. 40. 1971. P. 135.



Мученик с венком, лев и пантера.

Африканская красноглиняная лощеная чаша. 350–430 гг.
Музей Римско-германского искусства, Майнц (Германия).

от исповедания Христовой веры и в том, что он оказался слаб духом. Евсевий специально подчеркивает, что Ориген, рискуя жизнью, находился рядом с мучениками в тюрьме и на суде, он сопровождал Плутарха до самого момента казни и чуть не был убит гражданами, видевшими в Оригене виновника его смерти (VI, 4, 1)²⁰.

Каким образом с учениками Оригена связаны Потамиена и Василид, и связаны ли вообще? Евсевий не говорит

²⁰ Той же цели служит сообщение о юношеском стремлении Оригена пострадать, чему смогла помешать мать, спрятавшая его одежду (VI, 2, 3–4). Впрочем, достоверность этого рассказа ставится под сомнение (*Bienert W. Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im Dritten Jahrhundert. Berlin; New York, 1978. S. 88*).

ни слова о том, что Василид слушал Оригена (в противном случае это точно было бы указано), более того, Василид заявил, что он христианин, только спустя какое-то время после казни Потамиены. Г. Беккер замечает, что мы не можем сказать, был ли Василид христианином до этого момента²¹, но причины его сомнений не очень понятны: конечно, не был. Потамиена, обращаясь к нему, говорит о «ее» Боге (ἐαυτῆς), а не об «их»; случаи какой-то симпатии, которую воины-язычники проявляли к мученикам и особенно к мученицам, пусть и нечасто, но встречаются; а мотив явления бога или героя во сне — общее место не только для христианской, но и для всей античной литературы. Наконец, сами христиане узнали об обращении Василида только тогда, когда пришли в тюрьму. Единственная возможность связать Василида с Оригеном — это те самые «братья», пришедшие в темницу и крестившие его: очевидно, они были слушателями Оригена. Можно точно утверждать, что самого Оригена среди пришедших братьев не было: вряд ли Евсевий упустил бы столь яркую деталь, ведь ранее было указано на то, что Ориген посещал мучеников в темнице и на суде (VI, 3, 4).

Если связь Василида с Оригеном еще поддается хоть какой-то реконструкции, то в случае Потамиены мы лишены такой возможности. Евсевий не говорит ни слова о том, при каких обстоятельствах она и ее мать Марцелла предстали перед судом Аквилы; все, что о ней известно — ее красота и непорочность, и это связывает рассказ «Церковной истории» с «Лавсаиком». Более того, если бы Потамиена не ответила префекту и не пообещала Василиду заступничество перед Господом, то и христианкой ее было бы назвать затруднительно. Краткость рассказа Евсевия заставляет нас вернуться к версии Палладия, рассказывающего о распутном господине Потамиены и его похоти. В каком-то смысле эта история напоминает события в Риме в середине II в., о которых повествует Юстин во II Апологии: негодяй-язычник решает свои личные проблемы при помощи знакомого в римской администрации посредством обвинения Птолемея в христианстве.

²¹ Bakker H. Potamiaena. P. 335.

Первый вариант решения вопроса о том, как эти события связаны с Оригеном, очевиден: рассказ о мученичестве Потамиены приведен только в связи с Василидом, поясняя, кто именно явился ему во сне, и он не играет никакой особой роли ни в жизнеописании Оригена, ни в «Церковной истории» в целом: не было бы Василида, не было бы и Потамиены. Современные западные исследователи на этом основании говорят об «андроцентризме» и «маскулинности» церковной традиции: «Предстоятели Церкви и даже сами мученицы были безнадежно ограничены сформированной культурой и обществом андроцентричным, гендерно-стереотипным образом мысли»²².

Мы полагаем, что включение рассказа о Потамиене в повествование о юношеских годах Оригена могло быть неслучайным и преследовать полемическую цель, а именно опровергнуть обвинения Оригена в увлечении гностическими учениями и в связи с этим в моральной несостоятельности²³. Эта несостоятельность, с точки зрения обвинителей, состояла в предпочтении умозрительного благочестия практическому, в уклонении от мученичества и сексуальной распущенности. Все эти обвинения Евсевий отмечает и опровергает. Появление в данном контексте фигуры Потамиены может быть интересно именно тем, что ее никак не связывали с Оригеном — при всей ее молодости, красоте, непорочности и желанности для поклонников. В пользу этого может свидетельствовать и место, которое этот пассаж занимает в рассказе о юности великого александрийца. С одной стороны, в 3-й главе указывается: «Такую философскую жизнь вел он в течение многих лет, отвергая все обольщения юношеских страстей», а с другой, завершает эту тему рассказ о попытке самооскопления Оригена (VI, 8).

Особого внимания заслуживает суровая казнь Потамиены: по сути, ее тело сожгли кипящей смолой — этот вид казни не упоминается ни в одном из аутентичных ранних

²² Bakker H. Potamiaena. P. 350.

²³ Об отношении Оригена к гностикам см.: Strutwolf H. Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen, 1993.

мученичеств. Как правило, такая жестокость является причиной сомнений в подлинности текста, но Т. Д. Барнс указывает, что в этом случае такие сомнения неуместны: необходимо учитывать как стремление христианских авторов описать стойкость мучеников при самых страшных пытках, так и предрасположенность самих римлян к жестоким наказаниям²⁴. Из подобных казней можно вспомнить два случая, относящиеся ко времени Деция: Юлиана и Крониона бросили в негашеную известь в Александрии (Eus. HE, VI, 41, 15), а в Фиваиде некоего мученика покрыли слоем меда и выставили на солнце на съедение мухам и осам (Hier. Vita Paulii, 3)²⁵. Участь Потамиены могли усугубить еще два обстоятельства: она была рабыней и ее ответ показался судье оскорбительным²⁶.

Интересна история Василида, обратившегося после явления ему во сне Потамиены: он исповедовал себя христианином к удивлению и своих товарищей-воинов, и александрийских христиан. Этот рассказ явно происходит из другой традиции, не связанной с гимном в честь Потамиены. Если краткий пассаж о Потамиене прямо-таки зациклен на «телесности» — слово σῶμα (тело) повторяется в нем 5 раз, — то в части, посвященной Василиду, оно не встречается ни разу. Эти рассказы сфокусированы на разных вещах: обстоятельства, приведшие к смерти Василида, изложены гораздо подробнее, чем суд над ним и казнь, и это контрастирует с сообщением о Потамиене, из которого мы, по сути, не узнаём ничего, кроме сведений о ее красоте и поведении на суде.

Обращение Василида началось с того, что он проникся состраданием к Потамиене и защищал ее от нападков толпы. Г. Беккер замечает, что это не то поведение, которого

²⁴ Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum. P. 525–526.

²⁵ Казнь кипящей смолой упоминается в более поздних текстах (мученичества Бонифация, Параскевы, Еликонида и др.), но их достоверность находится под вопросом.

²⁶ Евсевий не упоминает о том, что Потамиена была рабыней. Возможно, это объясняется тем, что он вообще не акцентировал на этом свое внимание: так, в рассказе о лионских мучениках мы узнаем, что Бландина была рабыней, только из случайных слов о беспокойстве за нее ее госпожи (HE, V, 1, 18).

можно ожидать от римского солдата III в., конвоировавшего осужденную на эшафот²⁷. В самом деле, услышать доброе слово о солдатах в то время сложно: о них отзываются как о бездушных, грубых и жадных вымогателях и обидчиках простого народа; по словам М. И. Ростовцева, «они внушали населению истинный ужас»²⁸. Конечно, и до III в. образы солдат были далеки от идеала, но в это время они воспринимаются как какое-то стихийное бедствие²⁹. Надо заметить, что Василид не был первым воином, выказавшим сочувствие к христианам³⁰. До него нечто подобное говорится об арестовывавших Поликарпа Смирнского: познакомившись с ним ближе, «многие раскаялись, что пошли против такого удивительного старца» (Mart. Pol., 7); второй пример — воин Пуденс, о котором рассказывается в «Мученичестве Перпетуи» (Mart. Perp., 9; 21). Г. Беккер полагает, что на основании сходства историй об обращении Пуденса и Василида вследствие знакомства с молодой христианкой следует усомниться в том, что Потамиена и Василид когда-либо встречались³¹. Это предположение кажется нам странным, ведь Василид должен был заранее знать, кто такая Потамиена, чтобы понять, кого он увидел во сне. Такого рода видения были связаны с религиозной традицией, к которой принадлежал человек; ему являлись известные ему боги и герои, не требующие представления и рассказа о себе. Василид явно не интересовался христианством до того, иначе ни его сослуживцы, ни пришедшие его навестить христиане не были бы удивлены. Именно

²⁷ Bakker H. Potamiaena. P. 343.

²⁸ Ростовцев М. И. Общество и хозяйство Римской империи. Т. 2. СПб., 2001. С. 194.

²⁹ Махлаук А. В. Солдаты Римской империи. Традиции военной службы и воинская ментальность. СПб., 2006. С. 115–141; Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 11. 2012. С. 330–331.

³⁰ Пантелеев А. Д. Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2013. Вып. 3. С. 53–63.

³¹ Bakker H. Potamiaena. P. 344. Надо отметить, что история Василида вызывала вопросы и раньше: The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. xxviii.

обстоятельства принятия Василидом христианства — знакомство с мученицей и защита ее от языческой толпы — и выделили его из «многих других» обратившихся под влиянием видений Потамиены.

Обращение Василида напоминает происшествие, описанное Тертуллианом в трактате «О венке»: некий воин отказался надеть венок во время праздника и был выдан своими однополчанами трибуну, перед которым исповедовал себя христианином. Любопытно, что и в том и в другом случае инициаторами преследований выступают тоже солдаты. Иногда из-за проявленной принципиальности воина из рассказа Тертуллиана считают монтанистом; в случае с Василидом эти подозрения невозможны: хотя явление Потамиены во сне и его готовность пострадать и могут вызвать параллели с «новым пророчеством», Василида крестили ученики именно Оригена, а до того с христианским учением он знаком не был. Кроме того, в Александрии монтанизм, в отличие от гностических учений, никогда не был популярен, хотя свидетельства о нем и встречаются (Clem. Alex. Strom., IV, 13, 93, 1; VII, 17, 108, 1; Orig. De princ., II, 7, 3; III, 3, 4)³².

Последний вопрос, который хотелось бы затронуть, связан с христианами — учениками Оригена, которые пришли в тюрьму навестить Василида. Представляли они александрийскую общину или действовали только от имени своего наставника? Надо сказать, что вопрос о характере и природе александрийского христианства далек от своего разрешения. Некоторые ученые считают александрийское огласительное училище неотъемлемой частью и едва ли не центром общины, однако есть и те, кто стремятся доказать раздробленность церковных христиан, параллельное сосуществование в городе различных ортодоксальных общин, при этом училище в их глазах является проявлением «частной», «неофициальной» инициативы, как это

³² Возможно, что Клемент и Ориген сами лично не сталкивались с монтанистами, а почерпнули свои знания из современной им антимонтанистской литературы: *Faggiotto A. La diaspora catafrigia: Tertulliano e la "Nuovo Profetia"*. Roma, 1924. P. 21–38; *Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments*. Leiden; Boston, 2007. P. 55–61.

было в Риме со школой Юстина³³. Последней точки зрения придерживается, в частности, А. Л. Хосроев³⁴. Понимая, что при нынешнем состоянии источников окончательно эта проблема не разрешима, мы все же склоняемся к тому, чтобы считать Оригена и его учеников полномочными представителями всей Александрийской церкви (в пользу этого говорит, например, тот факт, что Пантен и Климент были пресвитерами, и последний никак не отделял школу от церкви — Eus. HE, VI, 11, 6; VI, 14, 2–4).

История христианства в Александрии во II–III вв. продолжает привлекать внимание многих исследователей. Это время гонений, и тема мученичества была крайне актуальна как для идеологов христианства Климента и Оригена (первый неоднократно обращается к ней в «Строматах», а второй пишет «Увещевание к мученичеству»), так и для простых верующих; вопрос об исповедании веры был одним из ключевых в полемике с гностиками и монотанистами. Рассказ о мученичестве девушки-рабыни Потамиены и воина Василида — первое развернутое свидетельство об александрийских мучениках и одно из немногих аутентичных повествований о преследовании христиан до начала общегосударственных гонений при Деции; его изучение позволяет лучше понять события в одном из мегаполисов античного мира и общее положение христиан в начале III в.

Издания и переводы

Eusebius. Werke. Bd. 2 / Hrsg. von E. Schwartz. Berlin, 1909.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Евсевий Памфил. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1993.

Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и ук. И. В. Кривушина. СПб., 2013.

³³ Подробнее об этой дискуссии см.: *Van den Hoek A. The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. Vol. 90. 1997. P. 59–87.*

³⁴ *Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991. С. 90.*

Butler C. The Lausiaca History of Palladius. Vol. 1–2. Cambridge, 1904.

Лавсаик Палладия (пер. и коммент. Н. А. Олисовой) // Иросанфион, или Новый рай. Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. / Отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон, 2010.

Научная литература

Augar F. Die Frau im römischen Christenprozess. Leipzig, 1905.

Bakker H. Potamiaena: Some Observations about Martyrdom and Gender in ancient Alexandria // The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of G. P. Luttikhuisen / Ed. A. Hilhorst and G. H. van Kooten. Leiden; Boston, 2005. P. 331–350.

Barnes T. D. Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. Vol. 58. 1968. P. 32–50.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Bienert W. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im Dritten Jahrhundert. Berlin; New York, 1978.

Carriker A. J. The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston, 2003.

Davies J. G. Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the Cause of the Persecution 202–3? // Journal of Theological Studies. Vol. 5. 1954. P. 73–76.

Faggiotto A. La diaspora catafrigia: Tertulliano e la “Nuovo Profezia”. Rome, 1924.

Frend W. H. C. A Severan Persecution? Evidence of the *Historia Augusta* // Forma futuri: studi in onore del cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 471–480.

Frend W. H. C. Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the Age of Severi // Journal of Theological Studies. Vol. 25. 1974. P. 333–351.

Grant R. M. Early Alexandrian Christianity // Church History. Vol. 40. 1971. P. 133–144.

Jones C. Women, Death and the Law during the Christian Persecutions // Martyrs and martyrologies / Ed. D. Wood. Oxford, 1993. P. 23–34.

Kerestzer P. The Emperor Septimius Sever: a Precursor of Decius // Historia. Vol. 19. 1970. P. 565–578.

Reinmuth O. W. A Working List of the Prefects of Egypt 30 B.C. – 299 A.D. // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1967. Vol. 4. P. 75–128.

Sordi M. The Christians and Roman Empire. London; Sydney, 1983.

Strutwolf H. Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen, 1993.

Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reaction to Montanism. Leiden; Boston, 2007.

Van den Hoek A. The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. Vol. 90. 1997. P. 59–87.

Махлаюк А. В. Солдаты Римской империи. Традиции военной службы и воинская ментальность. СПб., 2006.

Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина / Пер. А. Д. Пантелеева. СПб., 2011.

Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 11. 2012. С. 329–350.

Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991.

МУЧЕНИЧЕСТВО ПРЕСВИТЕРА ПИОНИЯ И ЕГО ТОВАРИЩЕЙ



«Мученичество святого пресвитера Пиония и его товарищей» рассказывает о событиях, произошедших в Смирне во время гонения Деция в начале 250 г.; казнь мучеников состоялась 12 марта. Некоторые исследователи отождествляют мученика Пиония с переписчиком, упомянутым в тексте «Мученичества Поликарпа» (Mart. Pol., 22, 3); это возможно, но не обязательно. Оригинальная греческая версия «Мученичества Пиония» (ВНГ 1546) — *cod. Ven. Marc. 359*; XII в. — была издана только в 1896 г. О. фон Гибхардтом; до этого был известен латинский перевод (ВНЛ 6852), опубликованный П. Руинаром. Кроме того, существуют армянская и старославянская версии этого сочинения.

Перевод

1. Апостол убеждал сообща разделять воспоминания о святых¹, зная, что сохранение памяти² о тех, кто мудро (ὀυγιῶς) прожил свою жизнь с сердцем, наполненным верой, служит опорой для желающих подражать тем, кто лучше. 2. Мученика Пиония приличествует особенно помнить и из-за того, что этот муж апостольский отвратил многих от обольщения³, когда вместе с нами жил в этом мире⁴, и из-за того, что когда в конце был призван к Господу и претерпел мученичество, для нашего наставления оставил это писание (σὺγγράμμα)⁵, по которому и сейчас мы вспоминаем его учение.

2. Во второй день шестого месяца⁶, когда настала Великая Суббота⁷, в день годовщины (γενεθλίω)⁸ блаженного мученика Поликарпа, когда имело место преследование при Деции⁹, были схвачены пресвитер Пионий, и исповедница

¹ Ср.: Рим. 12:13: «В нуждах (χρείας) святых принимайте участие», но часть рукописей Нового Завета (D*, F, G) дают чтение μνείας — «память», «воспоминания»; это чтение известно уже Руфину (Orig. Comm. in Ep. ad Rom., IX, 12). Эта «память» может означать как молитвы за умерших, так и практическую поддержку живых верующих. Подробнее см.: *Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae III // Vigiliae Christianae. Vol. 39. 1985. P. 113.*

² Ср.: 2 Пет. 1:15.

³ Ниже в тексте нет ни одной истории обращения, хотя и указывается, что Пионий произвел большое впечатление на зрителей. Скорее всего, речь идет о его предостережениях против добровольного отступничества от христианства (12, 3 — 14).

⁴ Ср.: Mart. Pol., 16, 2.

⁵ В основе «Мученичества Пиония» лежат записки самого мученика, составленные им в тюрьме. (Подробнее см. статью к этому тексту.)

⁶ 23 февраля 250 г. (Датировка приводится по местному смирнскому календарю.)

⁷ Об этой Великой Субботе см. примеч. 44 к «Мученичеству Поликарпа».

⁸ Досл. «день рождения»; имеется в виду рождение в новой жизни с Богом; ср.: Mart. Pol., 18, 3.

⁹ Евсевий, однако, относит эти события к тому же времени, что и казнь Поликарпа (HE, IV, 15, 47).

Сабина (ὀμολογήτρια)¹⁰, и Асклепиад, и Македония, и Лимн, пресвитер Вселенской Церкви¹¹. 2. Так вот, Пионий за день до годовщины Поликарпа знал, что они окажутся схвачены в этот день¹². 3. Постясь с Сабиной и Асклепиадом¹³ и узнав, что завтра их схватят, он взял три сплетенные цепи (κλωστὰς ἀλύσεις)¹⁴ и повязал их вокруг шеи Сабины и Асклепиада и своей, и в таком виде они ждали в доме. 4. Это он сделал для того, чтобы пришедшие за ним не подумали, что их можно заставить вкусить нечистую пищу (μιαροφαῦσαι¹⁵), как других, но увидели, что они все решились тотчас идти в тюрьму¹⁶.

¹⁰ Возможно, Сабину могли назвать «исповедницей» после смерти, но так как этот термин не употребляется по отношению к другим спутникам Пиония, то, скорее всего, исповедницей Сабина стала раньше, когда хозяйка держала ее в оковах, желая, чтобы она отступилась (9, 4).

¹¹ В тексте этим персонажам уделено различное внимание: Пионий является главным героем на всем протяжении повествования; Сабина и Асклепиад фигурируют в рассказе до 18 главы, а после исчезают; Македония и Лимн упоминаются только в 11 главе, когда перечисляются другие узники-христиане, находившиеся в темнице.

¹² Ср.: Mart. Pol., 5, 2. Подробнее см.: *Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae III*. P. 114–115. О пророческих видениях мучеников см.: *Waldner K. Märtyrer als Propheten: Divination und Martyrium im christlichen Diskurs des ersten und zweiten Jahrhunderts // Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation / Hrsg. von H. Cancik, J. Rüpke. Tübingen, 2009. S. 299–311.*

¹³ Из предыдущего текста следует, что пост был в пятницу. Фруктоуз, казненный в испанском Тарраконе в 259 г., постился в среду и пятницу (Pass. Fruct., 3, 2).

¹⁴ Что-то вроде веревочных цепей или веревок. Это не «мрачное украшение», указывающее на грядущую казнь, как полагал Г. Музурилло (*The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 137*), а знак заточения в тюрьму. Арестованным часто надевали цепь или веревку на шею — рельефы с такими изображениями из Смирны, Милета и Гиераполя приводит Л. Робер (*Robert L. Hellenica. T. VII. Paris, 1949. P. 142–145, pl. XXII*).

¹⁵ Технический термин, указывающий на вкушение жертвенного мяса. Это его первое появление в христианской литературе; до того он употреблялся в IV Книге Маккавеев, где означал вкушение свинины евреями по приказу Антиоха IV (4 Масс., 5, 27).

¹⁶ Мученики хотели идти сразу в тюрьму, минуя храм, где их принуждали бы принести жертву. Им эта остановка была не нужна, так они не собирались отречься от Христа.

3. Когда же в субботу они помолились и получили святой хлеб и воду¹⁷, пришел к ним блюститель храма (*νεωκόρος*) Полемон¹⁸ и с ним его подчиненные, чтобы, найдя, арестовать их и заставить совершить жертвоприношение и вкусить нечистую пищу. 2. И сказал им блюститель храма: «Вы, разумеется, уже знаете указ императора¹⁹, что приказывает вам совершить жертву богам». 3. Пионий сказал: «Мы знаем повеление Бога, которым Он приказал нам поклоняться Ему одному». 4. Полемон сказал: «Ладно, отведите их на агору²⁰ — там вас переубедят». Сабина и Асклепиад сказали: «Мы убеждены Богом живым»²¹. 5. Он повел их без сопротивления с их стороны, и когда они шли, все видели, что они несли оковы, и из-за этого странного зрелища вскорости сбежался народ, так что одни толкали других²². 6. Когда они пришли на агору, к Восточному портику у Двойных ворот²³,

¹⁷ Э. Хилхорст полагает, что здесь имеется в виду евхаристический хлеб и обычная вода; это не связано с практикой аквариев, не употреблявших вина даже в евхаристии (*Hilhorst A. Commento al "Martyrium Pionii" // Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987. P. 455*). А. МакГоуэн, наоборот, отстаивает эту связь (*McGowan A. Ascetic Eucharist. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford, 1999. P. 199–204*). Еще один пассаж, который можно трактовать в этом духе, — *Mart. Pionii, 12, 7*.

¹⁸ *Блюститель храма* (*νεωκόρος*) — в императорскую эпоху почетная должность смотрителя и попечителя храма; принадлежал к элите местного общества. В Смирне известны неокоры Зевса (*IGR IV, 1397*), Диониса (*CIG 3193*), Немесиды (*I. Smyrna 515*) и императорского культа (*IGR IV, 1433*). Скорее всего, Полемон был неокором или императорского храма, или храма Немесиды.

¹⁹ Эдикт Деция формально был обращен ко всему населению, но зачастую его применение ограничивалось христианами. Текст этого указа не сохранился, но его содержание достаточно ясно благодаря *libelli*.

²⁰ У рыночной площади находилось место, где магистраты отправляли суд.

²¹ Ср.: 1 Фес. 1:9.

²² Мученики несли веревочные цепи, которые они сами себе повязали на шею (2, 3), иначе вряд ли они привлекли бы внимание граждан.

²³ Эта колоннада частично сохранились. Л. Робер отмечает хорошее знакомство автора с топографией Смирны (*Robert L. Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne. Washington, 1994. P. 54–55*).

вся агора и верхние портики наполнились народом — эллинами, иудеями и женщинами: они отдыхали, так как была Великая Суббота. 7. Они направились к скамьям (βάθρα) и ящикам (κιβώτια)²⁴.

4. Итак, их поместили перед всеми, и Полемон сказал: «Пионий, было бы хорошо вам послушаться, как все, и принести жертву, чтобы вас не казнили». 2. Пионий, простерев руку, с ясным лицом начал защиту, сказав²⁵: «Мужи, гордящиеся тем, что они украшение Смирны, живущие на Мелете, прославленные Гомером²⁶, как вы говорите, и присутствующие здесь иудеи, послушайте то небольшое, что я вам скажу. 3. Ведь я знаю, что вы, потешаясь и насмехаясь над перебежавшими <от нас>, считаете смешным, что они по ошибке добровольно принесли жертву. 4. Эллины, вам следует согласиться с вашим учителем Гомером, указывающим, что неблагочестиво хвалиться превосходством над убитыми²⁷. 5. Вам же, иудеи, Моисей указал: «Если увидишь упавшего вола своего врага из-за ноши, не оставляй, но подними их с ним вместе»²⁸. 6. Подобным образом

²⁴ Г. Музурилло перевел κιβώτια как «урны для голосования» (voting urns), но Р. Лэйн Фокс показал, что речь идет о каких-то ящиках или коробках (*Lane Fox R. Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine. London, 1986. P. 755, n. 34*).

²⁵ Ср. Деян. 26:1. Пионий делает здесь жест начинающего речь оратора (см.: *Pernot L. Saint Pionios, martyr et orateur. P. 117*).

²⁶ О красоте Смирны писали многие авторы императорской эпохи; Каду собрал такие пассажи из античной эпиграфики и литературы (*Cadoux C. J. Ancient Smyrna: A History of the City From the Earliest Times to 324 A.D. Oxford, 1938. P. 171–174*). Смирна была одним из городов, претендовавших на звание родины Гомера (*Ant. Pal., XVI, 298*). Мелет — река поблизости от Смирны; по легенде, Гомер родился на ее берегах или даже был сыном бога этой реки (*Ps.-Plut. Vita Hom., B 2, 2*).

²⁷ «Не подобает к убитым мужам подходить с похвальбою» (*Od., XXII, 412*). Этот стих настолько часто цитировался, что стал поговоркой: он встречается у Цицерона (*Ad Att., IV, 7, 2*), Плиния Младшего (*Ep., IX, 1, 3*), Климента Александрийского (*Strom., VI, 2, 9*) и других авторов, так что эта ссылка не обязательно свидетельствует о хорошем знании Пионием Гомера (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 457*).

²⁸ Ср.: *Исх. 23:5; Втор. 22:4*.

и Соломона нужно вам послушаться: «Когда упадет враг твой, — он сказал, — не радуйся, и когда он споткнется, не веселись»²⁹.

7. Я же, наставленный своим Учителем, выберу для себя скорее умереть³⁰, чем преступить через Его слова, и приложу все усилия, чтобы не изменить тому, чему сначала меня научили, а потом и я сам учил³¹. 8. Над кем же смеются иудеи безо всякого сострадания? Ведь если мы и враги им, как они говорят, мы все еще люди, по отношению к которым совершается несправедливость. 9. Они говорят, что у нас есть возможность высказаться прямо. Ну хорошо, кого же мы обидели? Кого убили? Кого преследовали? Кого принудили силой поклоняться идолам? 10. Или они полагают, что их собственные грехи подобны тем, что ныне теми людьми из-за страха человеческого творятся? Но они так же отличаются, как добровольные прегрешения от вынужденных³². 11. Ведь кто принуждал иудеев совершать жертвоприношения Ваалфегору?³³ Или вкушать жертвы мертвым? Или прелюбодействовать с дочерьми чужеземцев?³⁴ Или сжигать <в жертву> идолам сыновей и дочерей?³⁵ Или роптать против Бога?³⁶ Или злословить Моисея?³⁷ Или быть небла-

²⁹ Притч. 24:17.

³⁰ Тема смерти за свои убеждения имеет долгую историю в античной и иудейской традиции; яркий пример такого поведения — Сократ. Э. Хилхорст отмечает, что целью этого пассажа было добиться уважения к арестованным христианам со стороны язычников, но их реакция, скорее всего, была близка к тому, что позже скажет Пионию проконсул: «Коли ты так стремишься к смерти, будешь сожжен живым» (20, 6) (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 457).

³¹ Еще одна сократическая тема: в «Критоне» Сократ утверждает, что даже перед лицом смерти он должен поступать согласно своим принципам.

³² Ср.: Евр. 10:26. Пионий неоднократно возвращается к теме добровольного греха (4, 3; 13, 1).

³³ Ср.: Ис. Нав. 22:17; Ос. 9:10; Пс. 105:28.

³⁴ Ср.: Чис. 25:1–2; Пс. 105:39; Иез. 16:25–34. Это обвинение фигурирует и у Юстина (*Dial. с. Трыф.*, 132, 1).

³⁵ Ср.: Иер. 7:31; Иез. 23:39; Пс. 105:37. Ср.: *Iust. Dial. с. Трыф.*, 19, 6.

³⁶ Ср.: Чис. 14:27; Пс. 105:25; 1 Кор. 10:10.

³⁷ Ср.: Исх. 15:24, 16:2–3; Чис. 12:8; 14:2; 16:3; 21:5.

годарными по отношению к тем, кто сделал им благо? Или обратиться сердцем к Египту?³⁸ Или, когда Моисей пошел получить Закон, сказать Аарону: «Сделай нам богов» — и сделать золотого тельца (μοσχόποησαι)³⁹, и многое другое такое же делать? 12. Но они⁴⁰ могут сбить вас⁴¹ с толку. Тогда пусть они познакомят вас с книгами Судей, Царей, Исхода и всеми <другими>, которые их опровергают⁴².

13. Но они спрашивают: из-за чего некоторые — даже без принуждения, сами по себе — пришли принести жертву? И из-за них вы порицаете всех христиан? 14. Читайте, что происходящее подобно молотильному току⁴³: какая куча больше — мякины или зерна?⁴⁴ Когда придет земледелец очистить ток веяльной лопатой, легкую мякину дыханием воздуха унесет, а пшеница останется на току.

15. Еще представьте невод, забрасываемый в море⁴⁵: не все, что он соберет, полезно. Так и происходящее. 16. Итак, как желаете, чтобы мы претерпели это: как честные люди или как преступники? Если как преступники, то как вам за свои дела не быть так же наказанными, будучи уличенными в преступлении? Если как честные люди, то на что вы надеетесь, если невиновные страдают? Если праведник

³⁸ Ср.: Чис. 14:3–4; 7:39.

³⁹ Ср.: Исх. 32:1–4; Пс. 105:19; Деян. 7:39–41. Поклонение иудеев золотому тельцу — общее место христианской полемики (Деян. 7:41; Iust. Dial. с. Tryph., 19, 5): для обозначения этого греха были придуманы даже специальные термины — μοσχόποησις и μοσχόποια. Список прегрешений иудеев построен на основе 105 Псалма и речи Стефана (Деян. 7).

⁴⁰ Т. е. иудеи.

⁴¹ Т. е. жителей Смирны.

⁴² Идея о том, что евреи сохраняют в Библии свидетельства своих преступлений, открыто высказана Зеноном из Вероны (Tract., 1, 9). Ветхий Завет рассматривался христианами как удобное орудие в полемике с иудеями; Цезарий из Арля охарактеризовал иудейский народ как «носильщика книг для христиан» (Serm., 86, 3) (Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 458). Подробнее см.: Schreckenberg H. Die christischen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. Frankfurt, 1999. S. 193.

⁴³ Ср.: Мф. 3:12; Лк. 3:17.

⁴⁴ Мякина здесь символизирует отрекшихся, и Пионий говорит, что их будет больше, чем верных.

⁴⁵ Ср.: Мф. 13:47–50.

едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?⁴⁶ 17. Ведь неминуемо над миром предстоит суд, в чем мы по многим причинам уверены.

18. Я, когда, путешествуя, прошел через всю Иудейскую страну, перешел Иордан и увидел землю, до сих пор свидетельствующую о случившемся в ней Божьем гневом из-за того, что населявшие ее творили грехи, убивали чужеземцев, изгоняли их, чинили им насилия⁴⁷. 19. Я видел дым, который до сих пор поднимался от нее, и землю, испепеленную огнем, лишенную всякого плода и воды. 20. Я видел и Мертвое море — измененную воду, отошедшую от естественного состояния из-за страха перед Богом, не могущую питать живое и погруженное в нее выбрасывающую наверх, и человеческое тело в себе не удерживающую. Ведь не желает принимать человека, чтобы не быть снова наказанной из-за него⁴⁸.

21. Это я говорю о том, что находится далеко от вас. А вы сами видите и рассказываете о Декаполе в Лидии⁴⁹, выжженном огнем (πῦρ)⁵⁰ здешнем знаке нечестия, о громогласном огне Этны, Сицилии, и даже Ликии и островов⁵¹.

⁴⁶ Ср.: 1 Пт. 4:18.

⁴⁷ Явный намек на историю Содома и Гоморры (Быт. 19). Во второй речи Пиония эти города названы явно (13, 2). Разрушение Содома — прообраз Страшного суда в 3 Макк. 2:5; Иуд. 7; 2 Пет. 2:6. Это место — одно из первых свидетельств паломничества в раннем христианстве.

⁴⁸ О Мертвом море в раннехристианской литературе см.: Hilhorst T. The Punishment of the Dead Sea: Martyrdom of Pionius 4.20 and its Precedents in Ben Sira and Africanus // Sodom's Sin. Genesis 18–19 and its Interpretations / Ed. E. Noort, E. Tigchelaar. Leiden; Boston, 2004. P. 117–129.

⁴⁹ *Декаполь* — союз 10 палестинских городов к востоку от Иордана (Десятиградие); в Лидии никакого Декаполя не было. Это поздняя глосса, отзвук *Мф. 4:25* и *Мк. 5:20; 7:31* (*Srapian M. Das martyrium des hl. Pionius. S. 393*).

⁵⁰ Под πῦρ здесь подразумевается часто встречающаяся в тех местах вулканическая лава (*Robert L. Villes d'Asie Mineure. Paris, 1962. P. 287–313*).

⁵¹ В Ликии, неподалеку от города Олимп, находится вулкан Химайра. Возможно, имеются в виду острова Эгейского моря, которые начиная с классической эпохи так и назывались — αἱ νῆσοι; некоторые из них были вулканическими (Фера, Мелос, Кимолос, Нисирос).

22. Если и это далеко от вас, посмотрите на теплые источники⁵² — я говорю о тех, что бьют ключом из-под земли. Подумайте, чем нагреваются или отчего горячи, если не выходят они от подземного огня?⁵³ 23. Вспомните и частичные (μερικὰς) пожары и потопа, как у вас при Девкалионе, а у нас при Ное⁵⁴. Они были частичными, чтобы можно было по части узнать целое⁵⁵.

24. Именно поэтому мы свидетельствуем вам о предстоящем суде, который будет через огонь⁵⁶ от Бога посредством Его Слова Иисуса Христа. И поэтому так называемым богам вашим не поклоняемся и золотому идолу⁵⁷ не воздаем почестей⁵⁸.

5. Он говорил это и многое другое, так что долгое время его никто не прерывал; блюститель храма и его подчиненные и весь народ застыли, слушая в такой тишине, что никто не издал ни звука. 2. Когда же Пионий снова произнес: «Богам вашим не поклоняемся и идолу золотому не воздаем почестей», они⁵⁹ вывели их на открытое место перед всеми, где их окружили люди из тех, кто постоянно ошивался на агоре (ἀγοραῖον)⁶⁰, и вместе с Полемоном упрашивали, говоря: 3. «Послушайся нас, Пионий, так как мы тебя любим

⁵² Примерно в 10 км от Смирны находились источники горячей сернистой воды, которые назывались «Ванной Агамемнона» (Robert L. Villes d'Asie Mineure. P. 191).

⁵³ Похожие идеи есть уже у Платона (Phaedo, 111–114).

⁵⁴ Девкалион и Ной часто упоминались рядом в раннехристианской литературе. (Ср.: Mart. Aread., 10.)

⁵⁵ О «частичных» пожарах и потопах, не приводящих к гибели всего мира, см.: Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae III. P. 116–117.

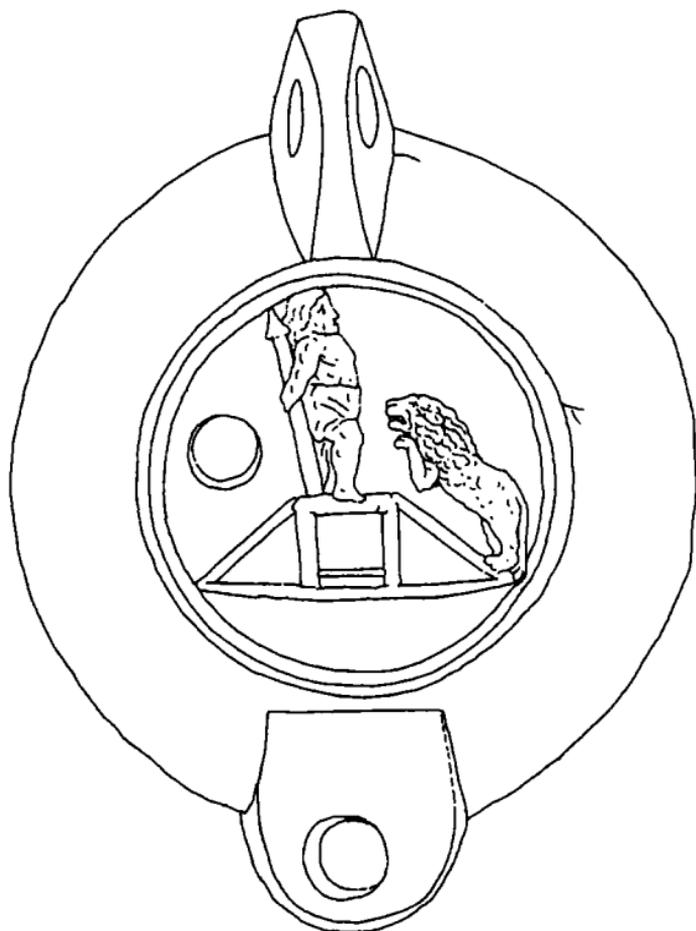
⁵⁶ Представление о том, что мир погибнет в огне, было понятно язычникам. Ипполит Римский приписывает эту идею Гераклиту (Ref., IX, 10, 7), встречается она и у Овидия (Met., I, 256–259).

⁵⁷ Этот «золотой идол» может быть как указанием на уже упоминавшегося золотого тельца (4, 11), так и на изображение императора (Robert L. Recherches épigraphiques, VI: Inscriptions d'Athènes // Revue des Études Anciennes. T. 62. 1962. P. 319; Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 174).

⁵⁸ Дан. 3:18.

⁵⁹ Т. е. Полемон и его люди.

⁶⁰ Ἀγοραῖος может означать как адвоката, так и рыночного дельца или афериста. В данном случае, как и в 6, 1, вероятнее второе.



Damnatio ad bestias. Светильник. II-III вв.
Италия

и за твои многие достоинства и характер жизни, и из-за порядочности. Хорошо жить и видеть этот свет», и много такого прочего.

4. Он же им: «И я говорю, что хорошо жить, но мы желаем того, что лучше жизни; и со светом тоже самое: лучше него свет истинный⁶¹. 5. Итак, все это хорошо, и мы не бежим как те, кто желает смерти или ненавидит Божьи творения. Но мы пренебрегаем тем, что соблазняет нас, ради иных более высоких вещей».

⁶¹ Ин. 1:9.

6. Некто Александр, постоянно толкавшийся на рынке, человек бесчестный (ποιηρός⁶²), сказал: «Послушайся нас, Пионий!» Пионий ответил: «Это тебе бы следовало бы меня послушать. Ведь то, что ты знаешь, я знаю, а то, что я знаю, ты не знаешь»⁶³. 2. Александр счел, что тот над ним смеется, и поэтому сказал с иронией: «А что это на тебе?» 3. Пионий сказал: «Это затем, чтобы когда нас вели по вашему городу, вы не подумали бы, что мы идем вкушать нечистую пищу, чтобы вы знали, что мы не согласны идти даже на допрос, но решили отправиться не в храм Немесиды⁶⁴, а в тюрьму, и чтобы вы нас не хватали и насильно не тащили, но оставили бы в покое, ибо мы уже в цепях; ведь в цепях вы не поведете нас в ваши храмы». 4. Такими словами он заставил замолчать Александра. И когда снова упрасивали его, Пионий сказал: «Мы так решили»; и когда многократно возражал им и возвещал о грядущем, сказал Александр: 5. «Что за польза от всех этих ваших слов, если вам не позволено жить?»

7. Так как народ захотел устроить собрание в театре⁶⁵, чтобы еще послушать там <Пиония>, пришли обеспокоенные подчиненные стратега⁶⁶ и сказали блюстителю храма

⁶² Ποιηρός, возможно, употреблено здесь не в моральном, а в социальном смысле, означая принадлежность Александра к низшему сословию. По мнению Э. Хилхорста, таким образом демонстрируется контраст между человеком из общества и плебеем: в то время как Пионий произносит замечательную по изяществу и эрудиции речь, Александр может только спросить о веревках (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 460–461).

⁶³ Возможно, еще одна ссылка на Сократа. Эта перепалка напминает начало «Апологии», где Сократ пытается объяснить, в чем состоит его мудрость; впрочем, нужно ли видеть здесь сознательную отсылку к тексту Платона, не очевидно.

⁶⁴ В Смирне культ Немесиды имел древние корни. Л. Робер отмечает, что этот храм выходил на агору (*Cadoux C. J. Ancient Smyrna*. P. 220; *Robert L. Le martyre de Pionios*. P. 53–54; 65–66).

⁶⁵ В греческих городах собрания, которые проводились без предварительного объявления, часто устраивались в театрах (*Cadoux C. J. Ancient Smyrna*. P. 179–180). Представленная здесь сцена имеет сходство с *Деян. 19:29–40*.

⁶⁶ Стратег был одним из главных представителей администрации в Смирне (*Jacques F., Scheid J. Rom und das Reich der Hohen Kaiserzeit 44 v. Chr. – 260 n. Chr. Bd. 1: Die Struktur des Reiches*. München, 1998; *Dmitriev S. City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford, 2005).

Полеону: «Не позволяй ему говорить, чтобы они не пришли в театр и не начались беспорядки и расспросы об этом человеке⁶⁷». 2. Это услышав, Полемон сказал: «Пионий, если не желаешь совершить жертву, хотя бы войди в храм Немесиды». Тот же сказал: «Но идолам твоим не будет пользы, если мы туда войдем». 3. Полемон сказал: «Послушайся нас, Пионий». Пионий сказал: «О, если бы вы послушались меня и стали христианами!» 4. Те люди, что громко смеялись, сказали: «Но ты не можешь сжечь нас живыми». Пионий сказал: «Намного хуже гореть, когда умрете»⁶⁸. 5. Когда Сабина улыбнулась, блюститель храма и его подчиненные сказали: «Ты смеешься?», а она сказала: «Если хочет Бог, да. Ведь мы христиане, а те, кто верят в Христа, несомненно, смеются в вечной радости». 6. Они ей говорят: «Но ты не так, как собираешься, пострадаешь: тех женщин, что не приносят жертв, определяют в публичный дом»⁶⁹. Она же сказала: «Святой Бог позаботится об этом».

8. Снова Полемон сказал Пионию: «Послушайся нас, Пионий». Пионий сказал: «Тебе приказали или убедить, или казнить. Ты не убедил, так что казни». 2. Тогда просит его блюститель храма Полемон, говоря: «Принеси жертву, Пионий». Пионий сказал: «Я христианин». 3. Полемон сказал: «Какого бога ты считаешь?» Пионий сказал: «Бога Всемогущего, сотворившего небо и землю и все, что на них⁷⁰,

⁶⁷ Вместо «человека» (ἀνθρώπου) Г. Зелигер и В. Вишмайер предлагают читать «хлеба» (ἄρτου) (Martyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015. S. 144). Возможно, стратег, о котором идет речь, не позаботился о хлебе для города или о его раздаче, и его появление на публике могло вызвать гнев народа; во всяком случае, слова в 10, 7–8 могут навести на такие мысли (Cadoux C. J. Ancient Smyrna. P. 194; 385–386; Lanata G. Gli atti dei martiri... P. 175).

⁶⁸ Ср.: 4 Масс., 9, 10; 12; Iust. Apol. I, 17, 4; Mart. Pol., 11; Cyr. Ep., 8, 2, 2.

⁶⁹ Ср.: Mart. Pot. et Bas., 2; Mart. Agar., 5, 8 – 6, 1. Скорее всего, это было актом унижения перед казнью. Подробнее см.: Augar F. Die Frau im römischen Christenprozessen. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat. Leiden, 1905.

⁷⁰ Подробнее об этой формуле см.: Perendy L. "Deum qui fecit caelum et terram": Identifying the God of Christians in the Acts of Martyrs // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 221–239.

и всех нас; который дает нам все обильно⁷¹, которого узнали посредством Слова Его — Христа». 4. Полемон сказал: «Ну принеси жертву хотя бы императору»⁷². Пионий сказал: «Я не приношу жертв человеку, ведь я христианин».

9. Затем Полемон спросил его, в то время как нотариий⁷³ все записывал, для протокола: «Как твое имя?» Тот ответил: «Пионий». 2. Полемон сказал: «Ты христианин?» Пионий сказал: «Да». Полемон, блюститель храма, сказал: «Какой церкви?»⁷⁴ Он ответил: «Вселенской, ведь нет другой у Христа». 3. Затем Полемон перешел к Сабине, но до того Пионий сказал ей: «Назовись Феодотой», — чтобы она не попала из-за своего имени снова в руки нечестивой (ἀνόμου) Политты, ее бывшей госпожи⁷⁵. 4. Ведь в правление императора Гордиана⁷⁶ та, решив переменить веру Сабину, заковала и бросила ее в горах, где та тайком получала необходимое от братьев. Тогда были приложены усилия, чтобы ее освободить и от Политты, и от оков, и после этого она больше всего времени проводила с Пионием⁷⁷ и была схвачена вместе с ним во время преследований. 5. Так вот, сказал ей

⁷¹ Ср. 1 Тим. 6:17.

⁷² Случаи, когда жертва императору или клятва его гением появляются в качестве альтернативных вариантов после отказа мученика принести жертву богам, встречаются и в других текстах (Mart. Pol., 8–10; Mart. Apoll., 7; Acta Scil., 5 et al.); подробнее см.: Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.

⁷³ Нотарий — судебный секретарь. Это слово появляется только в IV в. (Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1969. P. 922); обычно для обозначения секретаря использовался термин ὑπομνηματογράφος (Bisbee G. A. Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Harvard, 1988. P. 46).

⁷⁴ Использование язычником Полемоном христианских технических терминов может объясняться тем, что допрос был записан Пионием по памяти а не списан с римского протокола.

⁷⁵ Подробнее о ней см. введение. ἄνομος может означать как «беззаконная», так и «языческая».

⁷⁶ Имеется в виду Гордиан III (238–244 гг.).

⁷⁷ Гипотеза о том, что Сабина жила с Пионием как дева в духовном браке с аскетом (virgo subintroducta), опровергается Й. Шели (Scheele J. Zur Rolle der Unfreien in den Römischen Christenverfolgungen. Tübingen, 1970. S. 69–70).

Полемон: «Как твое имя?», она же сказала: «Феодота». Он сказал: «Ты христианка?», она говорит: «Да, я христианка». 6. Полемон сказал: «Какой церкви?» Сабина сказала: «Вселенской». Полемон сказал: «Кого ты считаешь?» Сабина сказала: «Бога Вседержителя, который сотворил небо и землю и всех нас, которого мы узнали через Его Слово — Иисуса Христа». 7. Затем он спросил Асклепиада: «Как твое имя?», тот же сказал: «Асклепиад». Полемон сказал: «Ты христианин?» Асклепиад сказал: «Да». 8. Полемон сказал: «Кого считаешь?» Асклепиад сказал: «Иисуса Христа». 9. Полемон сказал: «Это кто-то другой?» Асклепиад сказал: «Нет, но он тот же, про которого и они сказали».

10. После этого допроса их отвели в тюрьму, а многочисленный народ следовал за ними по пятам, так что переполнилась агора. 2. И кто-то сказал о Пионии: «Как-то всегда бледным он был, а сейчас его лицо пышет жаром». 3. Когда Сабина держалась за его плащ из-за толкающейся толпы, говорили некоторые, насмехаясь: «Ишь как испугалась, что могут оторвать ее от него». 4. Некто выкрикнул: «Если не принесут жертву, пусть будут наказаны!» Полемон отвечал: «У нас нет фасциев (ράβδαι)⁷⁸, которые несли бы перед нами, для <принятия> такого решения». 5. Кто-то другой сказал: «Смотрите, маленький человечек идет приносить жертву!» Он говорил о бывшем с нами⁷⁹ Асклепиаде. 6. Пионий сказал: «Ты лжешь: ведь он не делает этого». Другие говорили: «А такой-то и такой-то принесли жертву». Пионий сказал: «Каждый делает свой выбор⁸⁰. Что он мне? Меня же зовут Пионий». 7. Другие говорили: «Какие познания (παιδεία)!» и: «Да, вот так»⁸¹. Пионий сказал: «Вы узнали больше,

⁷⁸ Фасции — символ власти над жизнью и смертью. Этой властью обладали высшие магистраты, один из которых — проконсул Азии.

⁷⁹ Один из «мы-фрагментов», относящихся к записям самого Пиония (подробнее см. статью к этому тексту).

⁸⁰ Ср.: Acta Maximil., 2, 9.

⁸¹ До конца этой главы следует непростой для понимания пассаж. Основные значения παιδεία — воспитание, обучение, образованность, культура. Э. Хилхорст предлагает переводить здесь это слово как «твердость» или «строгость жизни» (Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 463). В библейских и патристических текстах παιδεία может приобретать значение «наказание», как переводит

когда переносили голод и смерть и другие бедствия». 8. Сказал кто-то ему: «И ты тогда голодал с нами». Пионий сказал: «Да, с надеждой на Бога».

11. Когда он это сказал, их, на которых сильно давила толпа, почти задушенных, бросили в темницу, отдав тюремщикам. 2. Оказавшись там, они обнаружили заключенных: пресвитера Вселенской Церкви по имени Лимн, женщину Македонию из селения Карины⁸², и одного из приверженцев фригийской ереси по имени Евтихиан⁸³. 3. Итак, когда все они оказались вместе, узнали тюремщики, что те, кто с Пионием, не берут передачи от верующих⁸⁴. Ведь Пионий сказал: «Когда мы нуждались в большем, никого не отягощали⁸⁵. А теперь как будем брать?» 4. Тюремщики были из-за этого рассержены, так как получали выгоду от приходивших к ним, и, разгневавшись, бросили их во внутреннюю часть тюрьмы, так как не получали за них никаких подношений⁸⁶. 5. Они же восхваляли Бога и пребывали

Г. Музурилло (*The Acts of the Christian Martyrs* / Ed. H. Musurillo. P. 149), но это значение всегда имеет оттенок *исправления* — наказания, посланного Богом для вразумления человека; так что вряд ли это могло быть мнением языческих зрителей.

⁸² ...из селения Карины... — Во Фригии существовала деревня с таким названием (*Zgusta L. Kleinasiatische Ortsnamen. Heidelberg, 1984. S. 229*). На этом основании Г. Зелигер и В. Вишмайер предполагают, что Македония, возможно, была монтанисткой (*Märtyrerliteratur. S. 144*), но это предположение ничем не подкрепляется.

⁸³ Фригийская ересь — монтанизм. Подробнее о монтанистах-мучениках см.: *Пантелеев А. Д.* «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // *Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 158–164.*

⁸⁴ В античности тюремное заключение не применялось как самостоятельное наказание; тюрьма использовалась для заключения перед судом и, если была необходимость, в промежуток между вынесением приговора и казнью. Родственники и друзья могли посещать заключенных и приносить им пищу и все необходимое. Христиане часто посещали своих единоверцев в тюрьме: *Luc. De mort. Per., 12; Tert. Ad mart., 1, 1; 2, 2; Cyr. Ep., 5, 2 et al.* О тюрьме в античности см.: *Krause J.-U. Gefängnisse im römischen Reich. Stuttgart, 1996.*

⁸⁵ Ср.: 1 Кор. 1:12; 1 Фес. 2:9.

⁸⁶ Внутренняя часть тюрьмы была аналогом карцера Нового времени. Вымогательство и коррупция были обычным источником дохода для тюремной стражи. За деньги можно было получить

в своем обычном спокойствии, так что стража раскаялась в своем решении и снова перевела их во внешнюю часть тюрьмы. 6. Они сохраняли спокойствие, говоря: «Слава Господу, ведь это случилось нам во благо». 7. Ибо у них была свобода вести беседы и молиться день и ночь⁸⁷.

12. В то время многие язычники в тюрьме подходили к ним, желая их убедить, и изумлялись, услышав их ответы. 2. Приходили и многие из братьев-христиан, те, кто был притащен насильно (κατ' ἀνάγκην ἦσαν σεστυμένοι)⁸⁸, громко плачущие, так как сильно скорбели, <до того> ведущие осторожную и чистую жизнь, так что и Пионий, заплакав, сказал: (3) «Новой пыткой меня наказывают и режут на части: я вижу жемчуг Церкви, попираемый свиньями⁸⁹, и небесные звезды, сброшенные на землю хвостом дракона⁹⁰, виноградная лоза, которую посадила десница Бога, вепрем-одиночкой губится, так что обрывают ее все, кто идет по дороге⁹¹. 4. Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!⁹² Воспи-

свидание с заключенным, ускоренное судопроизводство, освобождение от оков, перевод в лучшую часть тюрьмы, еду и вино, безболезненную казнь для тех, кто был приговорен к смерти, и даже побег. Подробнее см.: *Rapske B. The Book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids, 1994. P. 369–392; Пантелеев А. Д. Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: История. 2013. № 3. С. 57–58.*

⁸⁷ Ср.: Деян. 16:25.

⁸⁸ Неясно, относится это «насильно» к совершению жертвоприношения или к заключению в тюрьму. Э. Хилхорст считает, что, во-первых, глагол *σύρω* скорее означает «тащить в тюрьму», чем «тащить на место жертвоприношения», а во-вторых, что следует обратить внимание на то, с какой мягкостью Пионий обращается к слушателям в последующей речи; это можно объяснить тем, что Пионий говорит со стойкими в вере собратьями, а не с отступниками (*Hilhorst A. Commento al «Martirium Pionii»*. P. 465). С другой стороны, Г. Зелигер и В. Вишмайер справедливо указывают, что если эти христиане уже были в тюрьме, то глагол «пришли» явно не нужен, и скорее речь идет об отступниках, рассчитывавших получить прощение от исповедников (*Märtyrerliteratur. S. 151–153*).

⁸⁹ Ср.: Мф. 7:6.

⁹⁰ Ср.: Откр. 12:3–4.

⁹¹ Ср.: Пс. 79:13–14.

⁹² Гал. 4:19.

танные у меня в неге пошли жестокими путями⁹³. 5. Ныне Сусанна становится жертвой козней нечестивых старцев⁹⁴, снова снимают покровы с нее, нежной и прекрасной, всячески ее красотой насыщаются и лжесвидетельствуют против нее. 6. Сейчас Аман пьянствует, а Эсфирь и весь город взволнованы⁹⁵. 7. Итак, сейчас не голод хлеба, не жажда воды⁹⁶, но жажду слышания слов Господних⁹⁷. 8. Или вообще все девы задремали и заснули?⁹⁸ 9. Исполнились слова Господа Иисуса: «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»⁹⁹. 10. Я слышу, что каждый предает своего ближнего, так что исполняются слова: «Предаст брат брата на смерть»¹⁰⁰. 11. Итак, сатана выпросил нас, чтобы сеять как пшеницу¹⁰¹; огненная веяльная лопата в руке Слова Божьего, чтобы очистить ток¹⁰². 12. Пусть соль потеряла вкус, и была выброшена, и попрана ногами людей¹⁰³. 13. Но не полагайте, чада, что Бог обессилел, — нет, это мы <обессилели> 14. Ведь Он сказал: «Ослабела ли рука Моя, чтобы спасать? Или отяжелело ухо Мое, чтобы слышать? Но ваши грехи произвели разделение между Богом вашим и вами».

⁹³ Ср.: Вар. 4:26.

⁹⁴ Ранее к истории Сусанны обратился Ипполит Римский (Comm. in Dan., I, 14–15, 20–21, 25, 29); он отождествил старцев с иудеями и язычниками, так как обе группы преследуют христиан. В «Мученичестве Пиония» иудеи не изображаются гонителями, но явно враждебны христианам: радуются их арестам и насмеваются над отступниками (3, 6; 4, 8).

⁹⁵ Ср.: Эсф. 3:15.

⁹⁶ Еще одна возможная отсылка к практике аквариев (см. примеч. 17 к этому тексту).

⁹⁷ Ам. 8:11. В этом пассаже присутствует намек на кару и появляется новая тема преследования как наказания за грехи. Пионий понимает гонение Деция как последнюю битву с сатаной (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 466). Отсутствие в то время «слова Господа», возможно, намекает на отступничество епископа Евктемона (15; 18).

⁹⁸ Ср.: Мф. 25:5.

⁹⁹ Ср.: Лк. 18:8.

¹⁰⁰ Ср.: Мф. 10:21; Мк. 13:12.

¹⁰¹ Ср.: Лк. 22:31.

¹⁰² Ср.: Мф. 3:12; Лк. 3:17.

¹⁰³ Ср.: Мф. 5:13; Лк. 14:34.

15. Ведь мы согрешили, и некоторые были самоуверенны; мы поступали незаконно, уязвляя и обвиняя друг друга¹⁰⁴; мы уничтожали друг друга. 16. Нужно, чтобы наша праведность превзошла праведность книжников и фарисеев¹⁰⁵.

13. Я знаю, что некоторых из вас иудеи зовут в синагоги. Поэтому будьте осторожны, как бы кто-либо из вас как-нибудь не впал в бóльший добровольный грех¹⁰⁶; чтобы никто непростительного греха, что состоит в хуле на Духа Святого, не совершил¹⁰⁷. 2. Не становитесь подобными правителям Содома и народу Гоморры¹⁰⁸, руки которых полны крови¹⁰⁹. Мы же ни пророков не убивали, ни Христа не предавали и не распинали¹¹⁰. 3. Но что я вам так много говорю? Вспомните, что вы слышали, так как знаете слова иудеев: «Христос был человеком и умер как преступник (βλοκαήτης)»¹¹¹. 4. Пусть сейчас вам скажут, учениками

¹⁰⁴ Ср.: Гал. 5:15. Речь идет не о доносах христиан друг на друга властям, но о взаимной клевете. О похожих явлениях перед началом гонения Диоклетиана упоминает Евсевий: «Будто безбожники, полагая, что дела наши не являются предметом заботы и попечения, творили мы зло за злом, а наши мнимые пастыри, отбросив заповедь благочестия, со всем пылом и неистовством ввязывались в ссоры друг с другом, умножали только одно — зависть, взаимную вражду и ненависть, раздоры и угрозы» (HE, VIII, 1, 8).

¹⁰⁵ Ср.: Мф. 5:20.

¹⁰⁶ Отречение от христианства тех, кто принес жертву, для Пиония имело смягчающее обстоятельство — принуждение; но для тех, кто переходил в иудаизм, никаких извинений не было (Ср.: 4, 10, где принуждение противопоставляется добровольному впадению в грех иудеев).

¹⁰⁷ Ср.: Мк. 3:29. Здесь грехом против Святого Духа оказывается отступничество. Ириной считал таким грехом впадение в ересь (АН, III, 11, 9).

¹⁰⁸ Ср.: Мф. 10:15; Лк. 10:12.

¹⁰⁹ Ис. 1:15.

¹¹⁰ Соотнесение убийства пророков и распятия Христа — один из стандартных и частых аргументов антииудейской полемики (Мф. 5:12; 23:37; Лк. 13:34; Деян. 7:52; Рим. 11:3; 1 Фес. 2:15; Откр. 16:6; 18:24).

¹¹¹ В раннехристианских текстах часто упоминается, что, по мнению иудеев, Иисус был обычным смертным, преданным позорной казни на кресте. У Юстина Трифона удивляется христианам, которые «возлагают упование на распятого человека» (Dial. с. Трурн., 10, 3);

какого еще преступника весь мир наполнился? 5. Ученики какого преступника за имя своего учителя умирают, и вместе с ними другие люди? 6. Именем какого другого преступника столь многие годы демоны изгонялись, и изгоняются, и будут изгоняться? И то же самое с другими чудесами Вселенской Церкви. 7. Они ошибаются в том, что этот преступник по своему решению оставил жизнь. 8. Они же говорят, что при помощи некромантии вызывали Христа с крестом¹¹². 9. Но какие писания у них или у нас такое о Христе говорят? Кто из справедливых людей когда такое скажет? Не незаконны ли говорящие это? Как кто-то верит нечестивым словам больше, чем справедливым?

14. Так вот, я эту ложь, распространяемую иудеями как только что появившуюся, слышал от них с детского возраста. 2. Ведь написано, что Саул вопрошал предсказателя

в Деяниях Петра Симон Маг с такими же словами обращается к римлянам (Act. Petri, 23). Термин βλοβανής указывает на то, что Иисус умер жестокой смертью; основное его значение — «казненный преступник» или «самоубийца». Похожий сюжет возникает в «Мученичестве Конона» (4, 6).

¹¹² Г. Музурилло ошибочно перевел это место как: «Они говорят, что Христос занимался некромантией или вызыванием духов при помощи креста» (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 155–157); правильный вариант, которому мы и следуем, предлагает Э. Хилхорст (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 468).

Й. Баер и С. Геро сопоставили заявление о вызывании Иисуса из царства мертвых с пассажем из Вавилонского Талмуда, где рассказывается, как некто Онкел бар Калоник, якобы племянник императора Тита, пожелавший стать прозелитом, использовал некромантию и вызвал трех «великих врагов Израиля» — Тита, Валаама и Иисуса. (Об Иисусе сказано дословно: «Он пошел и вызвал Иешу из его могилы с помощью некромантии». — bGit. 56b–57a). Онкел бар Калоник побеседовал с ними и узнал, каким наказаниям они подвергаются на том свете. (См.: *Baer Y. Israel, the Christian Church and the Roman Empire from the time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of AD 313 // Scripta Hierosolymitana. Vol. 7. 1961. P. 104; Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a 'Jesus'-Passage from the Talmud // Journal of Jewish Studies. Vol. 29. 1978. P. 167.*) Этот отрывок из Талмуда переведен и проанализирован в кн.: *Schäfer P. Jesus in the Talmud. Princeton; Oxford, 2007. P. 84–87.* О вере в то, что покойник появляется вместе с орудием казни, см.: *Hilhorst A. The Wounds of the Risen Jesus // Estudios Bíblicos. Vol. 41. 1983. P. 165–167.*

и сказал женщине, которая занималась предсказанием: «Приведи мне пророка Самуила»¹¹³. 3. И эта женщина увидела поднимающегося человека в плаще, и узнал Саул в нем Самуила, и спросил его о том, о чем хотел.

4. Что же? Могла ли предсказательница привести Самуила или нет? 5. Если они говорят, что да, то соглашаются, что порок более силен, чем справедливость, и они прокляты. 6. Если же говорят, что не могла привести, стало быть пусть и о Господе Христе этого не говорят. 7. Значение же этой истории следующее. Как могла нечестивая прорицательница, демон¹¹⁴, привести душу святого пророка, отдыхающую на лоне Авраама? Ведь более слабое подчиняется более сильному. 8. Разве, как они полагают, Самуил не был возвращен обратно? Конечно, нет; но вот что произошло на самом деле. 9. За любым отступником от Бога следуют отпавшие ангелы, и дьявольские прислужники помогают во всех волшебных делах — и в магии, и в колдовстве, и в гадании.

¹¹³ 1 Цар. 28:11. В 1 Книге Царств о вызывании тени Самуила рассказывается как о реальном факте. Эта история привлекала большое внимание иудейских и христианских авторов. Основной вопрос, который они обсуждали, сводился к тому, кто именно появился перед Саулом — сам Самуил или кто-то другой? Библейские тексты не сомневаются, что это был Самуил (1 Пар. 10:13; Сир. 46:23), как и Иосиф Флавий (AJ, VI, 327–329). В «Библейских древностях» (I в. н. э.), приписываемых Филону Александрийскому, призрак Самуила утверждает, что он восстал по прямому указанию Господа, а не по воле колдуньи (Ant. Bibl., 64, 7). Раввины первых веков также не сомневались в том, что это был Самуил. Юстин (Dial. с. Tr., 105) и Ориген (Hom. in Reg., II) принимали эту историю буквально. С таким пониманием полемизировали Мефодий и Евстафий, а Тертуллиан и псевдо-Ипполит доказывали, что это был демон. Пионий придерживается последней точки зрения. Подробнее см.: *Smelik K. A. D. The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 AD // Vigiliae Christianae. Vol. 33. 1979. P. 160–179; Schmidt B. B. The 'Witch' of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Near Eastern Necromancy // Ancient magic and ritual power / Ed. M. Meyer and P. Mirecki. Leiden, 1995. P. 111–130; Mitchell M. Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius put 1 Samuel 28 on Trial // The Journal of Religion. Vol. 85. 2005. P. 414–445; Пантелеев А. Д. Христианско-иудейская полемика II–III вв. и некромантия (Mart. Pionii 13–14) // Религия. Церковь. Общество. Вып. 4. СПб., 2015. С. 234–248.*

¹¹⁴ Симон маг называется демоном в Деяниях Петра (17).

10. «И не удивительно, — ведь сказал апостол, — сам сатана принимает вид ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды»¹¹⁵. Не поэтому ли антихрист явится как Христос?¹¹⁶ 11. Что касается Самуила, то не он поднялся, а предсказательнице и отступнику Савлу адские демоны (δαίμονες τάρταραῖοι) явились, уподобившись Самуилу. 12. Само Писание показывает это, ведь Саулу явившийся Самуил якобы сказал: «И ты сегодня будешь со мной»¹¹⁷. 13. Как может быть так, чтобы идолопоклонник Саул обнаружился рядом с Самуилом? Ясно, что с ним были обманувшие его и повелевающие им нечестивые демоны. Стало быть, это не был Самуил. 14. Если невозможно вызвать душу святого пророка, как же Иисуса Христа, Который на небесах, Которого взятого на небо видели ученики и умерли из-за того, что не отказались от Него, — как можно увидеть поднимающимся из земли?

15. Но если вы не можете изложить им это, скажите: «Как бы то ни было, мы лучше вас, грешащих без принуждения и идолопоклонствующих»¹¹⁸. 16. И не соглашайтесь с ними, оказавшись в отчаянии, братья, но пребывайте в раскаянии во Христе, ведь Он милосерден и примет вас обратно как детей».

15. Когда он это сказал и заставил их покинуть тюрьму, пришли к ним блюститель храма Полемон и начальник конницы (ἵππαρχος)¹¹⁹ Феофил со стражниками

¹¹⁵ Ср.: 2 Кор. 11:14–15.

¹¹⁶ Ср.: 1 Ин. 2:18; Did., 16, 4.

¹¹⁷ Ср.: 1 Цар. 28:19. Здесь угроза Саулу перекликается с обещанием Христа разбойнику (Лк. 22:43).

¹¹⁸ С. Геро полагает, что здесь Пионий допускает практическую неэффективность предложенного им доказательства (*Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii*. P. 166). Но скорее это пастырское наставление, обращенное к простым и не очень образованным верующим. У Пиония нет никаких иллюзий на их счет: он прямо говорит, что если те не смогут воспользоваться его аргументами, то пусть просто заявляют, что они лучше иудеев, так как не идолопоклонствуют без принуждения.

¹¹⁹ Начальник конницы — магистрат в Смирне, отвечавший за исполнение полицейских функций. Эта должность часто упоминается в надписях. (См. *Cadoux C. J. Ancient Smyrna*. P. 199–200; *Dmitriev S. City Government...* P. 263–265.)

(δλωυμτῶν)¹²⁰ и большой толпой и сказали: 2. «Смотри: Евктемон, ваш предводитель (προεστὼς ὑμῶν)¹²¹, принес жертву; послушайтесь и вы. Лепид¹²² и Евктемон спрашивают о вас в храме Немесиды». 3. Пионий сказал: «Есть правило, что брошенные в тюрьму заключенные ожидают проконсула (ἀνθύπατου); с чего это вы на себя эту роль взяли?» 4. Они, сказав многое, ушли и снова пришли со стражниками и множеством других, и сказал с коварством начальник конницы Феофил: «Проконсул прислал указание, чтобы вас отправили в Эфес»¹²³. 5. Пионий сказал: «Пусть присланный придет и заберет нас». Начальник конницы сказал: «Но принцепс (πρίγκιψ) заслуживает уважения¹²⁴; желаешь или нет, я здесь распоряжаюсь». 6. И тогда, схватив его, сдавил его шею покрывалом (μαφόριον) так, что чуть не задушил¹²⁵, и передал его стражнику. 7. Итак, они пришли на агору — и остальные, и Сабина, — и когда они громко воскликнули: «Мы — христиане!» — и упали на землю, чтобы не отвели их в храм, шесть стражников подняли Пиония вниз головой, так как не могли удержать, ибо он бил их по ребрам ногами, и их руки и ноги устали.

16. Они притащили кричащего Пиония, и положили на землю у алтаря, где уже стоял совершивший жертво-

¹²⁰ Местные военные нижних чинов, осуществлявшие полицейские функции.

¹²¹ Имеется в виду, скорее всего, епископ.

¹²² По мнению Каду, этот Лепид был жрецом в Немесеоне (Cadoux C. J. *Ancient Smyrna*. P. 393); Л. Робер видит в нем жреца императорского культа (Robert L. *Le martyre de Pionios...* P. 92).

¹²³ Эфес — резиденция проконсула провинции Азия.

¹²⁴ Г. Музурилло считал, что этот «принцепс» — проконсул Азии (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 157), но более вероятно, что здесь имеется в виду глава официя, личный помощник проконсула (Lopuszanski G. *La police romaine et les Chrétiens // L'Antiquité classique*. T. 20. 1951. P. 36), ср.: Pass. Сург., 2, 2, 4. В латинской и армянской версиях этот термин относится к самому Феофилу (Bym Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae* III. P. 119).

¹²⁵ Такое связывание заключенных для обездвиживания, похоже, широко применялось (Plut. Public., 5, 3; Luc. Herm., 9). *Мафорион* — покрывало, закрывающее голову и плечи, позже монашеское одеяние; здесь, вероятно, военная накидка или плащ.

приношение (εἰδωλοατρικῶς)¹²⁶ Евктемон. 2. И сказал Лепид: «Отчего вы не принесете жертв, Пионий?» Те, что были с Пионием, сказали: «Потому что мы христиане». 3. Лепид сказал: «Какого бога вы почитаете?» Пионий сказал: «Сотворившего небо, и землю, и море, и все, что в них»¹²⁷. 4. Лепид сказал: «Который был распят?» Пионий сказал: «Которого Бог послал для спасения этого мира». 5. Магистраты¹²⁸ много смеялись, а Лепид его проклинал¹²⁹. 6. Пионий воскликнул: «Постыдитесь благочестия, оцените справедливость, узнайте сочувствие, следуйте вашим законам! Вы наказываете нас за то, что мы не подчиняемся, а сами нарушаете свои законы: приказано наказывать, а не принуждать»¹³⁰.

17. И некто Руфин, стоявший рядом, из тех, кто отличался познаниями в риторике, сказал ему: «Прекрати, Пионий, не будь тщеславным» (μὴ κενόδοξεῖ)¹³¹. 2. Тот же ему ответил: «Вот это и есть твое ораторское искусство? Вот это и есть твои книги? 3. Такого и Сократ от афинян

¹²⁶ Евктемон совершит жертвоприношение позже (см. гл. 18); здесь это слово, по мнению В. Саксера, означает «с венком на голове» (Saxer V. Bible et hagiographie. P. 126).

¹²⁷ Ср.: Деян. 4:24.

¹²⁸ Феофил, Полемон и другие.

¹²⁹ По мнению Г. Музурилло, Лепид проклинал Христа (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 159), но, кажется, ближе к истине Э. Хилхорст, считающий, что был проклят сам Пионий (Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 471). О подобных проклятиях мучеников магистратами см.: Speyer W. Fluch // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 7. Stuttgart, 1969. Sp. 1220.

¹³⁰ Ср. Tert. Ad Scap., 4: «Помни, что меч висит также и над вашими головами. Чего требует от тебя закон? Чтобы ты осуждал на казнь виновных, когда они признаются в своих преступлениях, и предавал бы их пытке, когда отрекаются от них. Ты видишь, что пытать признающихся, дабы принудить их к отречению, значит поступать против закона».

¹³¹ Глагол κενόδοξέω здесь не столько «быть сумасшедшим» или «валять дурака» (don't be a fool), как у Музурилло (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 159), сколько «быть тщеславным», как в лат. версии (quid inanem gloriam vana iactatione praesumis) (Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 471). Ср.: 4 Масс., 5, 10; 8, 24; Mart. Pol., 10, 1.

не претерпел, а сейчас все — Аниты и Милеты¹³². Неужели Сократ, Аристид, и Анаксарх¹³³, и остальные, по-вашему, тщеславные люди, так как в философии, справедливости и стойкости упражнялись?» 4. И Руфин, услышав это, замолчал.

18. Кто-то из людей знатных и знаменитых, а вместе с ним Лепид, сказали: «Не кричи, Пионий». 2. А он: «А вы не принуждайте; костер зажгите, и мы сами на него взойдем»¹³⁴. 3. Некий Теренций воскликнул из толпы: «Знаете, что вот этот других возбуждает, чтобы не приносили жертву?» 4. Наконец, на них возложили венки; они же их разорвали и сбросили¹³⁵. 5. Общественный служитель (δημόσιος) поднял жертвенное мясо, однако не отважился к кому-нибудь подойти близко, а сам его перед

¹³² Здесь все выступают против Пиония и его товарищей, тогда как во время суда над Сократом значительное число присяжных проголосовало за его оправдание. Пример Сократа часто использовался христианами (подробнее см.: *Opelt I. Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur // Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie / Hrsg. von H. D. Blume. Münster, 1985. S. 184–191; Roskam G. The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrium // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 241–256; Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVII. СПб., 2013. С. 668–679).*

¹³³ *Аристид* — афинский политик V в. до н. э., отличавшийся честностью и прозванный Справедливым. Был предан остракизму в 482 г. до н. э. *Анаксарх* — древнегреческий философ IV в. до н. э., друг Александра Великого; казнен кипрским тираном Никокреонтом. Оба были своего рода «языческими святыми», образцами добродетели и верности своим взглядам.

¹³⁴ Этот призыв напоминает слова иудейских мучеников из 4 Книги Маккавеев, чтобы приготовили орудия пытки (5, 32; 9, 17). Приговоренного сначала возводили на костер, после чего зажигался огонь (сам Пионий будет казнен именно так — см. 21, 5). Здесь порядок вывернут наизнанку: сначала разводят огонь, а затем мученик восходит на костер. Это символизирует степень готовности мученика к смерти (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii».* P. 472).

¹³⁵ Приносящие жертвы должны были надеть на себя венки; христиане отбросили венки как символы идолопоклонства. Выступают против ношения венков Климент Александрийский (*Paed.*, II, 8) и Тертуллиан (*De cor.*, 5).

всеми съел. 6. Когда же они закричали: «Мы христиане», не придумали, что делать, и снова отправили в тюрьму, а народ издевался над ними и избивал. 7. И кто-то сказал Сабине: «Что ж тебе не захотелось умереть на родине?»¹³⁶ Она же ответила: «Что у меня за родина? Я — сестра Пиония¹³⁷». 8. Теренций¹³⁸, который тогда устраивал травлю зверей (κυνῆγα¹³⁹), сказал Асклеиаду: «Когда тебя осудят, добьюсь, чтобы тебя отдали для гладиаторских боев (μολομάχους φιλοτιμίας)¹⁴⁰, которые устраивает мой сын¹⁴¹». 9. А Асклеиад ему: «Ты не запугаешь меня этим». 10. И так их привели в тюрьму. Когда Пионий входил туда, один из стражников так сильно ударил его по голове, что ранил. Пионий же промолчал. 11. Руки же ударившего и его бок

¹³⁶ Сабина не происходила родом из Смирны.

¹³⁷ Сестра по вере.

¹³⁸ Л. Робер и Э. Хилхорст полагают, что вряд ли это тот же Теренций «из толпы», что упомянут в 18, 3 (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 473; *Robert L. Le martyre de Pionios...* P. 101). Как считает Р. Лэйн Фокс, этот Теренций идентичен азиарху Марку Аврелию Терцию, имя которого встречается на смирнских монетах 240-х гг.: последний тоже исполнял должность стратега и, как и другие азиархи, отвечал за проведение игр. Имена «Терций» и «Теренций» оказались перепутаны еще в греческом оригинале из-за их сходства и близкого расположения в тексте (*Lane Fox R. Pagans and Christians...* P. 467–468). Это отождествление крайне шатко и не нашло поддержки у большинства ученых.

¹³⁹ Основное значение этого слова — «псовая охота»; здесь оно используется для передачи латинского термина *venatio*, «травля зверей»; в этой травле участвовали гладиаторы-бестиарии или приговоренные к казни преступники, вооруженные или безоружные.

¹⁴⁰ Φιλοτιμία соответствует латинскому *munera* (игры). Во время империи, как правило, день игр делился на три части: травля зверей с утра, казнь преступников днем, гладиаторские бои вечером. (См.: *Dunkel R. Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome*. Harlow, 2008. P. 90; *Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 66–67; Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. № 2. С. 81.)*

¹⁴¹ У Г. Музурилло неверный перевод: «...для поединка один на один с мом сыном» (*The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 161*). О гладиаторских играх в Смирне см.: *Robert L. Les gladiateurs dans l'Orient grec. Paris, 1940; Tatakis A. B. Nemesis, Nemeseis, and the Gladiatorial Games at Smyrna // Mnemosyne. Vol. 62. 2009. P. 639–648.*

так воспалились¹⁴², что он с трудом дышал. 12. Войдя в тюрьму, они¹⁴³ восславили Бога за то, что остались во имя Христа невредимы и не взял над ними верх ни враг¹⁴⁴, ни лицемер Евктемон, и продолжили псалмами и молитвами укреплять себя.

13. После этого говорили, что Евктемон стремился нас заставить <принести жертву>¹⁴⁵ и что он сам принес барашка в храм Немесиды, которого, после поджарив, захотел съесть, а что останется, унести домой¹⁴⁶. 14. Из-за ложной клятвы он стал окончательно смешон, потому что поклялся гением (τύχη) императора¹⁴⁷ и был увенчан во время жертвы Немесиде в знак того, что он не христианин, и в отличие от остальных не упустил ничего, что касалось бы отречения.

19. После этого в Смирну прибыл проконсул, и к нему привели Пиония чтобы он дал свидетельские показания (ἐμαρτύρησε), — как записано в протоколах (ὑπομνημάτων)¹⁴⁸, за четыре дня до мартовских ид¹⁴⁹. 2. Сев перед трибуналом, проконсул Квинтиллиан¹⁵⁰ спросил: «Как твое имя?»

¹⁴² Э. Хилхорст предполагает, что, возможно, здесь идет речь о появлении темы наказания гонителя (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 473).

¹⁴³ Т. е. христиане.

¹⁴⁴ Т. е. дьявол (ср.: Мф. 13:39).

¹⁴⁵ Еще один «мы-фрагмент». Здесь в последний раз мученики упоминаются во множественном числе; с этого момента речь идет только о Пионии (см. примеч. 11 к этому тексту).

¹⁴⁶ Остатки жертвенной еды обычно уносились домой участниками жертвоприношения; это обычная практика для древнегреческой и римской религии.

¹⁴⁷ См.: *Grant R. M. Sacrifices and Oaths as Required of Early Christians // Kyriakon. Festschrift für J. Quasten. Bd. I. Munster, 1970. P. 12–17.*

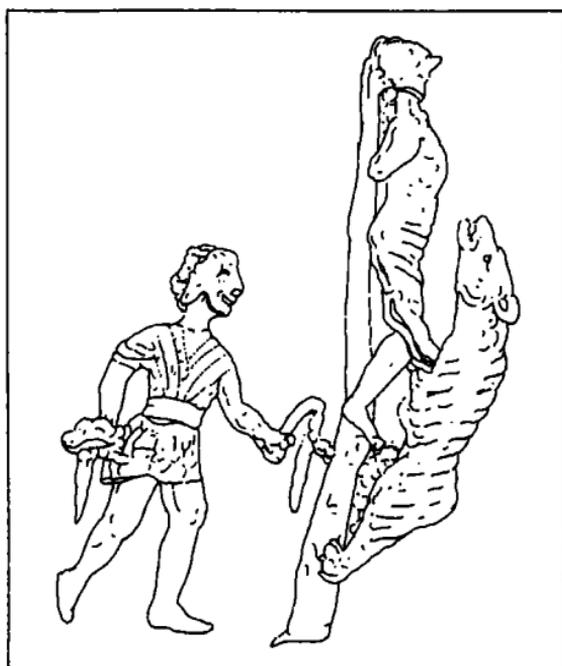
¹⁴⁸ Ὑπόμνημα или ὑπομνηματισμός — технический термин для обозначения официального протокола (commentarius); см.: *Bisbee G. A. Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. P. 33.*

¹⁴⁹ 12 марта. В тот же день он будет казнен (23).

¹⁵⁰ Имя проконсула — Юлий Прокул Квинтиллиан — полностью указано в эпилоге «Мученичества» (23). Он упоминается в дельфийской надписи середины III в., причем именно как наместник Азии (IG II/III², 4218–4219; PIR² 4/3, 502). См.: *Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 531; Lane Fox R. Pagans and Christians... P. 490–492.*



Сцены представлений на арене. Деталь мозаики. II–III вв.
Sollertiana Domus, Эль-Джем (Тунис)



Сцены представлений на арене. Флакон.
Мастерская Навигия. Конец III — начало IV в.
Музей Римско-германского искусства, Майнц (Германия)

Ответ был: «Пионий». 3. Проконсул сказал: «Ты принесешь жертву?», он ответил: «Нет». 4. Проконсул спросил: «К какой религии или учению ты принадлежишь?», он ответил: «Ко вселенскому». 5. Проконсул спросил: «Какому вселенскому?», он ответил: «Я пресвитер Вселенской Церкви». 6. Проконсул: «Ты их учитель?», Пионий ответил: «Да, я учил». 7. Проконсул спросил: «Ты был учителем этого безумия?», был ответ: «Благочестия». 8. Он спросил: «Какого благочестия?», был ответ: «По отношению к Богу Отцу, сотворившему все». 9. Проконсул сказал: «Принеси жертву». Он ответил: «Нет, ведь мне надлежит молиться Богу». 10. Тот же говорит: «Мы почитаем всех богов, и небо, и богов на небе. Что, воздуху (ἀέρι) поклоняешься?»¹⁵¹ Принеси жертву ему». 11. Был ответ: «Я поклоняюсь не воздуху, но Создавшему воздух, и небо, и все, что в нем». 12. Проконсул сказал: «Скажи, кто же создал?», Пионий отвечал: «Невозможно это сказать»¹⁵². 13. Проконсул сказал: «Разумеется, бог, то есть Зевс, который на небе. Ведь он царь всех богов».

20. Так как Пионий молчал, будучи подвешенным на дыбе (κρεμασθέντι)¹⁵³, ему сказали: «Принеси жертву», — он ответил: «Нет». 2. Когда его снова подвергнули пытке, раздирая «когтями» (ὄνυξι)¹⁵⁴, ему сказали: «Раскайся. Почему

¹⁵¹ Персонифицированный Воздух упоминается Аристофаном (Nub., 264) и отождествляется Филемоном с Зевсом (Fr. 91, 4 Kock). Корнут в «Греческом богословии» говорит о том, что Воздух — это Гера (3).

¹⁵² Ср.: Mart. Lugd. = Eus. HE, V, 1, 52.

¹⁵³ Э. Хилхорст указывает, что здесь явно утрачена часть текста, сохранившаяся в латинской версии: *Cumque tacuisset, proconsul eum iussit appendi, et quod verbis non poterat, voluit extorqueri tormentis.* — «Так как он молчал, проконсул приказал подвесить его (на дыбе. — А. П.) и хотел пыткой вынудить то, чего смог добиться убеждением» (Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii». P. 473). Эта была пытка с использованием *eculeus* (дыбы), на которой жертву подвешивали для растяжения членов. (Подробнее см.: Vergote J. *Folterwerkzeuge // Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 8. Stuttgart, 1972. Sp. 120–123; 134–137.)

¹⁵⁴ Инструмент пытки в форме крюка для раздиранья боков жертвам. Музурилло неправильно переводит «ему выдирали ногти» (The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 163). Ср.: Mart. Carp., rec. lat. 2, 4; 3, 5. (Подробнее см.: Vergote J. *Folterwerkzeuge*. Sp. 134.)

ты такой отчаянный?», он ответил: «Я не отчаянный, но боюсь Бога живого». 3. Проконсул: «Много других принесли жертву, и они живут и стали благоразумными». Он ответил: «Я не принесу жертву». 4. Проконсул сказал: «Допрос заканчивается, подумай о себе и раскайся»¹⁵⁵. Он ответил: «Нет». 5. Было сказано ему: «Что ты торопишься к смерти?» Он ответил: «Не к смерти, но к жизни»¹⁵⁶. 6. Проконсул Квинтиллиан сказал: «Стремясь к смерти, ты не совершаешь никакого подвига, ведь и записывающиеся за смешные деньги для борьбы со зверями пренебрегают смертью¹⁵⁷, и ты один из них. Итак, коли ты так стремишься к смерти, будешь сожжен живым». 7. И на табличке было написано по-латински: «Мы приказали, чтобы Пионий, сам признавшийся в том, что христианин, был сожжен живым»¹⁵⁸.

21. Когда <Пионий> пришел на стадион¹⁵⁹, поспешая из-за рвения веры, то сам разделся¹⁶⁰, остановившись перед служителем (κομηνταρσιου¹⁶¹). 2. Увидев святость

¹⁵⁵ Ср.: Mart. Scil., 11.

¹⁵⁶ Ср.: 5, 11–12.

¹⁵⁷ Речь идет о гладиаторах, сражающихся на арене за деньги. Э. Хилхорст видит здесь указание на бесстрашие христиан (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 475), Г. Зелигер и В. Вишмайер, наоборот, считают это сравнение намеком на бесчестие (*infamia*) (*Martyrerliteratur. S. 167*).

¹⁵⁸ Ср.: Tert. Apol., 2, 20.

¹⁵⁹ Пионий был казнен на том же стадионе, что и Поликарп. Нам ничего не известно об амфитеатре в Смирне (см. примеч. 46 к греческой редакции «Мученичества Карпа»). Почему Г. Музурилло, Г. Зелигер и В. Вишмайер переводят στάδιον как *amphitheatre / Amphitheater*, — загадка (*The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. P. 163; Martyrerliteratur. S. 167*).

¹⁶⁰ Ср.: Mart. Pol., 13, 2; Mart. Carpi gr., 44.

¹⁶¹ Э. Хилхорст указывает, что этот термин заимствован из латыни; он означает секретаря (*commentariensis*), составлявшего *commentarii* — административные акты. Во II–III вв. у проконсула в канцелярии (*officium*) могло быть 2 или 3 таких чиновника. В позднеантичную эпоху эти «комментариеисис» занимались исключительно уголовными делами. Их обязанности были шире функций обычных секретарей: к ним направлялся донос, они отдавали приказ об аресте, они приводили обвиняемого к судье и держали его под надзором, они произносили приговор и они же проводили пытки и казнь (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 475–476).

(ἀγὼν) и благопристойность (εὐσχημοί) своего тела¹⁶², он обрадовался, подняв глаза к небу, благодарил Бога, таким его соблювшего, распростерся на столбе и позволил солдату вбить гвозди¹⁶³. 3. Когда его прибивали, снова сказал палач: «Раскайся, и из тебя вынут гвозди». 4. Он же ответил: «Думаю, что они должны остаться на месте». И, подумав, сказал немного позже: «Я спешу для того, чтобы скорее быть воскрешенным, явив восстание из мертвых». 5. Итак, его подняли на столбе, а вслед за тем и некоего пресвитера Метродора из ереси маркионитов¹⁶⁴. 6. Случилось так, что Пионий оказался справа, а Метродор слева, однако оба смотрели на восток¹⁶⁵. 7. После того как их подняли на столбе и обложили вокруг дровами, Пионий закрыл глаза, так что толпа решила, что он испустил дух. 8. Он же тайно молился и, дойдя до конца молитвы, открыл глаза. 9. Когда пламя уже поднималось, на его лице разыграла радость и он сказал перед смертью: «Аминь!», и: «Господи, прими мою душу»¹⁶⁶, после чего испустил дух тихо и легко, вернув

¹⁶² Э. Хилхорст полагает, что этот пассаж следует понимать так, как в латинской версии: *integra et illibata membra* — «целые и невредимые члены». Несмотря на пытки, упоминаемые в 20, 1–2, Пионий мог самостоятельно ходить и его тело не было серьезно повреждено. Ἀγὼν, как правило, означает целомудрие и чистоту, но эти темы отсутствуют в тексте, в то время как, напротив, в 22 вновь подчеркивается цельность тела Пиония (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 476).

¹⁶³ Ср.: *Mart. Pol.*, 13–14; *Mart. Carpi gr.*, 37–38, 44, 46. В императорскую эпоху солдатам часто поручалось исполнение казней (*Lopuszanski G. La police romaine et les Chrétiens*. P. 43–44).

¹⁶⁴ Г. Музурилло переводит *πρεσβύτερον* просто как «человек» (*man*), видимо, забыв добавить «пожилой» (*The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo*. P. 165). Э. Хилхорст и Л. Робер считают, что здесь это слово используется именно в техническом значении — «пресвитер», тем более что нам известно о существовании у маркионитов этого сана (*Robert L. Le Martyre de Pionios*. P. 117; *Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 476). Латинская версия текста опускает указание на маркионитство, а в «Мартирологе» Иеронима Метродор — мученик равного достоинства с Пионием.

¹⁶⁵ Восток — место спасения, и Пионий, достойный Царствия Небесного, оказался справа, а еретик Метродор — слева. О другом варианте понимания этого места см. статью к этому тексту.

¹⁶⁶ Ср.: Пс. 30:6; Лк. 23:46; Деян. 7:59.

вверенное ему Отцом, Который обещал защищать всякую кровь и душу, несправедливо осужденную.

22. Прожив такую непорочную¹⁶⁷, безупречную¹⁶⁸ и чистую жизнь, блаженный Пионий, всегда направлявший ум к Богу Вседержителю и к Посреднику между Богом и людьми Иисусу Христу, Господу Нашему¹⁶⁹, удостоенный такой кончины и, победив в великом состязании¹⁷⁰, прошел через узкие врата¹⁷¹ к широкому и великому свету. 2. Его венец был явлен через его тело. Ведь когда огонь угас, мы, кто был там, увидели его, и его тело было как у замечательного атлета¹⁷² в расцвете сил. 3. И уши его <не были> изуродованы (μυλλᾶ¹⁷³), и волосы на голове были аккуратно уложены, а его борода казалась юношеским пушком¹⁷⁴. 4. И — дивная благодать! — снова воссияло лицо его, так что христиане еще больше укрепились в вере, а неверные (ἀπίστους)¹⁷⁵ были напуганы и возвращались с уstraшенной совестью.

23. Это случилось при проконсуле Азии Юлии Прокле Квинтиллиане, во второе консульство императора Гая Мессия Квинта Траяна Деция Августа и Веттия Грата¹⁷⁶,

¹⁶⁷ Ср.: Еф. 1:4.

¹⁶⁸ Ср.: 1 Кор. 1:8; Тит. 1:7.

¹⁶⁹ 1 Тим. 2:5.

¹⁷⁰ Ср.: Mart. Lugd. = Eus. HE, V, 1, 11.

¹⁷¹ Ср.: Мф. 7:13; Лк. 13:24.

¹⁷² См. примеч. 43 к греческой версии «Мученичества Карпа».

¹⁷³ Редкое слово, по отношению к ушам означает «раздробленные» или «свернувшиеся», как у профессиональных атлетов-борцов (*Merkelbach R. Die ruhmvollen Blumenkohl-Ohren des Pionios von Smyrna // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 76. 1989. S. 17–18*).

¹⁷⁴ Об «Истории» Геродиана как о возможном источнике этого пассажа см.: *Kozłowski J. M. The Portrait of Commodus in Herodian's History (1, 7, 5–6) as the Source of Pionius' post mortem Description in Martyrium Pionii (22, 2–4) // Vigiliae Christianae. Vol. 62. 2008. P. 35–42*.

¹⁷⁵ Имеются в виду отступники.

¹⁷⁶ Здесь текст рукописи, очевидно, испорчен. Это было отмечено еще Лайтфутом (*Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers. London; New York, 1889. P. 718*). Следует читать: «В третье консульство Мессия Квинта Траяна и второе Дельция Грата Траяна Деция Августа и Дельция Грата». (Подробнее см.: *Märtyrerliteratur. S. 171*.)

в четвертый день до мартовских ид¹⁷⁷ по римскому календарю, по азийскому — в девятнадцатый день¹⁷⁸ шестого месяца, в субботу, в десятом часу, по нашему — в царствование Господа нашего Иисуса Христа¹⁷⁹, Которому слава во веки веков¹⁸⁰. Аминь.

Исторический комментарий

Среди раннехристианских агиографических сочинений «Мученичество пресвитера Пиония и его товарищей», рассказывающее о событиях, произошедших в Смирне¹⁸¹ в феврале-марте 250 г., занимает особое место: это единственный аутентичный текст, относящийся к гонению на христиан при Деции. В начале 250 г. император опубликовал эдикт, в котором потребовал, чтобы все жители империи совершили жертвоприношения богам. Эта процедура проводилась в присутствии нескольких свидетелей, а тем, кто принес жертву, выдавались особые удостоверения (*libelli*); несколько десятков таких документов сохранилась в Египте. Вероятнее всего, эти мероприятия

¹⁷⁷ 12 марта уже упоминалось в 19, 1.

¹⁷⁸ Это указание на субботу неверно: 12 марта 250 г. был вторник; кроме того, возникает противоречие с 2, 1, где второй день шестого месяца с исторической точностью назван субботой; таким образом, упомянутый здесь девятнадцатый может быть только вторником. Указание автором субботы и десятого часа должно провести параллель со смертью Иисуса: Пионий скончался на один день и один час позже (*Hilhorst A. Commento al «Martyrium Pionii»*. P. 477; *Märtyrerliteratur*. S. 171).

¹⁷⁹ Обычное добавление, которое часто встречается и в других текстах (*Mart. Pol.*, 21; *Acta Carpi lat.*, 7; *Acta Apoll.*, 47; *Acta Cyr.*, 6 et al.).

¹⁸⁰ Славословие здесь означает, что текст использовался в литургии.

¹⁸¹ Об истории Смирны в римскую эпоху см.: *Cadoux C. J. Ancient Smyrna: A History of the City From the Earliest Times to 324 A.D.* Oxford, 1938; *Magie D. Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3d Century after Christ*. Vol. I–II. Princeton, 1950; о местной администрации: *Dmitriev S. City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford, 2005; о культурно-историческом контексте: *Bowersock G. Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, 1969.

не были направлены конкретно против христиан. Деций рассматривал подобное жертвоприношение как присягу на верность ему и империи или как искупительную жертву для восстановления мира с богами. Христиане не могли совершить требуемое, поэтому их хватали, угрожали и пытали, заставляя принести жертву, а отказавшихся предавали казни; в результате пострадали многие верующие по всей империи и появилось много отступников¹⁸².

Начнем с истории «Мученичества». Мученик Пионий известен нам и по другим источникам. Это имя встречается в эпилоге «Мученичества Поликарпа» (Mart. Pol., 22, 3). О мученичестве Пиония упоминает и Евсевий Кесарийский, правда, относя эти события к тому же времени, которым он датировал казнь Поликарпа — периоду правления Марка Аврелия (HE, IV, 15, 47)¹⁸³. Из-за этого указания, явно противоречащего данным «Мученичества», исследователи XIX — начала XX в. не доверяли рассказу о Пионии, полагая, что он был создан в середине IV в.¹⁸⁴ Одной из причин этого недоверия стало то, что греческая версия «Мученичества» оказалась опубликована только в конце XIX в. Считалось, что его написал для прославления Смирнской церкви некий псевдо-Пионий, которому был приписан весь *Corpus Polycarpianum*, в состав которого, кроме «Мученичества

¹⁸² Подробнее о гонении Деция см.: *Pohlsander H. A. The Religion Policy of Decius // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.16.3. Berlin; New York, 1986. P. 1826–1842; Rives J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire // Journal of Roman Studies. Vol. 89. 1999. P. 135–154; Selinger R. The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian. Frankfurt am Main, 2002; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 116–125; Каргальцев А. В. Гонения Деция и Церковь середины III в.: мученики и власти // Проблемы истории, филологии, культуры. 2016. № 1. С. 153–165.*

¹⁸³ По мнению некоторых исследователей, Евсевий был прав, так как жил вскоре после этих событий и не мог так сильно ошибаться. Ранняя датировка казни Пиония порой встречала одобрение даже среди историков XX в. (см.: *Grégoire H., Orgels P., Moreau J. Les Martyres de Pionios et de Polycarpe // Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique. T. 47. 1961. P. 72–83*).

¹⁸⁴ О времени создания «Мученичества» см.: *Martyrerliteratur. S. 172–177*.

Пиония», вошли «Мученичество Поликарпа», «Житие Поликарпа» и Послание Поликарпа Филиппийцам. Серьезно отредактировав то «Мученичество Пиония», что было известно Евсевию, псевдо-Пионий отнес его ко времени Деция, как это часто бывало с поздними текстами, а кроме того, приписал себе роль переписчика «Мученичества Поликарпа» и «Жития Поликарпа»¹⁸⁵. Надо отметить, что автор «Жития» и переписчик «Мученичества» не могут быть отождествлены с самим мучеником, так как там встречаются термины, явно не принадлежащие III в. Возможно, они идентичны с автором или редактором «Мученичества», но это утверждение нуждается в серьезном доказательстве¹⁸⁶.

Вместе с тем в «Церковной истории» Евсевия встречается достаточно много хронологических ошибок. Если допустить, что он ошибся и здесь, то у нас исчезают причины сомневаться в свидетельстве самого текста. При этом все же нужно учитывать, что указания на время казни в «Мученичестве Пиония» (2, 1; 23, 1), скорее всего, являются поздними интерполяциями, так как в «*Nyromnestikon*» псевдо-Иосифа — школьном тексте, созданном ок. 500 г., — казнь Пиония датируется еще раньше, чем у Евсевия: она отнесена ко времени правления Траяна (Ps.-Ios. Lib. met., 139). Это показывает, что в оригинальной версии «Мученичества» не было ясного указания на дату. Тем не менее содержание повествования ясно указывает на время Деция. Даже если указания на дату казни являются интерполяцией, то и без них ситуация ясна. Неокор По-

¹⁸⁵ Дискуссию о *Corpus Polycarpianum* и самой возможности объединения этих текстов в одну группу см.: *Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brüssel, 1966². P. 63–71; *Dehandschutter B.* Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische Studie. Leuven, 1979. S. 63–71; *Seeliger H. R.* Pionius (250) // *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon*. Bd. VII. Herzberg, 1994. Sp. 619–621.

¹⁸⁶ Последняя попытка такого рода была предпринята О. Цвирлейном: *Zwierlein O.* Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. I–II. Berlin, 2014. На основании армянской версии в I томе своей работы он реконструирует «евсевиев» текст «Мученичества Пиония», который оказывается почти в два раза короче имеющегося у нас.

лемон говорит мученикам: «Вы, разумеется, уже знаете указ императора, что приказывает вам совершить жертву богам» (3, 2), явно имея в виду распоряжение Деция. О Сабине, спутнице Пиония, сообщается, что она сбежала от своей госпожи Политты несколько лет назад, при императоре Гордиане III (9, 3–4). Наконец, вопросы, к которым постоянно обращается «Мученичество» — принуждение к жертвоприношению, проблема отступничества, опасение возможного ухода части общины к иудеям из-за преследований — созвучны тем, что обсуждаются в письмах Киприана, и тому, что мы читаем в «Церковной истории». Кроме того, Л. Роберт и Р. Лэйн Фокс с опорой на данные археологии, нумизматики и эпиграфики продемонстрировали отличное знание автором «Мученичества» местных реалий и специфики Смирны середины III в.¹⁸⁷

Это, однако, не означает, что имеющийся у нас текст принадлежит одному автору. Как и многие другие агиографические сочинения, «Мученичество» неоднократно редактировалось и дополнялось. В середине XX века М. Симонетти предложил следующую схему формирования текста. Главы 3–5 и 9–18 восходят к одному источнику — автобиографическим заметкам самого Пиония. Они были обработаны первым редактором вскоре после описанных событий, кроме того, он добавил 1–2 и 19–29 главы. При следующей редакции, которая произошла в V столетии, были присоединены главы 4–8, в 9 главу вставлена история о Сабине, в 18 — рассказ о чуде, произошедшем с солдатами, которые дурно обходились с Пионием, и несколько

¹⁸⁷ Л. Роберт обращался к этим темам во многих статьях, которые послужили основой для комментированного посмертного издания «Мученичества Пиония», осуществленного Г. Базрсоком и К. Джонсом (*Robert L. Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne / Ed. G. W. Bowersock, C. P. Jones. Washington, 1994*). Р. Лэйн Фокс увлекся этой темой настолько, что его построения порой выглядят маловероятными (*Lane Fox R. Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine. London, 1986. P. 460–492*). Подробнее см.: *Пантелеев А. Д. Агиография, эпиграфика и нумизматика: «Мученичество Пиония» в историческом контексте // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. Т. 20. С. 834–841.*

пояснений (9, 1 et al.)¹⁸⁸. Но в «поздних» 4–8 главах заметно глубокое знакомство с смирнской спецификой времени Деция, а веревочные цепи, о которых говорится в 2, 3–4 (первый редактор), оказываются в центре внимания и в 3-й (ядро текста), и в 6-й главах (второй редактор).

Х. Зелигер и В. Вишмайер предложили свой вариант реконструкции формирования «Мученичества»¹⁸⁹. Для изучения стадий работы редакторов имеют значение четыре момента:

- 1) В 1, 2 говорится о том, что мученик «для нашего наставления оставил это писание (σύγγραμμα)».
- 2) После 22, 2 рассказчиком оказывается очевидец («Мы, кто был там, увидели его...»).
- 3) Допрос в главах 19–20, в отличие от того, что содержится в 9-й главе, демонстрирует явную ориентацию на официальный протокол (commentarius).
- 4) Поздние термины, которые появляются в начале 9-й главы (нотарий, вопрос о том, к какой именно церкви принадлежит Пионий), свидетельствуют, что этот фрагмент появился не ранее IV в.

Авторы предлагают следующую теорию формирования «Мученичества»: основой текста являются *commentarii* в 19-й главе и воспоминания очевидцев, обработанные редактором, а в 4-й и 13-й главах приводятся цитаты из сочинения, того самого σύγγραμμα Пиония, превращенные в прямую речь. Позже «Мученичество» подверглось еще одной редакции, в результате которой добавились некоторые новые эпизоды, например, допрос Пиония Полемоном и уже упомянутое чудо, а также новые детали. Объявлять всю 9 главу вставкой, однако, из-за неясности эпизода с Сабиной не стоит: с одной стороны, в нем поднимается тема, актуальная для более позднего времени, а с другой, упоминаемая там Флавия Политта¹⁹⁰ вполне может оказаться

¹⁸⁸ *Simonetti M. Studi agiografici. Roma, 1955. P. 37–51.*

¹⁸⁹ *Märtyrerliteratur. S. 174.*

¹⁹⁰ Это имя встречается в малоазийских надписях (TAM V 2, 1213; SEG 36, 1094). Р. Лэйн Фокс отождествляет эту Флавию Политту с женой сенатора Манилия Фуска, члена коллегии квиндецимвиров,

историческим лицом. Что касается сочинения Пиония, то его название, время создание, тема и жанр остаются для нас загадкой, хотя можно предположить, что оно было посвящено антииудейской полемике.

Несмотря на стройность этой конструкции, вопросы все же остаются. Они связаны не с внешними критериями вроде поздних слов, а с содержанием текста: многие темы, затронутые в нем, актуальны именно для середины III, а не для IV и тем более не для V столетия. Обратим внимание лишь на три из них: указание на отступничество «предводителя» христиан Евктемона, упоминание мучеников из числа еретиков (монтаниста и маркионита) и отношение к отступникам (к этому сюжету мы обратимся чуть позже). По крайней мере два первых сюжета поздний редактор скорее бы удалил, причем это можно было бы сделать без каких бы то ни было последствий для связности изложения. Пример Евсевия хорошо демонстрирует стремление затушевывать неприглядные страницы истории Церкви (HE, VIII, 1, 8), а почти все упоминания о мучениках-еретиках в церковной традиции снабжены замечаниями и комментариями, цель которых дезавуировать их притязания на мученичество или исповедничество. «Мученичество Пиония» в этом плане единственное исключение¹⁹¹.

Исходя из содержания текста, мы склоняемся к предположению, что его ядро включало в себя бóльшую часть имеющегося у нас сочинения. Во многом он опирался на дневник мученика (σὺγγραμμά), который был дополнен автором теми деталями, что Пионий уже не мог сообщить сам (допрос у проконсула и казнь). Текст, безусловно, подвергался последующему редактированию, но оно сводилось не

распорядителя Столетних игр 204 г. и проконсула провинции Азия в 210-х гг., или ее дочерью, но эта идентификация сомнительна (Lane Fox R. Pagans and Christians... P. 463–465; Jones C. P. Flavia Politta and Manilius Fuscus // Classical Philology. Vol. 84. 1989. P. 129–136; Пантелеев А. Д. Агиография, эпиграфика и нумизматика: «Мученичество Пиония» в историческом контексте // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. Т. 20. С. 834–841).

¹⁹¹ Пантелеев А. Д. «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 141–160.

только к дополнению новыми деталями, но и к сокращению, что может объяснить некоторые нестыковки и странности в тексте, как, например, в начале первой речи Пиония, где он обращается к язычникам, но после указания на красоту Смирны и цитаты из Гомера речь идет только об иудеях. Вполне возможно, поздний редактор удалил часть текста, которая показалась ему неактуальной после победы христианства и только замедляющей темп повествования. В любом случае вопрос истории текста «Мученичества» пока далек от решения.

Что имеется в виду под *σύγγραμμα*? И. Делез предположил, что это были дневниковые записи от первого лица, которые были переведены редактором в третье, причем дважды он забыл осуществить это превращение (10, 5; 18, 13)¹⁹². Правда, в обоих случаях это «мы» можно объяснить и по-другому: автор, претендующий на то, что он является современником и очевидцем этих событий, говоря об Асклепиаде как о «бывшем с нами» (10, 5), отождествляет себя с заключенными мучениками. Точно так же и в случае с Евктемоном, который «хотел нас заставить» совершить жертвоприношение (18, 13), он говорит от лица всех христиан.

Против предположения об автобиографической основе «Мученичества» выступил Э. Хилхорст¹⁹³. Как он считает, против этого прежде всего говорит «нескромность» многих пассажей из «автобиографии», что не позволяет нам автоматически заменить третье лицо (рассказчика) на первое (автора). В самом деле, утверждать что-нибудь вроде: «Я много говорил и весь народ застыл, слушая в такой тишине, что никто не издал ни звука», или: «Я успешно сопротивлялся шести солдатам» — дело зрителей, а не оратора. Речи Пиония носят слишком ученый характер, они перегружены ссылками на Писание, которые не могли появиться при

¹⁹² *Delehayе H. Les passions des martyrs...* P. 30–31.

¹⁹³ *Hilhorst A. 'He Left Us This Writing': Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2 // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 103–121.* В этой статье он изменил свои взгляды на вопрос касательно *σύγγραμμα* на критические.

импровизации, да и вряд ли Пионий имел возможность писать в тюрьме, хотя такое и случалось. Между предполагаемым текстом Пиония и редакторскими добавлениями отсутствуют какие-то значимые стилистические расхождения. В отличие от других сочинений, включающих в себя тексты мучеников, в «Мученичестве Пиония» «автобиографическая» часть не отделена от остального текста редакторскими ремарками, как это сделано в «Мученичестве Перпетуи и Фелицитаты» и «Мученичестве Монтана и Луция». Мы не находим в этом отрывке обещанного в прологе учения (*διδασκαλία*), наоборот, текст очень далек от систематического изложения. Евсевий Кесарийской называет «Мученичество» сочинением о Пионии (*περὶ αὐτοῦ γραφῆς*. — HE, IV, 15, 47), а не самого Пиония. Наконец, Э. Хилхорст доказывает, что «мы»-фрагменты принадлежат не оригинальному тексту Пиония, а смирнским христианам.

Часть этих аргументов, несомненно, заслуживает внимания, но некоторые из них нуждаются в серьезной корректировке. Речи мученика вполне могли входить в состав его сочинения, написанного задолго до ареста. Пионий и его товарищи готовились к тому, что их схватят, заранее: они специально обвязали свои шеи, дабы никто не подумал, что они решились принести жертвы (2, 3–4). Кажется вполне естественным, что Пионий, обеспечив визуальное сопровождение шествия на суд, озаботился и подготовкой речи. Тот факт, что он что-то написал в тюрьме, не содержит в себе ничего необычного. Античная традиция приводит много свидетельств о сочинениях, написанных в тюрьме. Платон рассказывает, что Сократ в темнице составил переложение басней Эзопа и сочинил пеан в честь Аполлона (Phd., 60d; Diog. Laert., II, 42). Авл Геллий сообщает, что Невий написал в тюрьме две свои драмы (III, 3, 15). Цицерон говорит о том, что некий Фурий, находясь в тюрьме, составил и записал речь в свою защиту, и «нет теперь человека в Сицилии, у которого бы не было этой речи» (II Verg., 5, 112). Тацит рассказывает, как Публий Вителлий покончил с собой в тюрьме, попросив нож для выскабливания написанного под предлогом литературных занятий (Ann., VI, 5, 8), а Пакониан был казнен за стихи против Тиберия, которые он сочинил, находясь в темнице

(Ann., VI, 39). О составлении сочинений в тюрьме сообщает и Флавий Филострат (VA, IV, 46). Что касается христиан, то можно вспомнить письма Игнатия Антиохийского, «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», где содержатся фрагменты тюремного дневника, «Мученичество Монтана и Луция», частью которого является большое письмо мучеников (1–11) и «Письмо Филеаса», написанное в тюрьме. Особое место в этой «тюремной литературе» занимает переписка Киприана Карфагенского — современника мученичества Пиония (Ер. 16, 20, 21 et al.)¹⁹⁴.

У нас не вызывает возражений предположение Х. Зелигера и В. Вишмайера, что сочинение Пиония было связано с антииудейской полемикой. Споры с иудеями занимали видное место в жизни не только смирнской, но и всех малоазийских церквей¹⁹⁵. О непростых отношениях христиан и иудеев в Смирне свидетельствуют «Откровение Иоанна», где иудеи называются за злословие «сборищем сатанинским» (2:9), и «Мученичество Поликарпа», в котором подчеркивается их рвение при преследовании христиан (12, 2; 13, 1; 17, 2). С. Каду видит причину этой враждебности в том, что смирнская церковь состояла по преимуществу из обращенных иудеев¹⁹⁶. С ним не согласен Л. Гастон, который, указывая на отсутствие надежных свидетельств этого, называет такую точку зрения историографическим мифом¹⁹⁷. Так или иначе, среди христиан в Смирне были иудеи — об этом свидетельствует Игнатий Антиохийский: «На веки воздвигнуть знамение для святых и верных своих, как между иудеями, так и язычниками, совокупленных

¹⁹⁴ Более полный разбор аргументов Э. Хилхорста см. в: Пантелеев А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. Т. 18. С. 762–770.

¹⁹⁵ Van der Horst P. W. Juden und Christen in Aphrodisias im Licht ihrer Beziehungen in anderen Städten Kleinasiens // Juden und Christen in der Antike / Hrsg. von J. Van Amersfoort, J. Van Ort. Kämpen, 1990. S. 125–143.

¹⁹⁶ Cadoux C. J. Ancient Smyrna. P. 319.

¹⁹⁷ Gaston L. Jewish Communities in Sardis and Smyrna // Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna / Ed. R. S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 21.

в едином теле Церкви Своей» (Смутн., 1, 2). Во время гонений некоторые христиане принимали иудаизм. У нас есть один несомненный случай бегства к иудеям (Eus. HE, VI, 12, 1) и целый набор намеков и аллюзий у Тертуллиана, Оригена и Киприана (Tert. Apol., 21; Orig. PG, 13, 1764; Сург. Ер., 59, 2)¹⁹⁸. Появление этой темы здесь не должно вызывать никакого удивления, и то, что после смерти Пиния сохранились именно полемические пассажи, лишь показывает их актуальность для того времени¹⁹⁹.

Но не все христиане искали спасения в синагогах. Были и те, кто, подобно «предводителю» (προεστώς) христиан Евктемону (15, 1), предпочли принести жертву²⁰⁰. Во время гонения Деция отступники превратились в серьезную проблему для Церкви. Благодаря сочинениям Киприана мы хорошо осведомлены о положении в Риме и Африке, кое-что известно о Египте, но о Малой Азии — совсем немного. Можно вспомнить слова Григория Чудотворца о том, что он обратил в христианство множество язычников, но почти все они отступились во время гонения Деция. В «Актах Акакия» говорится, что в Антиохии Писидийской отступались даже монتانиты (4, 8)²⁰¹. Два епископа, из Тарса и Каппадокии, принимали участие в работе собора, посвященного схизме Новациана (Eus. HE, VI, 46, 3), и их присутствие — индикатор важности этой проблемы для малоазийских областей. Мы знаем, что в более позднее время новациане пользовались большой популярностью в Малой Азии, что тоже может быть признаком наличия множества отступников.

¹⁹⁸ Подробнее см.: *Simon M. Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain.* Paris, 1964. P. 134–135.

¹⁹⁹ Мы не согласны с Э. Л. Гибсон, которая попыталась показать, что эти речи свидетельствуют о конфликте среди различных групп христиан, а не о споре христиан и иудеев (*Gibson E. L. Jewish Antagonism or Christian Polemic: The Case of the Martyrdom of Pionius // Journal of Early Christian Studies.* Vol. 9/3. 2001. P. 339–358).

²⁰⁰ Подробнее об отступниках в Смирне см.: *Ameling W. The Christian "lapsi" in Smyrna, 250 A.D. ("Martyrium Pionii" 12–14) // Vigiliae Christianae.* Vol. 62. 2008. P. 133–160.

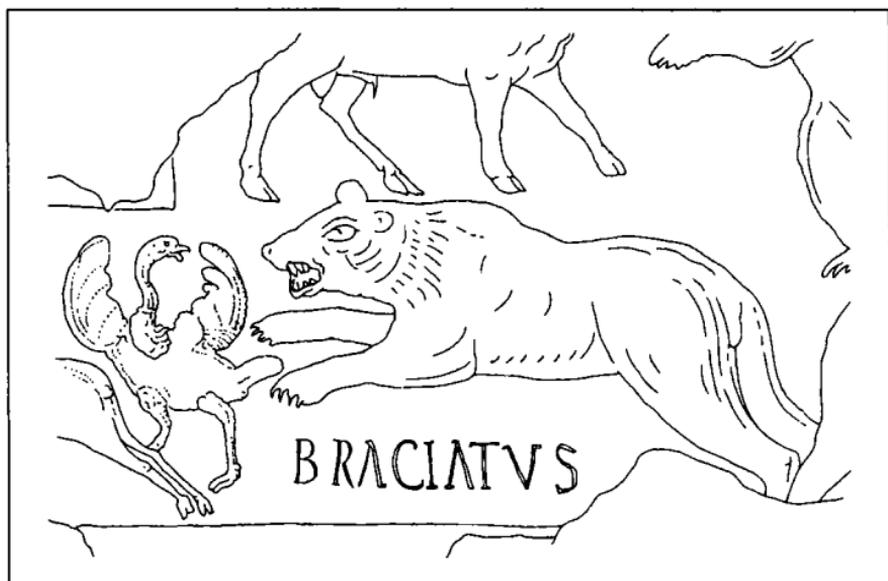
²⁰¹ *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church.* Oxford, 1965. P. 411.

Во время Дециева преследования одни отступались добровольно, другие — под угрозой смертной казни, третьи — не выдержав пыток или беспокоясь за свою семью. Их поведение после отречения тоже была различным: одни тяготились им и скрывали свое новое положение (18, 14), другие не постеснялись придти на казнь Пиония (22, 4), третьи посещали Пиония в тюрьме (12). Последние описываются как те, кто вел богобоязненную и честную жизнь (12, 2), и совершил отступничество по принуждению, для которого используются слова βίαιа и ἀνάγκη, аналог киприанова *necessitas* (De laps., 7 et al.). Кому-то из них угрожали, кого-то пытали, а некоторых, вполне вероятно, родные-язычники притащили в храм силой, как это бывало в Карфагене. Пионий в тюрьме призывает своих слушателей не слушать призывы из синагоги (13, 1), так как первый грех — *lapsi* (жертва) — был совершен насильно, а это меньшее прегрешение по сравнению с добровольным уходом в синагогу. Пионий признавал, что отступничество может быть разной степени тяжести и он готов менее строго судить тех братьев, кто выполнил указ императора, подчинившись силе, особенно если до того они были добрыми христианами. Он хочет сохранить связь этой группы с церковью, но не дарует им прощение, за которым и пришли отступники. Исповедников и мучеников часто посещали грешники, искавшие искупления. Об этом свидетельствует уже Тертуллиан. В более поздних текстах он упоминает также о различных преступниках и грешниках, пытавшихся воспользоваться властью мучеников для своих целей (De pud., 22). Киприан говорит, что исповедники получают от Господа все, о чем просят (Ер., 37, 4). Пионий хотел дать им какую-то надежду, но старался следовать «средним» путем: он не требовал от них мученичества как единственного пути искупления, но и не собирался прощать всех без разбора. Позиция, которую он занимает, подтверждает раннюю датировку этого слоя текста: очевидно, что не было правила, как поступать с отступниками. Взгляды Пиония об искуплении этого греха неясны, он только дает падшим надежду. «Мученичество Пиония» отражает не решение этой проблемы, а лишь дискуссию вокруг нее.

Однако были и те, кто оставался непоколебим, — не только среди православных христиан, но и среди монтанистов (Евтихиан — 11, 2) и маркионитов (Метродор — 21, 5). Они, очевидно, были арестованы по тем же обвинениям в христианстве тогда же или несколько раньше. Нам ничего не известно о том, что произошло с Евтихианом дальше, и то, что Евтихиан вообще оказался упомянут, — дело случая. Эта деталь доказывает подлинность «Мученичества Пиония» и то, что в его основе лежат тюремные записи самого мученика. Позднему составителю текста не было никакой нужды упоминать или придумывать пострадавших еретиков, да и узнать, кто тогда находился в темнице, ему было бы затруднительно.

Появление Метродора в рассказе совершенно неожиданно. Если свидетельство о Евтихиане еще можно отнести к тюремному дневнику Пиония, то в упоминании Метродора вообще нет никакой необходимости. Возможно, это воспоминания очевидца, записанные по горячим следам, так и оставшиеся в тексте, но рискнем предположить, что маркионит Метродор оказался здесь все же не случайно. Последователи Маркиона боролись с иудейским наследием в христианстве, отвергали Ветхий Завет и считали Яхве злобным демиургом. Пионий, со своей стороны, как мы видели, тоже полемизировал с иудеями. Эта полемика могла привести к тому, что Пионий и Метродор волей случая оказались по одну сторону баррикад, и автор «Мученичества», высоко ценивший деятельность Пиония, счел, что расхождения между маркионитами и ортодоксами должны отступить на второй план на фоне борьбы с общим противником. Он не только упомянул Метродора в тексте, но даже подарил ему некий намек на возможное спасение — так можно понять слова «однако оба смотрели на восток».

После предельно четкого указания на то, что Пионий был схвачен в Смирне в годовщину казни Поликарпа, причем получив видение незадолго до ареста (2), мы могли бы рассчитывать на более явные параллели с «Мученичеством Поликарпа», чем те, что присутствуют в тексте. Доминирующей темой оказывается не подражание Христу или Поликарпу, а мученик-ритор, хотя встречаются



Мозаика со сценой травли животных. IV в.
Радес (Тунис)

и мотивы мученика-атлета и стоического отношения к пыткам и смерти²⁰². Антагонистом Пиония выступает неокор Полемон. Скорее всего, он был потомком понтийского царя Полемона и знаменитого ратора с тем же именем, жившего в Смирне во времена Адриана (Philostr. VS, I, 25)²⁰³. Затем Пионий вступает в диалог со стратегом Руфином, о котором специально говорится что он «отличался познаниями в риторике» (17). Возможно, именно об этом Руфине упоминает Флавий Филострат, впрочем, это может быть и его отец (VS 272). Это имя неоднократно появляется на монетах Смирны в период от Антонина Пия до Гордиана III: Руфины были стратегами, исполнявшими одну из высших местных магистратур; на серии монет присутствует надпись «Руфин софист». Р. Лэйн Фокс полагает, что эти монеты относятся к Руфину-отцу и к его сыну, родившемуся в 180-е гг. и дожившему до описываемых

²⁰² Pernot L. Saint Pionios, martyr et orateur // Du héros païen au saint chrétien / Ed. G. Freyburger, L. Pernot. Paris, 1997. P. 111–123.

²⁰³ Bowersock G. Greek Sophists in the Roman Empire. P. 22–23.

событий (они с Пионием были практически ровесники)²⁰⁴. К нашему периоду относятся монеты младшего из Руфинов, отчеканенные при Гордиане²⁰⁵. Этот Руфин призвал Пиония одуматься, и тот ему ответил, применив против него его же оружие — риторику. Пионий заставляет замолчать некоего Александра, дельца с рынка (6), и в итоге сами язычники решают не давать ему возможности выступить с развернутой апологией. Все попытки убедить Пиония отступить с терпят неудачу, побежденные его красноречием (8, 1; 12, 1).

С «Мученичеством Пиония» связан один из немногих случаев использования в агиографических сочинениях образа Сократа (кроме нашего текста, он появляется в «Мученичестве Аполлония» и «Актах Филеаса»). Это было вызвано репликой того самого Руфина: он попытался образумить Пиония и убедить «не пустословить» (μη κενωδόξει), на что мученик ему ответил, упомянув Сократа, Аристида и Анаксарха. Пристыженный Руфин замолчал (17). Важен контекст этого обмена репликами: Смирна — один из крупнейших центров греческой риторики; ораторским искусством здесь были проникнуты все сферы жизни, но идеалы Пиония принадлежат не риторике, а христианской вере; риторика для него — лишь средство отстаивания своих взглядов. Я. Де Боевт и Я. Бреммер считают, что обмен репликами между Руфином и Пионием следует рассматривать в контексте спора между риторикой и философией: философия дает силы противостоять несправедливости, а риторика способна научить только обвинять и преследовать²⁰⁶. Пионий, ссылаясь на примеры Сократа, Аристида и Анаксарха, с одной стороны, дает понять, что он обладает теми же добродетелями, что и они, а с другой — вписывает себя в ряд популярных языческих героев, пострадавших от доносов или сплетен. Отвечая Руфину, он показывает всю

²⁰⁴ Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae* III. P. 120; Lane Fox R. *Pagans and Christians...* P. 465.

²⁰⁵ Klose D. O. A. *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*. Berlin, 1987. S. 72; 307–308; 310.

²⁰⁶ Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae* III. P. 120–122.

никчемность риторики по сравнению с христианством — истинной мудростью.

Г. Роскам обращает внимание на то, что с точки зрения риторики ответ Пиония небезупречен²⁰⁷. Пионий начинает с сопоставления себя с Сократом: оба несправедливо обвинены, причем Пионий даже более несправедливо, чем Сократ, так как его заставляют действовать противно его убеждениям, но о *κευοδοξία* (пустословии), в котором Руфин обвинил мученика, нет ни слова. Ссылка на Анита и Мелета еще больше связывает Пиония и Сократа, а Руфин отождествляется с антигероями — обвинителями Сократа. В этом смысле неуместность выступления Руфина подчеркивается еще больше. С другой стороны, из-за обращения к обвинителям Сократа начинает расплываться элемент *βία*. Тема *κευοδοξία* продолжает игнорироваться. На ней Пионий сфокусировался только в конце своей речи, утверждая, что Сократ и другие герои не должны считаться пустословами из-за своих упражнений в философии и добродетели. В этом *argumentum ex absurditate* полностью исчезает личность самого Пиония, а вместе с ним его поведение и элемент *βία*. Каждый из аргументов Пиония опровергает какой-то из аспектов критики Руфина, но ни один не опровергает ее целиком. Тем не менее Руфин замолчал, но спор с язычниками продолжился, и некто Лепид сказал мученику: «Не кричи, Пионий!», на что тут же получил ответ: «А вы не принуждайте!» (18). Г. Роскам считает, что это было бы лучшим ответом на замечания Руфина, но Пионий предпочел использовать в полемике с ним образ афинского философа.

Те фрагменты сочинения Пиония, что были вложены в его уста автором «Мученичества», должны были оставить безучастными языческую аудиторию, так как они переполнены библейскими цитатами и аллюзиями, а намеки на знакомство с античной классической культурой, напротив, редки. Такие речи были хороши для христиан

²⁰⁷ Roskam G. The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrium // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 251.

и иудеев, но совершенно неинтересны язычникам. Это еще раз показывает, что мы имеем дело не с реальной речью, а с литературной обработкой сочинений, написанных для внутрихристианских нужд. Говоря о стилистической стороне этих текстов, нужно признать, что Пионий, конечно, уступает Клименту Александрийскому, Тертуллиану или Оригену²⁰⁸.

С датой казни Пиония произошла небольшая путаница из-за утраты собрания древних мученичеств, собранных Евсевием (HE, IV, 15, 47). На Востоке его имя было включено в Менологий Василия II и Константинопольский Синаксарь, но под 11 марта, в то время как Мартиролог Иеронима дает правильный день — 12 марта. Другие раннесредневековые мартирологи указывают 1 февраля, что, очевидно, стало следствием знакомства только с «Церковной историей» Евсевия в переводе Руфина.

Издания и переводы

Греческая версия

Gebhardt O., von. Das Martyrium des heil. Pionius aus dem Cod. Ven. Marc CCCLIX zum ersten Male // Archiv für slavische Philologie. Bd. 18. 1896.

Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach. Tübingen, 1965⁴.

The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Milano, 1987.

Robert L. Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne / Ed. G. W. Bowersock and C. P. Jones. Washington, 1994.

Märtyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.

Латинская версия

Ruinart T. Acta primorum martyrum sincera et selecta. Ratisbon, 1859³.

²⁰⁸ Märtyrerliteratur. S. 176–177.

Армянская версия

Srapian M. Das martyrium des hl. Pionius: aus dem Altarmenischen übersetzt // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 28. 1914. S. 376–405.

Старославянская версия

Северьянов С. Супрасльская рукопись. Т. I. СПб., 1904. С. 124–142 (переизд.: Грац, 1956).

Займов Й., Капалдо М. Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1. София, 1982.

Научная литература

Ameling W. The Christian “lapsi” in Smyrna, 250 A.D. (“Martyrium Pionii” 12–14) // *Vigiliae Christianae*. Vol. 62. 2008. P. 133–160.

Ascough R. S. Greco-Roman Religions in Sardis and Smyrna // *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* / Ed. Richard S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 40–52.

Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.

Den Boeft J., Bremmer J. Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius // *Vigiliae Christianae*. Vol. 39. 1985. P. 110–130.

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

Buschmann G. Traditions-geschichtliche Analyse des Gebets in Mart. Pol. 14: Ein jüdisches Dankopfergebet des Einzelnen als eucharistisches Märtyrer-Gedächtnisgebet der frühchristlichen kleinasiatischen Gemeinden // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 5. 1997. P. 181–221.

Cadoux C. J. *Ancient Smyrna: A History of the City From the Earliest Times to 324 A.D.* Oxford, 1938.

Clarke G. W. Double-Trials in the Persecution of Decius // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 22. 1973. S. 650–663.

Den Boeft J. Are you their teacher? (Mart. Pionii 19.6) // *Studia Patristica*. Vol. 21. 1989. P. 60–65.

Geffcken J. Die Christlichen Martyrien // *Hermes*. Bd. 45. 1910. S. 481–505.

Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a “Jesus”-Passage from the Talmud // *Journal of Jewish Studies*. Vol. 29. 1978. P. 164–168.

Gibson E. L. Jewish Antagonism or Christian Polemic: The Case of the Martyrdom of Pionius // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 9/3. 2001. P. 339–358.

González Salinero R. “Sinagogae Iudeorum, fontes persecutionum?” Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni anticristiane durante l'impero Romano // *Vetera Christianorum*. Vol. 43. 2006. P. 92–104.

Grégoire H., Orgeles P., Moreau J. Les martyres de Pionios et de Polycarpe // Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences marales et politiques. Vol. 47. 1961. P. 73–83.

Hilhorst A. "He Left Us This Writing": Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2 // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 103–121.

Hilhorst A. Heidenen, joden en christenen in Smyrna. De verdedigingsrede van de martelaar Pionius in de vervolging van Decius // *Hermeneus*. Vol. 6. 1994. P. 160–166.

Hilhorst A. L'Ancien Testament dans la polémique du martyr Pionius // *Augustinianum*. Vol. 22. 1982. P. 91–96.

Hilhorst T. The Punishment of the Dead Sea: Martyrdom of Pionius 4.20 and its Precedents in Ben Sira and Africanus // *Sodom's Sin. Genesis 18–19 and its Interpretations* / Ed. E. Noort, E. Tigchelaar. Leiden; Boston, 2004. P. 117–129.

Hoover J. False Lives, False Martyrs: "Pseudo-Pionius" and the Redating of the Martyrdom of Polycarp // *Vigiliae Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 471–498.

Jones C. P. Flavia Politta and Manilius Fuscus // *Classical Philology*. Vol. 84. 1989. P. 129–136.

Kehnscherper G. Apokalyptische Redewendungen in der griechischen Passio des Presbyters Pionios von Smyrna // *Studia Patristica*. Vol. 12. 1975. P. 96–103.

Kozłowski J. M. The Portrait of Commodus in Herodian's History (1, 7, 5–6) as the Source of Pionius' post mortem Description in *Martyrium Pionii* (22, 2–4) // *Vigiliae Christianae*. Vol. 62. 2008. P. 35–42.

Lane Fox R. Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine. London, 1986.

Merkelbach R. Die ruhmvollen Blumenkohl-Ohren des Pionios von Smyrna // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 76. 1989. S. 17–18.

Moss C. R. The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. Oxford, 2010.

Neufeld D. Christian Communities in Sardis and Smyrna // *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* / Ed. Richard S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 25–39.

Pernot L. Saint Pionios, martyr et orateur // *Du héros païen au saint chrétien* / Ed. G. Freyburger, L. Pernot. Paris, 1997. P. 111–123.

Rordorf W. Zum Problem des "grossen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium // *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting* / Ed. E. Dassmann and K. Suso Frank. Münster, 1980. P. 246–251.

Saxer V. Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles. Bern, 1986.

Schwartz E. De Pionio et Polycarpo (Ad praemiorum a quattuor ordinibus propositorum publicam renuntiationem). Göttingen, 1905.

Simonetti M. Studi agiografici. Roma, 1955.

Smelik K. A. D. The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A. D. // *Vigiliae Christianae*. Vol. 33. 1979. P. 160–179.

Sordi M. La data dei martirio di Policarpo e di Pionio e il rescritto di Antonino Pio // *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Vol. 15. 1961. P. 277–285.

Tataki A. B. Nemesis, Nemeseis, and the Gladiatorial Games at Smyrna // *Mnemosyne*. Vol. 62. 2009. P. 639–648.

Wohleb L. Die Überlieferung des Pionios-Martyriums // *Römische Quanschrift*. Bd. 37. 1929. S. 173–177.

Zwierlein O. Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. I–II. Berlin, 2014.

Пантелеев А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2014. Т. 18. С. 762–770.

Пантелеев А. Д. Агиография, эпиграфика и нумизматика: «Мученичество Пиония» в историческом контексте // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2016. Т. 20. С. 834–841.

Пантелеев А. Д. Христианско-иудейская полемика II–III вв. и некромантия (Mart. Pionii 13–14) // *Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии*. Вып. 4. СПб., 2015. С. 234–248.

ПРИЛОЖЕНИЯ



МУЧЕНИК В ТЮРЬМЕ

Арестованные христиане, как и другие преступники, до суда находились в тюрьме; это было их первым шагом к мученическому венцу. Иногда заключение было кратким, иногда приходилось ждать прибытия наместника провинции несколько недель или даже месяцев, кроме того, казнь могла последовать не сразу после вынесения приговора, а спустя какое-то время, особенно если вскоре должны были проводиться игры в честь дня рождения императора, кого-то из его родственников или по поводу других праздников. Все это время мученики проводили бок о бок с другими заключенными, тюремной стражей, к ним приходили посетители. По каким-то причинам их могли перевести из внешней части тюрьмы, где можно было вести сравнительно вольготную жизнь, во внутреннюю, которую можно сравнить с современным карцером — часто это было неосвещенное сырое и душное подземелье, где узников могли держать в оковах и плохо кормили, куда к ним не пускали посетителей. Эти злоключения воспринимались единоверцами как часть мученического подвига, воспоминания о них оказывались включены в рассказы о святых. Иногда и сами мученики вели в тюрьме записи, своего рода тюремные дневники, как это делали Перпетуя или Пионий, и эти записи позже становились основой для агиографических сочинений. Нужно сказать, что мученичества являются одним из трех основных источников наших знаний о тюрьмах в Римской империи, два других — исторические сочинения и античные романы. Часто герои этих романов попадают в заточение из-за ложных обвинений недоброжелателей и оказываются на волосок от гибели. Хотя место и время действия этих рассказов отнесено в прошлое и в далекие края, бытовые реалии там носят вполне римский характер. Сравнение информации, которую мы получаем из этих источников, показывает, что данным ранних мученичеств вполне можно доверять.

Христиане сталкиваются с тюремным заключением уже в первые годы существования новой религии. Павел называет себя «узником в Господе» (Эф. 4:1), во время своих путешествий он неоднократно оказывался под стражей. Его образ жизни и поведение оказались образцом для следующих поколений христиан (конечно, мученичество воспринималось христианами прежде всего как *imitatio Christi* — подражание Христу, но евангельский рассказ сосредоточен на суде над Иисусом и его казни и практически ничего не сообщает о сопутствующих деталях). Не будем подробно останавливаться на этом сюжете — пребыванию Павла в темнице посвящено много работ¹. Игнатий Антиохийский отзывается о себе как о «связанном за Христа» (Ер. Ром., 1), Поликарп Смирнский говорит о «связанных священными узами, которые — царское украшение для истинных избранников Бога и Господа нашего» (Ер. Phil., 1), а склонный к парадоксам Тертуллиан, обращаясь к мученикам, признает, что тюрьма — обитель дьявола, но убеждает их в том, что темница — это надежное убежище для них, а весь остальной мир — род тюрьмы, в которой заключено все человечество (Ad mart., 1). Таким образом, даже по этим кратким фразам видна прочная связь христианства и тюремных уз.

Что же представляло из себя тюремное заключение христиан в первые века? Прежде всего, община не бросала попавших в тюрьму единоверцев на произвол судьбы и стремилась всеми правдами и неправдами освободить их. Это известно не только от христианских, но и от языческих авторов. Так, Лукиан сообщает, что когда был схвачен Перегрин, глава христианской общины, то «христиане, считая это несчастьем, пустили все в ход, чтобы его оттуда вырвать. Когда же это оказалось невозможным, то они старались со всяческой заботливостью ухаживать за ним... Дело в том, что когда у христиан случится подобное общественное дело, они проявляют невероятную быстроту действий и прямо-

¹ Rapske B. The Book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids, 1994; Cassidy R. J. Paul in chains: Roman imprisonment and the letters of St. Paul. New York, 2001; Weaver J. B. Plots of Epiphany: Prison Escape in Acts of the Apostles. Berlin; New York, 2004; и др.

таки ничего не жалеют» (De mort. Per., 12–13; пер. А. Б. Рановича). Язвительного Лукиана невозможно заподозрить в сочувствии к христианству, у христианских же авторов подобные сообщения встречаются постоянно. Верующие делали все возможное для того, чтобы вызволить попавшегося, но иногда сам заключенный отвергал возможность снятия обвинения и освобождения. Св. Игнатий писал римлянам, заклиная не хлопотать за него и не мешать славному концу жизни: «Ибо ни я уже не буду иметь такого удобного случая достигнуть Бога, ни вы — ознаменовать себя лучшим делом, если будете молчать» (Ep. Rom., 2).

Что же могли предпринять члены общины для спасения товарища? Из «Жития Петра Александрийского», рассказывающего о Великом гонении, мы узнаем, что когда стало известно об аресте этого «главы и предстоятеля христиан», сбежалось невероятное количество народа, главным образом монахов и девственниц. Они обступили тюрьму, «вооруженные не оружием, но реками слез и набожностью душ», следя за тем, чтобы никто из язычников не мог проникнуть к нему. Когда же служители не смогли пробиться через толпу для исполнения императорского приговора, они были вынуждены прорываться в помещение тюрьмы с помощью солдат, а для того чтобы вывести Петра на казнь, потребовалось разбирать стену. Лукиан сообщает о прибытии послов от малоазийских городов по поручению христианских общин, для того чтобы «замолвить за него (Перегрина. — А. П.) словечко на суде». В «Мученичестве Монтана и Луция» задержанных христиан поддерживают священник Лукиан, иподьякон Геренниан и катехумен Януарий (9, 2).

Но до суда дело могло и не дойти. В «Установлениях апостольских» прямо говорится: «Но если кто-нибудь сможет продать все и выкупить заключенных из тюрьмы, то он будет благословен и станет другом Христа» (1). То, что с помощью некоей суммы христиане избавлялись от тюремных уз, подтверждают и слова Евсевия о монтанисте Фемисоне: «Да и Фемисон был, конечно, прикрыт корыстолюбием: не желая терпеть мук исповедничества, он за большие деньги избавился от оков» (Eus. HE, V, 18, 5). В чем-то подобном Евсевий обвиняет и другого монтаниста — Александра

(HE, V, 18, 6–9)². Взяткой за освобождение товарища или тем, чтобы откупиться самому, не брезговали ни простые христиане, ни епископы. К сожалению, нам ничего не известно о суммах этих взяток. Естественно, *argumentum argentarium* мог иметь место или при массовом гонении, или при незначительности дела, но если процесс привлекал внимание какого-либо видного должностного лица, ни о чем подобном, конечно, не могло идти и речи³.

Если все хлопоты оказывались тщетными, то это не означало, что община отворачивалась от сотоварища. Напротив, он приобретал для нее особую ценность: мученик становился центром религиозной жизни общины, от него исходили особые дары и, что особенно важно, он мог прощать членам общины их прегрешения. Заслуги исповедника перед господом были столь велики, что он мог уделить часть своей благодати простым смертным. То, что статус мученика был достаточно высок, подтверждает явление, которое Тертуллиан называет *iactatio martyrii* — «хвастовство мученичеством» (*Adv. Prae.*, 1). Кроме того, находились и те, кто только выдавал себя за мучеников: тот же Фемисон, откупившись от тюрьмы, «хвастливо объявил себя мучеником и осмелился, в подражание апостола, составив соборное послание, поучать тех, кто верил правильнее его, завязывать пустые споры и хулить Господа, апостола и Церковь» (*Eus. HE, V, 18, 5*).

Община стремилась к тому, чтобы иметь хоть какого-нибудь мученика, и если в тюрьме оказывался новообращенный или тот, чья стойкость в вере вызывала сомнения, то делалось все возможное, чтобы не допустить падения. С одной стороны, большое воспитательное значение имело изображение судьбы тех, кто отрекся от Христа, особенно указание на то, что отступничество не всегда вело

² Пантелеев А. Д. «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 162–163.

³ Дело не только в нелюбви местной администрации к христианам (хотя, конечно, они были для нее постоянным источником беспокойства), но и в том, что размеры взяток на этом уровне, как представляется, превосходили возможности многих общин.

к спасению жизни: «Исповедавшие свою веру были задержаны как христиане и им не предъявляли никаких других обвинений, а прочие (отступники. — А. П.) содержались как убийцы и преступники, претерпевая вдвое больше первых» (Eus. HE, V, 1, 33–35). Но даже если отпавшим удавалось сохранить жизнь, то путь в общину им был закрыт: отступничество считалось непростительным грехом, а отрекшийся изгонялся из общины. С другой стороны, заключенные часто посещались членами общины и священником. Так, Ориген, по словам Евсевия, навещал заключенных и не только оставался с ними до приговора, но и провожал на казнь. Писались даже сочинения, специально обращенные к тем, кому предстояло отдать свою жизнь за Христа. Например, трактат Тертуллиана «К мученикам», написанный ок. 197 г., призывает исповедников не падать духом, крепнуть в вере и попираť дьявола в его же собственном доме. Язычники отдавали себе отчет в духовной поддержке, которую получали заключенные, и иногда специально отделяли арестованных христиан-мирян от священников, как об этом рассказывается в «Мученичестве Мариана и Иакова» (10, 2).

Могли ли христиане заниматься в тюрьме сочинением литературных произведений (речей или посланий) или вести дневник? Казалось бы, обстоятельства заключения — грязь, темнота, жара, голод, теснота — этому не благоприятствовали, но все же такая возможность была⁴. Прежде всего, заключенные по понятным причинам имели много свободного времени: они могли принимать посетителей и даже играть в игры (Sen. De Tranq., 14; Plut. De sera, 554d). Перпетуя, а позже Пионий провели в тюрьме больше двух недель; таким образом, они располагали временем, но была ли у них возможность для ведения дневника или сочинительства? Античная традиция приводит много свидетельств о сочинениях, написанных в тюрьме. Платон рассказывает, что Сократ в темнице составил переложение басней Эзопа

⁴ Hilhorst A. 'He Left Us This Writing': Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2 // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 110–111.

и сочинил пеан в честь Аполлона (Phd., 60d; Diog. Laert., II, 42). Авл Геллий сообщает, что Невий написал в тюрьме две свои драмы (III, 3, 15). Цицерон говорит, что некий Фурий, находясь в тюрьме, составил и записал речь в свою защиту, и «нет теперь человека в Сицилии, у которого бы не было этой речи» (Ver. 2, 5, 112). Тацит рассказывает, как Публий Вителлий покончил с собой в тюрьме, попросив нож для выскобливания написанного под предлогом литературных занятий (Ann., VI, 5, 8), а Пакониан был казнен за стихи против Тиберия, которые он сочинил, находясь в темнице (Ann., VI, 39). О составлении сочинений в тюрьме сообщает и Флавий Филострат (VA, IV, 46). Что касается христиан, то можно вспомнить письма Игнатия Антиохийского; «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», где содержатся фрагменты тюремного дневника Перпетуи (2, 3); «Мученичество Монтана и Луция», частью которого является письмо мучеников (1–11); и Послание Филеаса, написанное в тюрьме. Особое место в этой «тюремной литературе» занимают письма Киприана Карфагенского — современника мученичества Пиония (Ер., 16, 20, 21 et al.). Таким образом, у христиан, безусловно, была возможность занять свой вынужденный досуг составлением сочинений.

Если душа христианина в тюрьме могла быть спокойна, то и с плотью дела обстояли не хуже. заключенный снабжался всем необходимым независимо от того, где он находился в заключении или куда был сослан («Вы снабжаете посылками братьев, находящихся в рудниках», — пишет Дионисий Александрийский о римской общине (Eus. HE, IV, 23, 10)). Диаконы Терций и Помпоний при помощи взятки добились перевода Перпетуи и ее товарищей в лучшую часть тюрьмы (Mart. Perp., 3). Иногда забота общины о брэнном теле исповедника даже перехлестывала через край. Лукиан говорит об «обеде из различных блюд», доставлявшемся Перегрину, а Тертуллиан (правда, уже став монтанистом), рассказывая о мученичестве некоего Пристина, упоминает о пышных обедах, ваннах и вине, причем в таких количествах, что мученик на допросе вместо исповедания только икал и рыгал (De jejun., 12).

На помощь заключенным приходила не только община, но и частные лица: «В то время как наша мать и владычица

Церковь, а также отдельные братья-христиане помогают вам в темнице поддерживать свое брненное тело...» — пишет Тертуллиан верующим в оковах (*Tert. Ad. mart.*, 1). Особую активность проявляли в этом отношении женщины-христианки. Один из самых распространенных сюжетов в апокрифических деяниях апостолов и мученичествах — посещение узника обращенной им в христианство, (как правило, молодой и красивой) женой или дочерью (а в Деяниях Иуды Фомы — и той и другой) одного из знатных язычников. Мужья и отцы подобное поведение одобрить не могли по многим причинам, а поэтому, пользуясь своим влиянием, ускоряли процесс осуждения и казни «безбожника и колдуна». Эти посещения можно было бы счесть за некий литературный прием, кочующий из апокрифа в апокриф, но их реальность подтверждает Тертуллиан, рассуждающий о невозможности брака между христианкой и язычником: «Стерпит ли он, чтобы она тайком ходила в темницу целовать оковы мученика?» — спрашивает он (*Ad uxor.*, II, 4, 2).

Конечно, все меры по облегчению участи заключенных предпринимались с ведома тюремной стражи. Кто же охранял христиан?

Римский юрист Ульпиан, говоря о заключенных, указывал, что они могут охраняться солдатами, слугами магистрата или муниципальными рабами (*Dig.*, IV, 6, 10). Плиний Младший коснулся этой проблемы в переписке с Траяном. Он сомневался, стоит ли доверять охрану заключенных городским рабам, приставить ли к ним солдат, или использовать и тех и других. Каждый из вариантов имел свои недостатки, которые сознавали и Плиний и Траян: солдаты не должны были выводиться из военного строя, рабы — стража «не очень верная», а если их смешать, то одни полагались бы на других, что привело бы ко всеобщей небрежности и неразберихе (*Ep.*, X, 19–20).

Иногда военные, охранявшие тюрьму, могли подчиняться и гражданскому магистрату. Надо иметь в виду, что в каждом случае большую роль играли местная специфика, традиции и ситуация, сложившаяся в данный момент в городе или провинции. Но в любом случае ни солдаты, ни рабы античными писателями никогда не рассматривались как эталон мягкости, гуманизма и порядочности.

Жестокость и ненависть по отношению к заключенным воспринимались как норма, а тюремные служители пользовались такой репутацией, что древние авторы иной раз даже задумывались о происхождении этого вида людей. Так, Филон Александрийский замечает: «Всем известно, насколько тюремщики исполнены жестокости и бессердечия; безжалостные по природе и ожесточившиеся из-за своих занятий, они звереют день ото дня, становясь еще более свирепыми, потому что никогда, даже случайно, они не видели, не говорили и не делали никакого добра, но наблюдали только крайности насилия и жестокости... Если те, кто общается с хорошими людьми, совершенствуют свой характер тем, что они получают от общения со своим окружением, то те, кто живет с дурными, впитывают их порочность... Тюремщики проводят свои дни с разбойниками, ворами, грабителями, насильниками, убийцами, прелюбодеями и святотатцами, и от каждого из них они получают и вбирают что-то от их злодейств, из амальгамы которых создается единое тело зла, смесь всех видов осквернения» (De Jos., 81–84).

Взятничество и вымогательство были неотъемлемой частью жизни тюремной стражи. Обратившись к древним Афинам, можно вспомнить раба, который отказывался приготовить недостающую порцию цикуты для казни приговоренного политика Фокиона, пока не получит вознаграждения (Plut. Phoc., 36, 3). В римское время это явление приобрело характер эпидемии. За деньги можно было ускорить судопроизводство, получить свидание с заключенным, освобождение от оков, перевод в лучшую часть тюрьмы, качественную еду и вино, безболезненную казнь для тех, кто был приговорен к смерти, и даже совершить побег. Обвинители могли подкупить тюремщиков, чтобы они содержали обвиняемых в более тяжелых условиях или даже убили (Cod. Theod., 9, 3, 1; Cod. Iust., 9, 4, 1; PKaran 421)⁵.

⁵ На этом случае стоит остановиться особо. В Египте во время правления Клавдия у некоего человека украли двух ослов. Истец и сельский магистрат преследовали воров до соседней области, но там были задержаны местными солдатами, которые посадили их обоих на три дня в тюрьму, а истца вдобавок избили. Очевидно, воины чувствовали себя настолько безнаказанно, что прикрывали деятельность воров даже от местных магистратов.

В IV в. Либаний жалуется на вымогательство со стороны солдат, обирающих заключенных под предлогом необходимости платить за масло для освещения (Orat., 45, 10). Для полноты картины отметим, что бывали и случаи вымогательства офицерами у своих подчиненных. Тацит рассказывает о смуте среди преторианцев, у которых центурионы требовали деньги за предоставление отпусков: «В состоянии ли солдаты внести такую сумму, откуда они ее достанут — никого не интересовало, и им приходилось, чтобы оплатить свое право на безделье, заниматься разбоем или выполнять унижительные работы, обычно поручаемые рабам» (Hist., I, 46). Если так относились к своим, то что уж говорить о чужих, особенно подозреваемых в преступлениях.

Любопытные сведения о тюремных нравах сообщает роман Ахилла Тация «Левкиппа и Клитофонт». Ферсандр, противник главного героя, попытался уговорить начальника тюрьмы отравить заключенного в ней Клитофонта, но тот отказался, так как его предшественник был уличен именно в таком преступлении и приговорен к смерти. Тогда Ферсандр попросил подсадить к нему под видом осужденного осведомителя, с тем чтобы узнать мысли и намерения Клитофонта (VII, 1) — в наше время таких людей называют «наседками». Конечно, безоговорочно доверять этим сведениям не стоит, однако вспомним, что античные романы играли во многом ту же развлекательную роль, что и современная литература для легкого чтения, например детективы, а последние, во-первых, нередко отражают реальную ситуацию в правоохранительной сфере лучше любых официальных сводок, а во-вторых, передают *общее отношение* к подобного рода службам и их сотрудникам.

Неприятное отношение тюремщиков к христианам из-за их религии могло иметь разные причины. Так, некоторые стражники считали, что, жестоко обращаясь с христианами, они поступают так, как угодно их богам или начальникам. Лукиан в диалоге «Токсарид, или О дружбе» рассказывает о таком случае, правда, связанном с язычниками. Юноша Антифил был обвинен в краже из храма Анубиса и арестован. Тюремщик-египтянин, человек богобоязненный, думал угодить божеству и отомстить за него, жестоко обращаясь с Антифилом. Когда же последний

начинал оправдываться, это казалось тюремщику полным бесстыдством, и с ним начинали обращаться еще хуже (29). Флавий Филострат говорит о том, что философ Музоний, заключенный в темницу Нероном, чуть не умер из-за тюремщиков и выжил только благодаря своей природной силе (Philostr. VA, IV, 35). С другой стороны, тюремные служители могли бояться, что заключенные при помощи каких-то магических средств покинут тюрьму, как это произошло в случае с Перпетуей (Mart. Perp., 3).

Вообще мягкость и человечность тюремщиков по отношению к заключенным встречаются крайне редко, поэтому античные авторы каждый раз особо отмечают это обстоятельство. Как правило, причинами такого поведения были высокое положение подсудимого, прямые указания начальства мягко обращаться с заключенным, какие-то общие взгляды или интересы с арестантом и, наконец, обычная жалость⁶. В случае с христианами действуют две последние из указанных причин — солдаты проникаются уважением к узникам или интересом к Христовой вере либо просто сочувствуют заключенным. Строго говоря, какую-то человечность стражники всерьез демонстрируют всего в двух текстах, и оба раза в связи с молодыми и красивыми героинями — Перпетуей и Потамиеной (это обстоятельство может быть еще одним косвенным доказательством достоверности рассматриваемых текстов).

В мученичествах этими позитивными чертами наделяются простые воины, а не их начальники — центурионы, легаты и трибуны; офицеры, как и другие римские магистраты, изображаются врагами и гонителями христиан. Здесь можно найти любопытную переключку с дисциплинарными раннехристианскими сочинениями, в частности с «Апостольским преданием», эфиопская, арабская и коптская версии которого предписывают христианам-магистратам и офицерам («тем, кто носит пурпур») отказаться от своего звания, а если не откажутся, то их следует изгнать из общины, причем в списке недозволенных занятий эти должностные лица перечисляются в одном ряду с магами и астрологами. Эфиопская версия «Предания» добавляет

⁶ *Rapske B.* The Book of Acts and Paul in Roman Custody. P. 254–256.

к этому еще и требование не исполнять приказы начальства о казнях⁷.

Обратившись к рассмотрению взаимоотношений заключенных-христиан и других арестованных, мы видим, что наши источники рисуют картину почти идиллическую: отношение к христианам — лучше некуда. Так, например, в Деяниях Иуды Фомы мы читаем: «И опечалились все те заключенные, ибо увели апостола Иуду от них. И умоляли его, говоря: “Радость, которая была у нас, отобрана от нас”». Может быть, в этом есть доля истины: как уже было сказано, христиане продолжали проповедь и в тюрьме и она вполне могла найти отклик в душах людей, оказавшихся в столь непростой ситуации, утешая их тем, что суд человеческий — ничто по сравнению с судом Божиим. С другой стороны, эта проповедь вносила определенное оживление в однообразную тюремную жизнь, отвлекая узников от невеселых размышлений, поэтому иногда послушать арестованного христианина приходили и язычники: «В тюрьме подходили многие язычники, желая их убедить, и изумлялись, услышав их ответы» (Mart. Pionii, 12). Но это лишь часть правды. Нам не удалось обнаружить свидетельств о столкновениях или трениях между заключенными-христианами и язычниками, однако они неизбежно должны были возникать, когда соседями оказывались вчерашние преследователь и преследуемый: вряд ли отношение к христианам изменялось только потому, что они были такими же арестантами. Косвенным подтверждением существования таких трений может служить нетерпимость правоверных христиан по отношению к еретикам. Вероятно, христианские авторы ничего не сообщали об этом; также возможно, что подобные инциденты просто пресекались стражей.

Отношения обостряло и то, что христиане продолжали отправлять в тюрьме свой культ, что для язычника было немислимо: практически всеми культурами требовалось соблюдение ритуальной чистоты, а более нечистое место,

⁷ Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 11. СПб., 2012. С. 337–340.

чем тюрьма, трудно было себе представить. Христиане в тюрьме держались замкнутой группой, общаясь преимущественно между собой. В рассказах о мученичествах встречаются сообщения о том, что христиане помогали друг другу, наставляли новичков, утешали слабых духом: «Другие, терпевшие такие муки, что, казалось, они не смогут выжить даже при самом тщательном уходе, продолжали жить в тюрьме: без всякой людской заботы, укрепленные от Господа душевно и телесно, они и других уговаривали и утешали» (Eus. HE, V, 1, 27–28). Авторы стремятся показать единство членов общины в темнице и на свободе и их преданность Христу, их твердость в вере.

Но иногда среди заключенных возникали ссоры; у нас опять-таки нет четкого указания на это, однако именно эту мысль внушают слова Тертуллиана, обращенные к мученикам: «Да не хвалится дьявол, что искусил вас упадком духа и взаимными распрями... Мир между вами для него война... Вы должны хранить между собою мир» (Ad mart., 1). Мы ничего не можем сказать о характере конфликтов между христианами или об их причинах, да это, кажется, и не столь важно: в ожидании пытки, суда или казни, в грязной, дурно пахнущей тюрьме ссора может возникнуть по любому поводу — как из-за слабости одного из заключенных, так и из-за излишней твердости другого. В «Церковной истории» Евсевия можно найти любопытный рассказ о мученике Алкивиаде, который «жил жизнью суровой» и в пищу ничего кроме хлеба и воды не употреблял. Он попытался и в тюрьме вести подобный образ жизни, но Атталу, бывшему «опорой и оплотом здешних христиан», было открыто, что Алкивиад поступает нехорошо, отказываясь от того, что создал Бог, и подавая тем самым повод к соблазну. Алкивиад послушался Аттала и стал есть все, не разбирая и благодаря Бога (Eus. HE, V, 3). Причины, по которым об этих конфликтах не упоминается в большинстве сочинений, достаточно очевидны. Но наши авторы сообщают нам о других конфликтах — стычках между представителями различных направлений в христианстве. В основном, конечно, борьба с ересями велась на воле, но не прекращались она и в тюрьме. Так, Евсевий говорит, что если члены ортодоксальной Церкви встречались с последователями

фригийской ереси, «они держались особо и умирали, не входя с ними в общение» (Eus. HE, V, 16).

Какую роль играло описание тюремного заключения в рассмотренных нами текстах? В отличие от античных романов, где тюремное заключение героя — часть его увлекательных приключений вроде мнимой смерти при кораблекрушении, пленения пиратами или путешествия, в агиографических сочинениях темница — едва ли не место основного действия, как в «Мученичестве Перпетуи» и «Мученичестве Пиония». Если у романа счастливый конец — молодые и красивые герои женятся и живут долго и счастливо, — то в мученичествах такой happy end невозможен, а место занимательной экзотики занимают душеполезные видения, чудеса и речи мучеников. Функции развлекательного чтения для христиан выполняли не мученичества, а апокрифические деяния апостолов, наполненные чудесами, путешествиями и обращениями (впрочем, они тоже не баловали читателей благополучным исходом: как правило, в конце апостола казнили). Их целью был не исторически достоверный рассказ, а занимательность и легкость, и многие свои черты эти деяния заимствовали от романа. Описание заточения в тюрьму — не исключение: если сравнить описание тюремного быта апостола Фомы и Аполлония Тианского, то без труда можно заметить большое количество параллелей и совпадений. Однако даже в апокрифах пребывание в темнице могло быть не только элементом экзотики, но и наделяться неким особым смыслом. Что же касается мученичеств, то в них, как нам кажется, рассказы о тюрьме и стражниках явно имеют несколько функций.

Прежде всего, их сохраняли для большей полноты воспоминаний о земном пути мученика и его подвиге. Эти эпизоды свидетельствовали о доблести святых и их бесстрашии перед лицом римских магистратов и неминуемой смерти. Такое внимание к деталям свойственно в первую очередь развернутым текстам, авторы которых были знакомы с современной культурой, в том числе и с историческими сочинениями. Во II–III вв. появляются биографии, написанные Плутархом, Светонием, Диогеном Лаэртским, Лукианом и Филостратом, в которых также уделяется боль-

шое внимание не самым значительным деталям. Может быть, составители мученичеств руководствовались тем же принципом, что и Плутарх: иногда один поступок или фраза лучше демонстрируют характер человека, чем самые величественные деяния (Plut. Alex., 1); может быть, они ориентировались на распространенный в то время жанр описания смертей знаменитых людей, в первую очередь философов. Некоторые из этих рассказов обладали особой ценностью, поскольку могли восходить к дневниковым записям самих мучеников (как в случае Перпетуи и Пиония) или людей, которые сопровождали их до самой казни, будучи рядом с ними и в тюрьме, и во время суда, как, например, молодой Ориген в Александрии (Eus. HE, VI, 1–4). Это стремление передать не только дату мученичества святого и его исповедание на суде, но и какие-то яркие моменты последних дней его жизни знаменует определенный этап развития не только агиографии, но и церковной историографии: оно призвано особым образом выделить «своего» святого из ряда не менее замечательных, но не «своих»; чуть позже оно полностью выразится в особом жанре агиографической литературы — «житиях» (*vitae*).

Мученичества были не только записями о казнях святых, но и своего рода практическими наставлениями. «Мученичество Пиония» начинается со слов: «Апостол убеждал сообща разделять воспоминания о святых, зная, что память о тех, кто мудро прожил свою жизнь с сердцем, наполненным верой, служит опорой для желающих подражать тем, кто лучше» (1). Эти тексты служили *exempla*, которые определяли поведение, достойное истинного христианина. Краткие мученичества протокольного типа могли указывать, что и как следует отвечать при допросе на суде, а развернутые добавляли к этому и то, как себя вести в тюрьме с посетителями, отступниками, еретиками, стражниками⁸. Как правило, в этих текстах не приводится никаких леденящих душу подробностей (за исключением

⁸ Эти наставления можно сопоставить с теми рекомендациями, что дает исповедникам Киприан Карфагенский: спокойствие, смирение и добрый, тихий нрав, чтобы неприязненное отношение стражей не перешло в озлобление и не вызвало пытки (Ер., 11; 13).

Письма о лионских мучениках, где упоминаются ужасы заточения, о которых, правда, говорится очень кратко — Eus. HE, V, 1, 27), и это вполне объяснимо: если одной из целей авторов мученичеств было как-то наставить в открытом исповедании веры, то излишне подробный рассказ о тюрьме мог многих отпугнуть от такого подвига. Одно дело, когда верующий излагает свои взгляды в развернутой апологии, которую слушают не перебивая судья и толпа зрителей, часть которых может даже сочувствовать христианину, а потом его быстро казнят, и совсем другое, когда приходится долгое время в ожидании суда находится в грязной, дурно пахнущей тюрьме без элементарных удобств и быть объектом издевательств и вымогательств со стороны стражи. Именно поэтому во многих текстах рассказывается о заботе единоверцев, которые помогали заключенным решить разного рода практические вопросы и всячески заботились о них.

Наконец, эти рассказы играли еще одну роль: они напоминали о том, что мученичество — это битва, где мученик сражается с противником-сатаной и побеждает его. Образ «духовной войны» встречается в христианской литературе еще в Посланиях Павла: «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем» (2 Кор. 10:3–4); воины-христиане сражаются «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Эф. 6:12). Христианин воюет не с внешними врагами, а с дьяволом (2 Кор. 2:11; 1 Пет. 5:8), грехами (Рим. 8:5–9 и др.), наконец, со смертью (1 Кор. 15:26). Эта тема появляется в сочинениях Игнатия Антиохийского, Тертуллиана, Оригена и особенно Киприана. Для него мученичество было не просто стойким перенесением пыток и готовностью к смерти, но настоящей битвой, где сошлись Христос и дьявол, а земным воплощением этого сражения стали мученик-христианин и власти этого мира. Здесь роль стражников-тюремщиков двойственна. С одной стороны, они, безусловно, являются частью сатанинского войска — унижают, пытаются и казнят христиан. Но при этом необходимо помнить об их подчиненном положении. Стражи делают все это не по своей воле, а по приказу своего начальника, который командует, находясь под

воздействием демонов. Мученик борется не с римскими солдатами, а с тем, кто стоит за ними, за их командирами и даже за самим императором — с самим сатаной. В целом отношение к воинам можно описать как достаточно нейтральное: в них не видят врагов; иной раз даже возникает ощущение какой-то взаимной симпатии между стражниками и мучениками. Воины, исполнявшие приговор, до последнего момента пытаются уговорить христиан сохранить себе жизнь, совершив жертву языческим богам, а мученики — привести их к истинной вере. Карп говорит о том, что и он, и воин рождены от одной и той же матери — Евы (Acta Carpi gr., 40), а Сатур завещает Пуденсу помнить о христианской вере (Mart. Pergr., 21).

Подводя итог, отметим, что сведения об отношениях между арестованными христианами и стражниками, содержащиеся в ранних агиографических произведениях, вполне соответствуют античной традиции, причем как исторической, так и юридической и беллетристической. Во время ареста, содержания под стражей, суда и казни мученики неизбежно сталкивались с римскими воинами и другими тюремными служителями, вызывая у них самые разные чувства — от неприязни до симпатии. Эти сведения носят не символический, а вполне исторический характер, и их появление в мученичествах вызвано целым комплексом рассмотренных выше взаимосвязанных причин.

А. Д. Пантелеев

ХРИСТИАНСКОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ РИМСКИХ ЗРЕЛИЩ

Римские зрелища императорской эпохи — гладиаторские игры, травля животных, многотысячные сражения осужденных на смерть рабов и военнопленных, публичные казни — с давних пор привлекают внимание историков, но в последние годы можно отметить взрывной рост интереса к этой теме. Эти явления изучаются с самых разных точек зрения, и если одни ученые рассматривают мир арены при помощи культурной антропологии или психоанализа, то другие предпочитают исследовать, казалось бы, совершенно частные практические вопросы, например, охоту на животных, предназначенных для травли, условия их содержания и т. п. Можно сказать, что на сегодняшний день, благодаря этим исследованиям и новым археологическим находкам, мы значительно продвинулись в изучении происходившего в амфитеатре и в понимании важности таких представлений для римского общества первых веков новой эры.

Изучение этих зрелищ важно не только для формирования адекватного представления об истории и идеологии Римской империи, но и для исследований в области раннего христианства. До нашего времени сохранились рассказы о публичных казнях христиан, отказавшихся отречься от своей религии и принести жертвы языческим богам, часто записанные очевидцами по горячим следам. Изучение ранней агиографической литературы, сохранившей описание этих событий, насчитывает несколько веков, но лишь в последние десятилетия исследователи начали рассматривать эти тексты не только в традиционном контексте борьбы язычества и новой религии Христа, но и с точки зрения римской системы зрелищ. Эта перспектива необходима для того, чтобы понимать, что именно видели римляне на арене, как они воспринимали происходящее, о каких деталях,

важных для адекватного представления о мученичествах, не упоминали агиографы, наконец, как реагировали зрители, т. е. психологическое воздействие эффекта мученичества на язычников.

Еще в первой половине XX в. происходившее в римских амфитеатрах рассматривалось как развлечение для не слишком взыскательной и по большей части кровожадной публики. Однако уже в середине века, когда стала понятна роль и важность пропаганды при тоталитарных режимах, эти явления вызвали более пристальное внимание. В настоящее время не ставится под сомнение то, что римская арена была публичным пространством, где конституировались и выражались в действиях религиозные и политические представления общества. Человек, выйдя на арену, пересекал символическую линию, его статус радикально менялся, и он больше не являлся членом общества. Люди на арене — римские пленники, приговоренные к смерти преступники, рабы — были клеймены бесславием, *infamia*, и находились вне рамок социума. Арена забирала у них умение сражаться, смелость, жизнь и кровь, превращая приговоренных к смерти в часть большого идеологического представления, где укреплялись, восстанавливались и обновлялись государственная власть и социальные отношения.

В последнее время для анализа мира арены применяются современные социологические, антропологические, психоаналитические и культурологические методы.

М. Кламель-Левек предположила, что римские игры не были исключительно игровым явлением, имевшим только религиозное или культурное значение, но являлись сложным комплексом религиозных, социальных и «техно-экономических» элементов; она рассматривала игры в связи с другими социальными институтами — родственными, гражданскими, юридическими, имперскими структурами, — чтобы показать, что игры действовали как важный институт поддержки единства римского общества¹.

¹ *Clavel-Lévêque M. L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 16. 3. Berlin; New York, 1986. P. 2405–2563.*

П. Пласс считал арену местом формирования и укрепления социального порядка². Он обратился к идее насилия при жертвоприношении: контролируемое социальное насилие служит средством сохранения порядка и чувства единства коллектива. Оно имеет благотворный эффект: если общество — это тело, то насилие — иммунитет; насилие на арене, как и политические самоубийства среди римской элиты, — ответ общества на болезнь социальной неустойчивости. В этой перспективе смерть гладиаторов и преступников — вариант человеческого жертвоприношения для восстановления баланса в социуме. Насилие необходимо: оно предотвращает социальные кризисы.

Э. Гундерсон полагает, что арена играла важную роль в поддержании морали и сохранении римских социальных ролей и иерархических отношений. Он анализирует отдельные аспекты культуры арены. Материальное воплощение арены, например места для зрителей, ясно отображали социальную иерархию. Появление императора на представлениях делало его власть видимой и доступной для народа, а арена подчеркивала гендерную иерархию. Пленники и звери из разных уголков империи демонстрировали ее мировое господство. В зрелищах были отражены социальная стратификация, политический театр, преступление и наказание, роль империи, приносящей цивилизацию, принижение женщины и возвеличивание мужчины³.

Э. Фатрелл доказывала, что арена, особенно в провинции, в первую очередь подчеркивала римское политическое господство. Гладиаторские бои и казни преступников были «упражнениями в терроре» и в конечном счете формой человеческого жертвоприношения. Она сопоставила их с шумерскими, карфагенскими, ацтекскими, инкскими, китайскими и дагомейскими обычаями и пришла к следующему выводу: «Амфитеатр был храмом политики, в нем происходило восстановление римской государственности, выраженное в мифе... Смерть (на арене. — А. П.) служила

² Plass P. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*. Madison, 1995.

³ Gunderson E. *The Ideology of the Arena // Classical Antiquity*. Vol. 15. 1996. P. 113–151.

жертвой, она отвечала на кризисы империи, обосновывая борьбу римлян за власть и предлагая модель осознания римской власти»⁴.

Стирание границ между играми, которые относились к явлениям религиозной и общественной жизни, и казнью, лежащей в сфере права и политики, перемешало и опустило на арену некогда неприкосновенные элементы религиозной, социальной, юридической и политической жизни. Изначальная функция игр — ритуальные представления и публичные зрелища. Но в эпоху империи они в то же самое время были проявлением грубого насилия, деянием, ведущим к коллективному катарсису, и воплощением государственной власти. Хотя насилие на арене иногда и критиковалось римской элитой⁵, оно присутствовало всегда, формы его демонстрации постоянно развивались, и это развитие требовало устройства все более и более дорогих зрелищ, стремления к еще большей экстравагантности для демонстрации величия императора и упрочения римского порядка.

Публичные казни появляются в Риме еще в V в. до н. э., причем в Законах XII Таблиц степень их жестокости была напрямую связана с тяжестью совершенного злодеяния (8, 10)⁶; они изначально проводились в публичных местах — на форуме или в цирке во время игр (Strabo, VI, 273; Val. Max., I, 7, 4). В III–II вв. до н. э. самые жестокие наказания присуждались за дезертирство из армии и другие воинские преступления (например, восстание войск союзников против римской власти). Можно вспомнить обычай децимации или то, как Эмилий Павел в 167 г. до н. э. приказал растоптать слонами бежавших из его войска неграждан (Val. Max., II, 7, 14). Постепенно такого рода наказания стали

⁴ Futrell A. Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power. Austin, 1997.

⁵ Mammel K. Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport // A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman World / Ed. P. Christesen, D. G. Kyle. Chichester, 2014. P. 603–616.

⁶ Отметим, что казнью дело не ограничивалось: магистраты могли изувечить тела казненных и запретить их погребение; иногда тела осужденных с табличкой, на которой были записаны их преступления, выставлялись на всеобщее обозрение.

проникать из военной и в гражданскую сферу, причем здесь особую роль сыграл сын Эмилия Павла Сципион Эмилиан, отдавший во время своего триумфа в 144 г. до н. э. на растерзание зверям дезертиров и беглых рабов (Liv., Per. LI; Val. Max., II, 7, 13).

Обычными видами казней в Риме стали распятие, растерзание зверьми и сожжение⁷. Первые два вида, скорее всего, были заимствованы у карфагенян (Polyb., I, 85)⁸. Во время поздней республики и ранней империи таким казням подвергались лица низкого социального статуса — рабы⁹, вольноотпущенники и военнопленные; римские же граждане имели право на почетную смерть от меча¹⁰. Впрочем, в провинциях наместники обращали мало внимания на эти различия и, как показывают примеры Верреса или Гальбы, могли приговорить кого угодно к какой угодно казни¹¹. К концу республиканского периода римский плебс пристрастился к гладиаторским играм и травле зверей; толпа требовала все новых и новых развлечений, их стоимость возрастала, и магистраты нашли выход в том, что преступники, которые раньше могли рассчитывать на быструю казнь или в худшем случае на распятие, стали приговариваться к растерзанию зверями или в гладиаторских играх. Это положение дел было в какой-то степени взаимовыгодным: преступники получали пусть небольшой, но все же шанс на спасение жизни, а римские власти превращали казнь в зрелище; вдобавок возможность

⁷ Традиционные виды казни — сбрасывание с Тарпейской скалы и сечение до смерти — постепенно уступили свои позиции.

⁸ *Hengel M. Crucifixion in the ancient World and the Folly of the Message of the Cross. Philadelphia, 1977. P. 33; Wiedemann T. Emperors and Gladiators. London, 1992. P. 69.*

⁹ Казнь рабов долгое время оставалась делом их хозяев, но постепенно перешла в ведение магистратов (*Wiedemann T. Emperors and Gladiators. P. 73–77.*)

¹⁰ *Garnsey P. Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire. Oxford, 1970. P. 221–276; MacMullen R. Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary. Princeton, 1990. P. 204; Fagan G. The Lure of the Arena: Social Psychology and the Crowd at the Roman Games. Cambridge, 2011. P. 174–175.*

¹¹ *Wiedemann T. Emperors and Gladiators. P. 68.*

использовать на арене приговоренных к смерти позволяла сэкономить деньги¹².

Нужно особо упомянуть масштабные инсценировки морских и сухопутных битв. Впервые такая инсценировка была представлена Цезарем (*App. Civ.*, II, 102; ср. *Suet. Caes.*, 95). Август во 2 г. до н. э. провел навмахию в честь освящения храма Юпитера Мстителя. Им было выкопано озеро длиной в 1800 и шириной в 1200 футов; в навмахии приняли участие 30 крупных кораблей с таранами и «множество мелких судов», на которых сражались, кроме гребцов, около 3000 человек. Самая большая навмахия была устроена императором Клавдием на Фуцинском озере: в нем приняли участие 100 кораблей и 19000 воинов и гребцов. Именно тогда прозвучали знаменитые слова: «Здравствуй, император, идущие на смерть приветствуют тебя!» Осужденные сражались друг с другом так яростно, что оставшиеся в живых были помилованы императором. Кроме того, Клавдий провел представление, имитировавшее его британский поход (*Suet. Claud.*, 21; *Tac. Ann.*, XII, 56). При Нероне навмахии состоялись в 57 и 64 г.: первый раз битва была украшена тем, что в морской воде плавали морские чудовища; второй раз на одной арене были представлены три зрелища: травля зверей, навмахия и гладиаторские бои, а после был устроен пир на плавучей платформе (*Dio*, LXI, 9, 5), Император Тит, обратившись к Пелопоннесской войне, провел сражение между «керкирянами» и «коринфянами», «афинянами» и «сицилийцами» (*Dio*, LXVI, 25). Со времени Цезаря навмахии проводились не как абстрактные морские бои, а как некие «реконструкции» битв — тирийцев и египтян, греков и персов, афинян и сиракузян и т. п. Эти бои не охватывали римскую историю, например, битву при Акции, так как было невозможно предсказать, кто победит (например, «афиняне» одержали победу над «сицилийцами», что не соответствовало исторической действительности). Римляне были готовы терпеть такие вещи по отношению к прошлому покоренных ими народов, но не желали рисковать собственной историей. Подобные зрелища прославляли величие римского государства и императора и играли важную

¹² Hopkins K. *Death and Renewal*. Cambridge, 1983. P. 10–24.

роль в имперской пропаганде, однако такие баталии не могли проводиться регулярно: они обходились очень дорого и требовали большого числа рабов, военнопленных или приговоренных к смерти.

Отдельный вид казней составляли театрализованные представления; впервые с этим явлением мы встречаемся в конце 30-х гг. I в. до н. э. Страбон рассказывает, что знаменитый сицилийский разбойник Селур был помещен на высокий помост, под которым находились хищные звери, и этот помост внезапно обрушился (Strabo, VI, 273). Этот эпизод очень хорошо отражает связь между римским судом и театром. Со времени Нерона распространяются представления, где смерть осужденного была едва ли не самой зрелищной частью спектакля. Это такие мимы, как «Геркулес», где преступник, подменявший актера, сжигался на костре (Ant. Pal., II, 184; Tert. Ad. nat., I, 10; Apol., 15), «Лавреол», который заканчивался распятием беглого раба-разбойника (Ios. AJ, XIX, 94; Iuv. VIII, 187–188; Mart. Spect., 7; Suet. Cal., 56), «Орфей», в котором главного героя дикие звери рвали на части (Mart. Spect., 21), «Дедал», когда Икар упал на камни прямо у ног императора и забрызгал его кровью (Mart. Spect., 8; Suet. Ner., 12)¹³. Отметим, что некоторые из этих «ролей» давали возможность преступнику выжить ценой увечья, как, например, в «Сцеволе» (Mart. Epigr., VIII, 30; X, 25) или «Аттисе» (Tert. Ad nat., I, 10; Apol., 15).

Зрелищем была не только расправа с преступником, но и предшествующий ей суд. Еще во времена республики римляне охотно посещали громкие судебные процессы. С установлением империи суд, как и казнь преступников, стал зримым воплощением римской власти, могущества и справедливости¹⁴. Иногда из-за многочисленности со-

¹³ Подробнее о них см.: Coleman K. M. Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments // Journal of Roman Studies. Vol. 80. 1990. P. 44–73; Emperors and Gladiators. P. 83–89; Пантелеев А. Д. Римские мифологические мимы и христиане // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 7. 2008. С. 345–356.

¹⁴ Potter D. Performance, Power and Justice in the High Empire // Roman Theater and Society // Ed. W. J. Slater. Ann Arbor, 1996. P. 142–144.

бравшихся зрителей суд мог быть перенесен в театр (Arul. Met., III, 2) или другое сооружение для зрелищ; так, на стадионе судили мученика Поликарпа (Mart. Pol., 8–9). В случае серьезного процесса обвиняемый, как правило, стремился вызвать сочувствие у судьи и зрителей — отпустил бороду и приходил в черных одеждах. В день суда ответчик находился на особом возвышении (*gradus*), где его могли видеть все присутствующие. Этот *gradus* всегда был ниже места, где восседал магистрат (βῆμα), что подчеркивало превосходство судьи. Магистрат обычно начинал процесс зачитыванием обвинения, затем он мог задать несколько стандартных вопросов вроде: «Как твое имя?», «Откуда ты родом?», «Кто ты по званию?» После этого следовали уже вопросы по существу, например: «Сколько людей ты убил?», «Ты знаешь, что приказали императоры?» или: «Будешь ли ты упорствовать в христианском безумии?»

Иногда разрешалось произнести речь адвокату. С. Либман в связи с этим приводит интересный отрывок из комментариев на Второзаконие: «Писание показывает, что Моисей начал (благословление) не с нужд Израиля, но с восхваления Бога. Это можно сравнить с речью адвоката, нанятого для защиты. Адвокат, стоя на возвышении, начинает не с нужд клиента, а с восхваления царя. Мир счастлив оттого, что он царь. Мир счастлив оттого, что он судья. Солнце светит нам (ради него). Луна светит нам (ради него). Публика присоединяется к нему в восхвалениях (царя). Только после этого он переходит к нуждам своего клиента и заканчивает свою речь повторным восхвалением царя»¹⁵. Если наместник был не удовлетворен тем, что он услышал, то мог начать пытку, конечно, при условии, что это позволял социальный статус обвиняемого.

После того как магистрат услышал, увидел и узнал все необходимое для вынесения приговора, вокруг его места устанавливали занавес. Теоретически в момент принятия решения на него не должно было оказываться никакого воздействия, но иногда наместник прислушивался к пожеланиям местной элиты и зрителей, и тогда его действия

¹⁵ Lieberman S. Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum // Jewish Quarterly Review. Vol. 35. 1944. P. 27–28.

определялись в большей степени не правом, а целесообразностью. Бывало так, что толпа зрителей подталкивала магистрата к большей жестокости или к увеличению числа обвиняемых (Eus. HE, V, 1, 9). Д. Поттер специально рассматривает деятельность римских «клакеров», которых можно было нанять для создания эффекта единодушия зрителей¹⁶. Крики собравшихся ясно показывали их настроение, и пойти против воли народа означало вызвать гнев или даже ярость нескольких сотен или тысяч человек.

Кроме того, часто судья должен был учитывать мнение местной элиты и общую ситуацию в городе. Это могло повлиять на суровость приговора или даже на его исполнение. О таких случаях рассказывает Плиний Младший: приговоренные преступники внезапно оказывались на городской службе и получали жалование (Ер., X, 31–32). Представители центральной власти — наместники, — как правило, были никак не связаны с провинцией, которой управляли, и часто менялись, особенно во время кризиса III в. Местные власти, наоборот, принадлежали к городской аристократии, были в курсе местных дел и обычно ставили благополучие и порядок в своем городе выше интересов империи. Это хорошо заметно в ситуации, когда наказанию могли подвергнуться представители местной аристократии — булевты или декурионы, члены городского совета, своего рода «отцы города». Для наместника их публичная казнь была бы восстановлением римского закона, в то время как для местной власти это означало бы разрушение установленного порядка. Так было и с христианами. Например, иринарх вместе со своим отцом уговаривают отречься Поликарпа (Mart. Pol., 8). Во время процесса над Пионием в Смирне местные власти тоже явно не хотят публичной пытки и казни престарелого пресвитера — образованного человека, пользующегося известностью в городе. В «Актах Филеаса» наместник пытается образумить мученика из-за того, что Филеас богат и нередко оказывал материальную поддержку всей округе (5).

Наместник записывал приговор или диктовал его

¹⁶ Potter D. Performance, Power and Justice in the High Empire. P. 142–144.

секретарю; иногда в него включались причины для вынесения именно такого решения; приговор зачитывался вслух. В случае необходимости преступник мог быть подвергнут дальнейшей пытке до тех пор, пока магистрат не счел бы его показания достаточными для приговора (*periculum*). Затем, по крайней мере в восточной части Империи, в рот обвиненному вставляли особый крюк (*chamos*) или надевали на него намордник (*κηρός*), чтобы он не оскорблял императора и судью, после чего уводили для последующей казни: «Сначала *questionarius* читает его *elogium*, затем он подвергает разбойника бичеванию, затем он вставляет ему крюк, затем дает *periculum*, а потом разбойника уводят на казнь»¹⁷.

Необходимо отметить важное отличие между положением обвиняемого на суде и обвиненного на арене. До вынесения приговора человек оставался субъектом права: он мог защищаться и разговаривать с обвинителями или магистратом почти на равных. До тех пор пока его вина не была доказана и признана, он отстаивал свою правоту и до последнего момента добивался оправдания. Обвинение и амфитеатр полностью меняли его статус¹⁸. Тело осужденного переставало быть его собственностью и превращалось в вещь, которой вскоре предстояло стать зримым подтверждением незыблемости римской власти. Если на суде обе стороны хотя бы потенциально обладали равным статусом, то приговоренный к смерти становился кем-то вроде раба. Как уже было сказано, публичная казнь была важным элементом поддержания римского порядка, это был настоящий политический и юридический ритуал.

Казнь была рассчитана на то, чтобы унижить жертву

¹⁷ Lieberman S. Roman Legal Institutions... P. 29.

¹⁸ Иногда на арене происходила «гражданская казнь», так было с доносчиками при Траяне: «Ничего не было нам столь приятно и столь достойно твоего века, как то, что нам пришлось смотреть сверху вниз на заломленные назад лица доносчиков и шеи их, скрученные веревкой. Мы узнавали их и наслаждались, когда их вели, точно умиловительные жертвы за пережитые гражданами тревоги, за кровь казненных, за медленную казнь и тягчайшие муки» (Plin. Pan., 34) и расточителями при Адриане: «Расточителей своего имущества, если они были правоспособны, он приказывал сечь в амфитеатре, а затем отпускать» (SHA. Hadr., 18, 9).

настолько, насколько это возможно. Она происходила по достаточно четкому и разработанному сценарию. Как правило, в течение дня давались три вида представлений: травля зверей с утра, казнь преступников днем, гладиаторские бои вечером¹⁹. Впрочем, бывали и исключения: мы знаем о четырехдневных играх в Италии, где три дня было отведено боям гладиаторов, а один — казни преступников (CIL 9, 3437 = ILS 5063). Когда наступало время казни, осужденные выводились на арену солдатами или бестиариями. Судя по рельефу из Сард, их связывали попарно или по трое; мозаика из ливийского Злитеня изображает, как их привозят связанными на колеснице. Мужчины изображаются полностью обнаженными или только в набедренных повязках, женщины — нагими или в прозрачных туниках; отличить их от закованных в доспехи служителей не составляет труда. Иногда для выхода на арену использовалась специальная одежда. В «Мученичестве Перпетуи» обвиненных вывели в нарядах, посвященных Юпитеру и Церере (18), а Плутарх говорит о приговоренных к смерти преступниках в золотистых туниках и пурпурных плащах (De sera, 9). Опасные преступники, своего рода «звезды» уголовного мира, могли быть представлены отдельно; казнили их тоже не со всеми, а особо.

После того как приговоренных выводили на арену, их помещали на платформу, где иногда могли располагаться инструменты для публичной пытки, как это было в Лионе (Eus. HE, V, 1, 51). В этот момент преступники узнавали о том, что им предназначено. Как правило, это было распятие, сожжение или хищные звери — львы, пантеры, леопарды или медведи. Правда, иногда встречалась и экзотика вроде коровы (Mart. Perp., 20), тюленя (Acta Pauli et Theclae, 34) или страусов²⁰. Зверей специально злили — били, кололи, прижигали факелами или раскаленным железом и т.

¹⁹ Wiedemann T. Emperors and Gladiators. London, 1992. P. 90.

²⁰ Подробнее об используемых на арене животных см.: Robert L. Les gladiateurs dans l'Orient grec. Paris, 1940. P. 246–253. В античности верили в плотоядность тюленей; применялись ли страусы именно при казнях, сказать сложно, но они были популярны на арене из-за скорости, агрессивности и, конечно, из-за своей комичности.

п. В случае если звери только калечили преступника, но не убивали его, жертву забирали и казнили уже вне арены (Mart. Perp., 21)²¹. Хищники были дорогим удовольствием, их доставкой занимались особые ассоциации. Иногда зверей могло и не хватить. В «Мученичестве Поликарпа» азиарх Филипп отказывается отдать мученика льву, так как травля закончилась и зверей больше нет (Mart. Pol., 12, 2), а Тертуллиан замечает: «Кричат: христиан ко льву. Столь многих к одному?» (Apol., 50). Отметим, что если гладиаторы, сражающиеся со зверями (*venatores*), считались образцом смелости и ловкости, то преступники, осужденные, по сути, на то же самое, на эти добродетели в общественном мнении претендовать не могли. Данный вид казни получил отражение в многочисленных памятниках изобразительного искусства — статуях, мозаиках, рельефах, керамике. Практиковались и традиционные виды казней: обезглавливание, сожжение, распятие на кресте.

Во II–III вв. пышные зрелища сохраняются, однако из-за общего ухудшения экономической ситуации появились и некоторые новшества, ярким образцом которых является знаменитый эдикт 177 г. Марка Аврелия о ценах на гладиаторов. В нем разрешалось для нужд арены продавать устроителям игр преступников, осужденных на смерть. Выгода была очевидной: преступники продавались за 6 ауреусов, в то время как гладиаторы стоили от 30 до 150. Для Галлии это было разрешено впервые (другие провинции пользовались такой привилегией и раньше), до того, судя по всему, римские власти опасались рецидивов человеческих жертвоприношений, связанных с религией кельтов²².

Гладиаторские игры превращаются во все большую роскошь, и казни становятся все популярнее. В III в. мы встречаемся с особыми указаниями для наместников провинций, чтобы они отправляли в Рим всех заключенных, обладавших большой силой и борцовскими умениями для потехи императора и народа (Dig., 48, 19, 31). Особого недостатка

²¹ Иногда таких преступников через несколько дней бросали зверям еще раз.

²² Подробнее об этом см. статью к «Посланию о лионских и виенских мучениках».

в приговоренных, скорее всего, не ощущалось, ведь число проступков, за которые наказывали смертью, постоянно возрастало. Р. МакМаллен отмечает, что если при ранней империи смертью каралось всего 17 видов преступлений, то ко времени Константина их число достигало 60²³. Такой рост объясняется несколькими причинами. Прежде всего, это появление на троне вереницы «солдатских императоров», которые привнесли в гражданское законодательство армейскую суровость наказаний. Кроме того, с постепенным превращением римской системы власти в автократию, император все больше возвышался над массой подданных, и разница между наказаниями для *humiliores* и *honestiores* стала стираться. Наконец, со второй половины II в. н. э. все чаще используется *cognitio* — экстраординарное расследование, при котором магистрат единолично рассматривал дело и выносил приговор, не подлежащий обжалованию. В таких случаях жестокость решения могла быть обусловлена угрозой порядку, которую судья видел в обвиняемом, или требованиями народа наказать преступника как можно суровее. Это обстоятельство особенно важно для понимания антихристианских процессов II–III вв.

Таким же образом проводились и казни христиан. Можно спорить с мнением Д. Боярина, что для римлян не имело никакого значения, будет ли брошен львам разбойник или епископ, как это не имело значения для самих львов²⁴, но по крайней мере для служителей арены дело обстояло именно так. Судя по сообщению Тацита, во времена преследований христиан Нероном никакой разницы между ними и обычными преступниками толпа не заметила, и если бы не дурная слава императора, то вряд ли бы у зрителей появилась хоть некая тень сочувствия к христианам, о которой вскользь упоминает историк (Ann., XV, 44).

И все же христиане отличались от обычных убийц и грабителей, так как у них был свой взгляд на происходящее, желание переосмыслить и переписать сценарий казни. При чтении ранних мученичеств мы постоянно

²³ MacMullen R. Changes in the Roman Empire. P. 207–211.

²⁴ Boyarin D. Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999. P. 94–95.

сталкиваемся с тем, что осужденный христианин нарушает привычную процедуру: совершает неожиданные действия, отступает от стандартных моделей, а иногда даже начинает руководить процессом собственной казни; следствием такого зрелища оказывалось не удовольствие зрителей, а фрустрация.

Вот лишь несколько примеров такого «выворачивания наизнанку» происходящего. Игнатий Антиохийский в начале II в. превращает свой путь в Рим на казнь в аналог религиозной процессии для поклонения императору, рассылая послов и письма в малоазийские города. «Мученичество Поликарпа» рассказывает, как юноша Германик сам навредил на себя зверей (Mart. Pol., 3, 1), Поликарп, в свою очередь, при аресте угощает пришедших его арестовывать (7, 2–3), а когда проконсул потребовал проклясть безбожников, тот адресовал это проклятие зрителям (9, 2). Более того, Поликарп указывал проконсулу на допускаемые им нарушения процессуальной процедуры и в конце концов объявил себя христианином, тем самым прекратив допрос в тот момент, когда сам посчитал это нужным (10–11). В «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники» (160-е гг.) мученики радовались тому, что покидают этот мир, и благословляли казнивших их солдат (Act Carpi gr., 36–41). Перпетуя и ее товарищи (203 г.) отказались выходить на арену в одеждах, посвященных Сатурну и Церере (Mart. Perp., 18, 4); их вывели обнаженными, но по требованию толпы они были одеты (20, 3). Смерть Перпетуи была подобна гладиаторской: она направила кинжал служителя себе в горло. Автор мученичества замечает: «Такая женщина не могла бы быть убита, если бы сама этого не захотела» (21, 9). Пионий (250 г.) — еще более интересный пример: он — мученик-ритор. Пионий отвечает на обвинения речью и меткими замечаниями; его противникам нечего возразить и они опускаются до грубости, оскорблений, пыток и насилия (Mart. Pionii, 5, 3–6; 15–17). Риторика Пиония ограничивает возможности преследователей: именно он формирует пространство действия и определяет ход представления.

Все эти примеры можно многократно умножить. Мученики не могли и не хотели спастись от неизбежности суда и казни, но они делали все возможное, чтобы эта казнь ста-

ла не свидетельством прочности империи и торжества римского закона, а местом торжества Христа и доказательством стойкости и смелости его последователей. Естественно, римские магистраты не могли этого не заметить и никак на это не реагировать. Уже в «Мученичестве Пиония» стратег посылает к неокору Полеону гонцов, которые говорят: «Не позволяй ему говорить, чтобы они не пришли в театр и не начались беспорядки и расспросы об этом человеке» (7, 1).

Хорошей иллюстрацией тенденции к минимизации публичности суда и казни христиан оказываются три североафриканских текста, рассказывающих о мученичествах Киприана (258 г.), Мариана и Иакова (259 г.) и Монтана и Луция (259 г.) во время гонений Валериана.

Киприан был арестован 30 августа 257 г., предстал перед судом наместника Аспазия Патерна и был отправлен в ссылку в Курубис (*Acta Сург.*, 1). Это было самое мягкое наказание из всех возможных. Состоявшийся в тот раз диалог был вполне откровенным, пытки не применялись, и никто не собирался превращать происходящее в зрелище. Но во время изгнания появился новый рескрипт Валериана, предписывавший казнить священнослужителей, отказавшихся совершить жертвоприношения. Киприан понял, что его ожидает, и как можно быстрее отправился в Карфаген, чтобы оказаться перед судом наместника именно там, а не в небольшой Утике. Он сообщает братьям о своем прибытии, призывает их не волноваться и не бунтовать из-за его ареста (*Сург. Ер.*, 81, 4) и 13 сентября 258 г. прибывает в Карфаген. Как Киприан и рассчитывал, его встречает большая толпа как христиан, так и язычников (*Acta Сург.*, 2, 5; *Pont. Vita Сург.*, 15, 4: *concurrerant undique versum omnes ad spectaculum*). На следующий день в имени Секста состоялся суд, на котором председательствовал новый наместник Галерий Максим. В ходе краткого допроса Киприан подтвердил, что он христианин и не принесет жертвы языческим богам. Он был приговорен к смертной казни, причем прямо на месте (*Acta Сург.*, 3–4). Никто не воспрепятствовал зрителям присутствовать при суде, но немедленная казнь предотвратила еще большее скопление народа. Нет сомнений, что Киприан был против процесса при закрытых дверях, однако, вероятно, большая публич-

ность ему была не нужна: он уже продемонстрировал свою веру при въезде в город и тем, что принял смерть так, как подобает человеку его положения. Чрезмерная активность зрителей-христиан могла вызвать немалое раздражение наместника и привести к новым жертвам среди сторонников новой религии. Что касается наместника, то он, увидев волнение собравшегося народа и услышав крики: «Тогда и нас казни вместе с ним!» (Acta Sург., 5), принял единственно верное решение для недопущения более серьезных выступлений.

В «Мученичестве Мариана и Иакова» наместник Нумидии также стремится свести зрелищную часть суда и казни к минимуму. Мариан и Иаков были арестованы в Мугах (пригород Цирты) и отконвоированы в Цирту, где их допросили представители местных властей (2–6). Эти магистраты спросили задержанных о их вере и, когда задержанные христиане отказались отречься, отправили их обратно в тюрьму. После этого они были доставлены в Ламбезий, где священников и мирян отделили друг от друга, надеясь таким образом сломить волю последних (10). Спустя некоторое время мучеников допросили, после чего они были обезглавлены. Магистрат не хотел исполнения смертного приговора перед большой местной аудиторией: он мог бы просто отправить христиан для казни в Цирту, но предпочел этого не делать, а, наоборот, предпринял все возможное для того, чтобы происходящее не стало событием, привлекающим массу народа. Наместник, стремясь добиться наименее эффектного зрелища, лишил мучеников возможности самовыразиться перед сочувствующими зрителями.

Луций и Монтан были арестованы местными властями в Карфагене вместе с другими священниками и заключены в тюрьму. Наместник Галерий Максим не допрашивал и не пытал их, надеясь, что сами условия содержания заставят их отречься. После нескольких месяцев заключения Луций, Монтан и остальные христиане были приведены на суд уже нового наместника, который и осудил их на смерть (тоже без пытки). Приговор был приведен в исполнение немедленно (Mart. Mont., 15, 1). Через три дня там же был казнен еще один христианин, Флавиан. Толпа требовала, чтобы

его публично пытали, но наместник отказался от этой идеи и приказал просто отрубить ему голову (19–21).

Римские наместники не желали казнить христиан при большом скоплении народа, хотя эдикт Валериана давал им все основания для этого. Из имеющихся текстов ясно, что осужденные были людьми определенного социального статуса: они умели читать и писать, в тюрьме они принимали посетителей и, наконец, их казнили мечом. Некий Эмилиан, который был арестован вместе с Марианом и Иаковом, был всадником (8). Наместник мог приговорить христианина к любой казни, но все же предпочитал делать это в соответствии с их рангом. Магистраты категорически не хотели давать возможность арестованным выступать перед толпой. Так как этого требовала процедура, судьи давали христианам слово, но по возможности стремились казнить их как можно быстрее. Основная черта всех этих случаев — нежелание наместников использовать все свои возможности в полной мере. По замечанию Д. Поттера, при достаточно зверской сущности римского правосудия в то время, этот феномен интересен сам по себе²⁵. В рассмотренных процессах практически не используются пытки; единственное исключение — Мариан в Цирте, да и то, кажется, его начали пытать по инициативе скучающих гарнизонных солдат, а не магистратов. Но Мариан и Иаков проводят большую часть времени не на допросах, а созерцая видения; им не позволили отправиться на арену и повторить подвиг мучеников II в., они могли только грезить об этом. В какой-то степени данная ситуация напоминает анекдот о мазохисте и садисте, который в связи с данными обстоятельствами вспомнил Г. Бауэрсок: «Ударь меня!» — «Не ударю»²⁶.

Можно было бы предположить, что причиной таких быстрых расправ с христианами было опасение эффекта, который мученичество окажет на зрителей, но, похоже, это не так. Часто приводят слова Юстина о впечатлении, которое на него произвели мученики: «Видя, как они бесстрашно

²⁵ *Potter D. Martyrdom as Spectacle // Theater and Society in the Classical World / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 62.*

²⁶ *Bowersock G. W. Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995. P. 61.*

встречают смерть и все, что считается страшным, я счел невозможным, чтобы они были преданы пороку и распутству» (Apol. II, 12), и замечание Тертуллиана: «Кровь христиан есть семя... Упорство, за которое вы нас укоряете, является учителем. Ибо кто, видя его, не пожелает выяснить, что за этим кроется?» (Apol., 50, 13–15), но, кажется, это был личный опыт указанных авторов. Сами христиане не рассматривали мученичество как средство для обращения язычников, и во время суда на вопрос о христианском Боге скорее можно было услышать ответ в стиле: «Будешь достоин — узнаешь» (Eus. HE, V, 1, 31), чем развернутое изложение учения. Христиане не обращались к распространенному представлению о том, что в смерти проявляется истинная природа человека, о котором говорит, например, Сенека: «Смерть покажет, чего я достиг... Смерть вынесет тебе приговор... Ничто не докажет силы твоего духа. Ведь на словах и самый робкий храбр. Подоспеет конец — тогда и станет ясно, что ты успел» (Sen. Ep., 26). Дело в том, что для христиан мученичество связывалось прежде всего со спасением, а не с проповедью. Чувство чуждости этому миру и готовность войти в Царство Небесное лишь усиливались во время гонений. Мученик ощущал себя Божиим избранником, и при таком взгляде на себя и на мир язычники-зрители рассматривались как средство для приближения к Богу, а не потенциальная аудитория. В глазах мученика совершающееся было индивидуальным актом, имевшим ценность только для него, даже не для общины, не говоря уже о язычниках. Христиане и язычники в происходящем на арене амфитеатра видели принципиально разные вещи: если для первых мученик был бесстрашным воином или славным атлетом, то вторые считали происходящее безумием, следствием грубого и невежественного христианского суеверия (*superstitio*).

Сами христиане отдавали себе отчет в театральности мученичества. Уже Павел писал: «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти, потому что мы сделали позорищем (зрелищем — *θέατρον*) для мира, для ангелов и человеков» (1 Кор. 4:9). Ориген говорит: «Собирается вокруг нас многочисленная толпа (*μέγα θέατρον*), она хочет быть сви-

детельницей нашего подвига, когда нас призывают к мученичеству. Подобное происходит лишь при состязании весьма знаменитых атлетов, потому что на зрелище борьбы их собирается множество народа» (Exhort., 18). О чем-то подобном с осуждением писал Марк Аврелий: «И чтобы готовность умереть шла от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан, — нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности (ἀτραυδος)» (Med., XI, 3).

Однако этот «спектакль» христиане играли не для зрителей, а для самих себя, одновременно празднуя уход из этого мира и повергая сатану, который смог добиться победы над их телом, но не над душой. Авторы и редакторы агиографических сочинений усиливали этот «постановочный» элемент, подчеркивая и акцентируя театральную природу мученичества, и позже воспоминания об этих событиях займут свое место в христианской литургии.

А. Д. Пантелеев

Список сокращений

- Acta Acacii — Акты Акакия
Acta Cyr. — Акты Киприана
Acta Eupli — Акты Эвпла
Acta Iust. — Акты Юстина
Acta Maximil. — Акты Максимилиана
Acta Pauli et Theclae — Деяния Павла и Феклы
Acta Phileae — Акты Филеаса
Acta Theod. — Акты Феодора
Ad Diogn. — Послание к Диогнету
Ant. Pal. — Палатинская Антология
App. Civ. — Аппиан. Гражданские войны
Apul. Apol. — Апулей. Апология
Arist. Nub. — Аристофан. Облака
Athen. De res. — Афинагор. О воскресении
Athenag. Leg. — Афинагор. Прошение за христиан
Aug. Brev. Coll. — Августин Гиппонский. Краткие споры с донатистами
bGit. — Гиттин (Вавилонский Талмуд)
Caes. Serm. — Цезарий из Апля. Проповеди
Cic. Ad Att. — Цицерон. Письма к Аттику
Cic. II Verr. — Цицерон. 2 Речь против Верреса
Cic. Pro Flacc. — Цицерон. Речь за Флакка
Clem. Alex. Strom. — Климент Александрийский. Строматы
Clem. Rom. 1 Ep. — Климент Римский. 1 Послание Коринфянам
Clem. Rom. 2 Ep. — Климент Римский. 2 Послание Коринфянам
Cod. Iust. — Кодекс Юстиниана
Cod. Theod. — Кодекс Феодосия
Cyr. Ad Don. — Киприан. К Донату
Cyr. De laps. — Киприан Карфагенский. О павших
Cyr. Ep. — Киприан Карфагенский. Письма
De exp. fid. — (Аноним). Изложение православной веры (?)
Did. — Дидахе
Dig. — Дигесты
Dio — Дион Кассий. Римская история
Diod. — Диодор Сицилийский. Историческая библиотека
Diog. Laert. — Диоген Лаэртский. Жизнеописания знаменитых философов
Epirh. Panar. — Епифаний Саламинский. Панарион
Eus. De mart. Pal. — Евсевий Кесарийский. О Палестинских мучениках

- Eus. HE — Евсевий Кесарийский. Церковная история
 Eus. Praep. evang. — Евсевий Кесарийский. Предуготовление
 к Евангелию
 Greg. Tur. Mir. — Григорий Турский. О чудесах
 Hdt. — Геродот. История
 Herm. Mand. — Герм. Пастырь. Установления
 Herm. Sim. — Герм. Пастырь. Подобия
 Hier. Vita Pauli — Иероним Стридонский. Житие Павла монаха
 Hipp. Ref. — Ипполит Римский. Опровержение всех ересей
 Hom. Od. — Гомер. Одиссея
 Ign. Ep. Eph. — Игнатий Антиохийский. Послание Эфесянам
 Ign. Ep. Pol. — Игнатий Антиохийский. Послание Поликарпу
 Ign. Ep. Rom. — Игнатий Антиохийский. Послание Римлянам
 Ign. Ep. Smyrn. — Игнатий Антиохийский. Послание Смирнянам
 Ios. AJ — Иосиф Флавий. Иудейские древности
 Iren. AH — Ириней Лионский. Против ересей
 Iren. fr. — Ириней Лионский. Фрагменты
 Iust. Apol. I — Юстин Философ. I Апология
 Iust. Apol. II — Юстин Философ. II Апология
 Iust. Dial. c. Tryph. — Юстин. Диалог с Трифоном
 Iuv. — Ювенал. Сатиры
 Lact. De mort. pers. — Лактанций. О смерти преследователей
 Lib. Orat. — Либаний. Речи
 Luc. De dea Syr. — Лукиан. О Сирийской богине
 Luc. De mort. Per. — Лукиан. О смерти Перегрини
 Luc. Herm. — Лукиан. Гермотим
 Luc. Iup. trag. — Лукиан. Юпитер трагический
 4 Mass. — 4 Книга Маккавеев
 Macr. Sat. — Макробий. Сатурналии
 Mart. Agapae — Мученичество Агапы
 Mart. Apoll. — Мученичество Аполлония
 Mart. Carpi gr. — Мученичество Карпа (греческая версия)
 Mart. Carpi lat. — Мученичество Карпа (латинская версия)
 Mart. Cononi — Мученичество Конона
 Mart. Dasii — Мученичество Дасия
 Mart. Epigr. — Марциал. Эпиграммы
 Mart. Eupli — Мученичество Эвпла
 Mart. Lugd. — Мученичество Лионских мучеников
 Mart. Mont. — Мученичество Монтана
 Mart. Pionii — Мученичество Пиония
 Mart. Pol. — Мученичество Поликарпа
 Mart. Pot. et Bas. — Мученичество Потамиены и Василида
 Mart. Scil. — Мученичество Скилитанских мучеников
 Mart. Spect. — Марциал. Книга зрелищ
 Min. Fel. Oct. — Минуций Феликс. Октавий

- Orig. C. Cels. — Ориген. Против Цельса
 Orig. De princ. — Ориген. О началах
 Orig. Exhort. — Ориген. Увещание к мученичеству
 Orig. Hom. in Reg. — Гомилии на Книги Царств
 Ovid. Met. — Овидий. Метаморфозы
 Pall. Laus. — Палладий. Лавсаик
 Pass. Crisp. — Страсти Криспины
 Pass. Felicis — Страсти Феликса
 Pass. Fruct. — Страсти Фруктуоза
 Pass. Iul. Vet. — Страсти Юлия Ветерана
 Pass. Marian. et Iac. — Страсти Мариана и Иакова
 Pass. Perp. — Страсти Перпетуи
 Paus. — Павсаний. Описание Эллады
 Philo. De Jos. — Филон Александрийский. Об Иосифе
 Philostr. VA — Флавий Филострат. Жизнь Аппллония Тианского
 Philostr. VS — Флавий Филострат. Жизнеописания софистов
 Plato. Phaedr. — Платон. Федр
 Plato. Phaedo — Платон. Федон
 Plato. Rep. — Платон. Государство
 Plin. Min. Ep. — Плиний Младший. Письма
 Plin. NH — Плиний Старший. Естественная история
 Plut. Alex. — Плутарх. Александр
 Plut. Phoc. — Плутарх. Фокион
 Plut. Public. — Плутарх. Попликола
 Pol. Ep. Phil. — Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам
 Polyb. — Полибий. Всеобщая история
 Pont. Vita Surg. — Понтий. Житие Киприана
 Ps.-Ios. Lib. mem. — Псевдо-Иосиф Флавий. Памятная книжница
 Ps.-Phil. Ant. Bibl. — Псевдо-Филон Александрийский. Библейские древности
 Ps.-Plv. Vita Hom. — Псевдо-Плутарх. Жизнеописание Гомера
 Sen. Ad Helv. — Сенека. Утешение к Гельвии
 Sen. Ep. — Сенека. Нравственные письма к Луцилию
 SHA — Писатели Истории Августов
 Stob. — Стобей. Антология
 Strabo — Страбон. География
 Suet. Aug. — Светоний. Август
 Suet. Caes. — Светоний. Цезарь
 Suet. Claud. — Светоний. Клавдий
 Suet. Dom. — Светоний. Домициан
 Suet. Galba — Светоний. Гальба
 Suet. Ner. — Светоний. Нерон
 Sulp. Sev. Chron. — Чутьпиций Север. Хроника
 Tac. Ann. — Тацит. Анналы
 Tac. Hist. — Тацит. История

Tat. Orat. — Татиан. Речь к эллинам
 Tert. Ad mart. — Тертуллиан. К мученикам
 Tert. Ad nat. — Тертуллиан. К язычникам
 Tert. Ad Scap. — Тертуллиан. К Скапуле
 Tert. Adv. Prae. — Тертуллиан. Против Праксея
 Tert. Apol. — Тертуллиан. Апологетик
 Tert. De cor. — Тертуллиан. О венке
 Tert. De Praes. — Тертуллиан. О прескрипции против еретиков
 Tert. De pud. — Тертуллиан. О скромности
 Tert. De spect. — Тертуллиан. О зрелищах
 Tert. Scorpi. — Тертуллиан. Скорпиак
 Tert. De exhort. cast. — Тертуллиан. О поощрении целомудрия
 Theoph. Ad Aut. — Теофил Фтихохийский. Послание к Автолику
 Trad. ap. — Апостольское предание
 Val. Max — Валерий Максим. Достопамятные деяния и изречения
 Vita Aberg. — Житие Аверкия
 Vita Sург. — (Понтий) Житие Киприана

Ам. — Книга Амоса
 Быт. — Книга Бытия
 Вар. — Книга Варуха
 Гал. — Послание к Галатам
 Дан. — Книга Даниила
 Деян. — Деяния апостолов
 Евр. — Послание к Евреям
 Иак. — Послание Иакова
 Иез. — Книга Иезекииля
 Иер. — Книга Иеремии
 Ин. — Евангелие от Иоанна
 1 Ин. — 1 Послание Иоанна
 Ис. — Книга пророка Исаяи
 Ис. Нав. — Книга Иисуса Навина
 Иуд. — Послание Иуды
 Кол. — Послание к Колоссянам
 1 Кор. — 1 Послание к Коринфянам
 2 Кор. — 2 Послание Коринфянам
 Лк. — Евангелие от Луки
 2 Макк. — 2 Книга Маккавеев
 3 Макк. — 3 Книга Маккавеев
 Мал. — Книга Малахии
 Мк. — Евангелие от Марка
 Мф. — Евангелие от Матфея
 Ос. — Книга Осии
 Откр. — Откровение Иоанна
 1 Пар. — 1 Книга Паралипоменон

- 1 Пет. — 1 Послание Петра
 2 Пет. — 2 Послание Петра
 Прем. — Книга Премудрости Соломоновой
 Пс. — Псалмы
 Рим. — Послание к Римлянам
 Сир. — Книга Сираха
 1 Тим. — 1 Послание к Тимофею
 2 Тим. — 2 Послание Тимофея
 Тит. — Послание к Титу
 1 Фес. — 1 Послание к Фессалоникийцам
 2 Фес. — 2 Послание к Фессалоникийцам
 Фил. — Послание к Филиппийцам
 1 Цар. — Книга Царств
 Чис. — Книга Чисел
 Эсф. — Книга Эсфири
 Эф. — Послание к Эфесянам

- BHG — Bibliotheca hagiographica graeca
 BHL — Bibliotheca hagiographica latina
 CIG — Corpus Inscriptionum Graecarum. Berlin, 1828–1877.
 CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1863–...
 DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Ed. H. Diels, W. Kranz. Berlin, 1960–1961.
 IG — Inscriptiones Graecae. Vol. I–... Berlin, 1873–...
 IGR — Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes / Ed. R. Cagnat. Vol. I–IV. Paris, 1911–1927.
 ILS — Inscriptiones Latinae selectae / Ed. H. Dessau. Vol. I–III. Berlin, 1892–1916.
 OGIS — Orientis Graeci Inscriptiones selectae / Ed. W. Dittenberger. Leipzig, 1903–1905.
 P. Flor. — Papii Fiorentini / Ed. D. Comparetti. Vol. I–III. Milano, 1905–1915.
 P. Oxy. — The Oxyrhynchus Papyri / Ed. B. Grenfell, A. Hunt. Vol. I–... London, 1898–...
 PG — J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series Graeca
 PIR — Prosopographia Imperii Romani
 PL — J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series Latina
 SEG — Supplementum Epigraphicum Graecum. Leiden, 1923–...
 TAM — Tituli Asiae Minoris

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Allard P.* Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177 // *Revue des questions historiques*. Vol. 93. 1913. P. 53–67.
- Amat J.* Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive. Paris, 1985.
- Ameling W.* *Femina Liberaliter Instituta – Some Thoughts on a Martyr's Liberal Education // Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012. P. 78–102.*
- Ameling W.* The Christian “lapsi” in Smyrna, 250 A.D. (“Martyrium Pionii” 12–14) // *Vigiliae Christianae*. Vol. 62. 2008. P. 133–160.
- Aronen J.* Indebtedness to “Passio Perpetuae” in Pontius’ “Vita Cypriani” // *Vigiliae Christianae*. Vol. 38. 1984. P. 67–76.
- Ascough R. S.* *Greco-Roman Religions in Sardis and Smyrna // Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna / Ed. Richard S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 40–52.*
- Aubé B.* Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs Scillitains. Paris, 1881.
- Audin A.* Les martyres de 177 // *Cahiers d'histoire*. Vol. 11. 1966. P. 343–367.
- Baden H.* *Das Polykarmartyrium // Pastor Bonus. Bd. 24. 1911–1912. S. 705–713; Bd. 25. 1912–1913. S. 71–81; 136–151.*
- Baden H.* *Der Nachahmungsgedanke im Polykarmartyrium // Théologie und Glaube. Bd. 3. 1911. S. 115–122.*
- Baer Y.* Israel, the Christian Church and the Roman Empire from the Time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of AD 313 // *Scripta Hierosolymitana*. Vol. 7. 1961. P. 79–147.
- Barnard L. W.* In Defence of Pseudo-Pionius' Account of Saint Polycarp's Martyrdom // *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten / Ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. Vol. I. Münster, 1970. P. 192–204.*
- Barnes T. D.* A Note on Polycarp // *Journal of Theological Studies*. Vol. 18. 1967. P. 433–437.
- Barnes T. D.* *Early Christian Hagiography and Roman History. Tübingen, 2010.*
- Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum // *Journal of Theological Studies*. Vol. 19. 1968. P. 509–531.
- Barnes T. D.* *Tertullian. A historical and literary study. Oxford, 1985².*
- Barnes T. D.* Legislation against the Christians // *Journal of Roman Studies*. Vol. 58. 1968. P. 32–50.

Barnes T. D. Eusebius and the Date of the Martyrdoms // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977)* / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 137–143.

Bastiaensen A. A. R. Tertullian's Reference to the Passio Perpetuae in *De Anima* 55, 4 // *Studia Patristica*. Vol. 17. 1982. P. 790–795.

Baumeister G. Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Berlin, 1991.

Baumeister T. Das Martyrium in der Sicht Justinus des Märtyrer // *Studia Patristica*. Vol. 17. 1982. P. 631–642.

Baumeister T. Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon und die Offenbarung des Johannes // *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für O. Bücher / Hrsg. von F. W. Horn, M. Wolter. Neukirchen; Vluyn, 2005. S. 339–355 = Baumeister T. Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum. Rom; Freiburg; Wien, 2009. S. 50–65.*

Baxter J. H. The Martyrs of Madaura, A. D. 180 // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 26. 1924. P. 21–37.

Benko S. The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden, 1993.

Berwig D. Mark Aurel und die Chtristen. München, 1970.

Bienert W. Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im Dritten Jahrhundert. Berlin; New York, 1978.

Bingham D. J. The Apocalypse, Christ, and the Martyrs of Gaul // *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities / Ed. M. Chancey, S. Heschel, G. Tatum, F. E. Udoh. Notre Dame, 2008. P. 11–28.*

Birley A. Marcus Aurelius. A Biography. New York, 1987.

Birley A. R. Septimius Severus. The African Emperor. London; New York, 1988.

Bisbee G. A. Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia, 1988.

Bisbee G. A. The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study // *Second Century*. Vol. 3. 1983. P. 129–157.

Blumell L. H. A Potential Source for the Latin Preface in P. Oxy. XVIII 2194 // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 183. 2012. S. 72–74.

Den Boeft J. Are you their teacher? (Mart. Pionii 19.6) // *Studia Patristica*. Vol. 21. 1989. P. 60–65.

Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae // Vigiliae Christianae*. Vol. 35. 1981. P. 43–56.

Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae II // Vigilia Christianae*. Vol. 36. 1982. P. 383–402.

Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius // Vigiliae Christianae*. Vol. 39. 1985. P. 110–130.

Den Boeft J., Bremmer J. *Notiunculae Martyrologicae IV // Vigiliae Christianae*. Vol. 45. 1991. P. 105–122.

- Den Boeft J., Bremmer J.* Notiuunculae Martyrologicae V // *Vigiliae Christianae*. Vol. 49. 1995. P. 146–164.
- Den Boeft J., Bremmer J. N.* Notiuunculae martyrologicae VI: Passio Perpetuae 2, 16 and 17 // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 47–65.
- Den Boeft J.* Δβξα in the Letter of the Churches of Vienne and Lyons // *Studia Patristica*. Vol. 18(3). 1989. P. 111–118.
- Bonner G.* The Scillitan Saints and the Pauline Epistles // *Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 7. 1956. P. 141–146.
- Bonnet M.* Note sur les Actes d'Apollonios // *Analecta Bollandiana*. Vol. 18. 1899. P. 50.
- Bowersock G.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford, 1969.
- Bowersock G. W.* Martyrdom and Rome. Cambridge, 1995.
- Bowersock G. W.* Les Églises de Lyon et de Vienne: Relations avec l'Asie // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS* (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé et R. Turcan. Paris, 1978. P. 249–256.
- Boyarín D.* Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999.
- Braun R.* Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la 'Passio Perpetuae' // *Vigiliae Christianae*. Vol. 33. 1979. P. 105–117.
- Braun R.* Tertullien est-il le rédacteur de la Passio Perpetuae? // *Revue des Études Latines*. Vol. 33. 1955. P. 79–81.
- Breeze D. J.* A Note on the Use of the Titles Optio and Magister below the Centurionate during the Principate // *Roman Officers and Frontiers* / Ed. D. J. Breeze and B. Dobson. Stuttgart, 1993. P. 71–77.
- Bremmer J. N.* Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions // *Márturer und Märtyrerakten* / Hrsg. W. Ameling. Stuttgart, 2002. P. 77–120.
- Bremmer J. N.* The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae // *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst* / Ed. M. Garcia, G. Luttikhuisen. Leiden; Boston, 2003. P. 55–73.
- Bremmer J. N.* "Christianus sum". The Early Martyrs and Christ // *Eulogia. Melanges A. A. R. Bastiaensen* / Ed. G. J. M. Bartel, A. Hilhorst, C. H. Kneepkes. Steenbruggis; The Hague, 1991. P. 11–20.
- Bremmer J. N.* Felicitas: The Martyrdom of a Young African Woman // *Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetua et Felicitatis* / Ed. J. N. Bremmer, M. Formisano. Oxford, 2012. P. 35–53.
- Brind'Amour P.* La Date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167) // *Analecta Bollandiana*. Vol. 98. 1980. P. 456–462.
- Brunt P. A.* Marcus Aurelius and Christians // *Studies in Latin Literature and Roman History* / Ed. C. Deroux. Brussels, 1979. P. 483–520.

- Buck L. P.* Justin Martyr's Apologies. Their Number, Destination, and Form // *Journal of Theological Studies*. Vol. 54. 2003. P. 45–59.
- Buck L. P.* The Pagan Husband in Justin, 2 Apology 2.1–20 // *Journal of Theological Studies*. Vol. 53. 2002. P. 541–546.
- Buck P. L.* Voluntary Martyrdom Revisited // *Journal of Theological Studies*. Vol. 63. 2012.
- Burkitt F. C.* The Oldest MS of St Justin's Martyrdom // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 11. 1909–1910. P. 61–66.
- Buschmann G.* Das Martyrium des Polykarp. Göttingen, 1998.
- Buschmann G.* Martyrium Polycarpi — Eine formkritische Studie. Eon Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin; New York. 1994.
- Buschmann G.* Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus // *Vigilia Christianae*. Vol. 49. 1995. S. 105–115.
- Buschmann G.* Traditionsgeschichtliche Analyse des Gebets in Mart. Pol. 14: Ein jüdisches Dankopfergebet des Einzelnen als eucharistisches Märtyrer-Gedächtnisgebet der frühchristlichen kleinasiatischen Gemeinden // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 5. 1997. P. 181–221.
- Butler R. D.* The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas. Washington, 2006.
- Cadoux C. J.* Ancient Smyrna: A History of the City From the Earliest Times to 324 A.D. Oxford, 1938.
- Callewaert C.* Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Vol. 2. 1901. P. 771–797; Vol. 4. 1902. P. 5–15, 324–348, 601–614.
- Callewaert C.* Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius // *Revue des questions historiques*. Vol. 77. 1905. P. 353–375.
- Campenhausen H., von.* Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums // *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. 1957. S. 5–48.
- Campenhausen H., von.* Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen, 1964.
- Carriker A.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, 2003.
- Castelli E. A.* Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York, 2004.
- Castelli E. A.* Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York, 2004.
- Cecil M. R.* Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian and Cyprian. Ohio, 1992.
- Cerullo D.* Gli atti dei martiri Scillitani: un'esperienza di "lingua in atto". Lettura didattico-operativa // *Aufidus*. Vol. 23. 1994. P. 99–126.
- Chagny A.* Les martyrs de Lyon de 177. Lyon, 1936.
- Clarke G. W.* Double-Trials in the Persecution of Decius // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 22. 1973. S. 650–663.

- Cobb L. S.* Polycarp's Cup. Imitatio in the Martyrdom of Polycarp // Journal of Religious History. Vol. 38. 2014. P. 224–240.
- Cobb S.* Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts. New York, 2008.
- Cole R. A.* Reports of Proceedings in Papyri. Bruxelles, 1966.
- Colin J.* L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177. Bonn, 1964.
- Conzelmann H.* Bemerkungen zum Martyrium Polycarps. Göttingen, 1978.
- Corsaro F.* Note sugli "Acta martyrum Scilitanorum" // Nuovo Didaskaleion. Vol. 6. 1956. P. 5–51.
- Dahm H. J.* Lateinische Märtyrerakten und Märtyrerbriefe. Kommentar. Münster, 1986.
- Dauids A.* Iustinus Philosophus et Martyr. Bibliographie 1923–1973. Nimwegen, 1983.
- Davies J. G.* Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecution 202–3? // Journal of Theological Studies. Vol. 5. 1954. P. 73–76.
- De Ste. Croix G. E. M.* Aspects of the "Great" Persecution // Harvard Theological Review. Vol. 47. 1954. P. 75–113.
- De Ste. Croix G. E. M.* Why were the Early Christian Persecuted? // Past and Present. Vol. 26. 1963. P. 6–38.
- Decret F., Fanțar M.* L'Afrique du Nord dans l'Antiquité: histoire et civilisation. Payot, 1981.
- Degrassi A.* I fasti consolari dell'Impero Romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo. Roma, 1952.
- Dehandschutter B.* A "New" Text of the Martyrdom of Polycarp // Ephemerides theologicae Lovanienses. Vol. 66. 1990. P. 391–394.
- Dehandschutter B.* Polycarpiana. Notes on the Hagiographic "Dossier" of a Saint // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 80. 2004. P. 475–484.
- Dehandschutter B.* Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays. Leuven, 2007.
- Dehandschutter B.* The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law. Vol. 75/4. 1999. P. 430–437.
- Dehandschutter B.* The Martyrium Policarpi: a Century of Research // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 27. 1. Berlin, 1992. P. 485–522.
- Dehandschutter B.* The New Testament and the Martyrdom of Polycarp // Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers / Ed. A. F. Gregory, C. M. Tuckett. Oxford, 2005. P. 395–405.
- Dehandschutter B.* The Text of the Martyrdom of Polycarp Again (With a Note on the Greek Text of Polycarp, ad Phil.) // Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour

- of A. Hilhorst / Ed. M. García, L. Florentino, P. Gerard. Leiden-Boston, 2003. P. 101–106.
- Dehandschutter B.* A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne // More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 3–22 = *Dehandschutter B.* Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays. Leuven, 2007. P. 237–255.
- Deiningen J.* Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr. München, 1965.
- Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1966².
- Delling G.* Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon // Novum Testamentum. Vol. 7. 1964/5. S. 72–80.
- Demougeot E.* A propos des martyrs de 177 // Revue des Études Anciennes. Vol. 68. 1966. P. 323–331.
- Devos P.* Μέγα Σάββατον chez Saint Epiphane // Analecta Bollandiana. Vol. 108. 1990. P. 293–306.
- Dickey E.* Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian. Oxford, 1996.
- Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. Oxford, 2005.
- Dölger F. J.* Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae // Antike und Christentum. Bd. 2. 1974. S. 1–40.
- Dölger F. J.* Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß. Münster, 1918.
- Donaldson J.* The Apostolic Fathers: A critical Account of their Genuine Writings and of their Doctrines. London, 1874.
- Dronke P.* Women Writers of the Middle Ages. Cambridge, 1984.
- Dunderberg I.* The School of Valentinus // A Companion to Second-Century Christian “Heretics” / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 64–99.
- Dunderberg I.* Early Christian Critics of Martyrdom // The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rotschild and J. Schröter. Tübingen, 2013. P. 419–440.
- Dunkel R.* Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome. Harlow, 2008.
- Echols E.* The Provincial Urban Cohorts // Classical Journal. Vol. 57. 1961. P. 25–28.
- Ehrman B. D.* Apostolic Fathers. 1 Clement, 2 Clement, Ignatius, Polycarp, Didache. Cambridge, 2003.
- Elliott J. K.* The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. 2. Bd. 26. 1. Berlin; New York, 1992. S. 98–245.

Ennabli L. Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. II. La basilique de Mcidfa, Roma 1982.

Epplett C. Spectacular Executions in the Roman World // A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman World / Ed. P. Christesen, D. G. Kyle. Chichester, 2014. P. 520–532.

Erbes C. Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Bd. 183. 1912. S. 269–270.

Ermann J. Ius gladii — Gedanken zu seiner rechtshistorischen Entwicklung // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. Bd. 118. 2001. S. 365–377.

Faggiotto A. La diasporà catafrigia: Tertulliano e la “Nuovo Profezia”. Roma, 1924.

Farkasfalvy D. Christological Content and Its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul // Second Century. Vol. 9.1. 1992. P. 5–25 = Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans / Ed. E. Ferguson. New York, 1999. P. 279–300.

Ferguson E. Backgrounds of early Christianity³. Michigan, 2003.

Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. 3: Provincial Cult. Pt. 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. Leiden; Boston, 2004.

Fishwick D. The Federal Cult of the Three Gauls // Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 33–45.

Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Vol. I–III. Leiden; Boston, 1987–2005.

Franchi de’Cavalieri P. La parafrasi del Martirio di s. Giustino e consoci nel cod. Vat. gr. 1991 // P. Franchi de’Cavaueri. Nuove note agiografiche. Addenda alfascicolo 8 degli “Studi e Testi”. Roma, 1902. P. 71–75.

Franchi de’Cavaueri P. Gli atti di S. Giustino // P. Franchi de’Cavaueri. Note agiografiche. Roma, 1902. P. 23–36.

Franchi de’Cavaueri P. Le reliquie dei martiri scillitani // *Franchi de’Cavaueri P.* Scritti agiografici 2. Roma, 1962. P. 37–48.

Franz M.-L., von. The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions: Toronto, 2004.

Franzmann M. Imitatio Christi: Copying the Death of the Founder and Gaining Paradise // A wandering Galilean: Essays in Honour of Sean Freyne / Ed. Z. Rodgers, M. Daly-Denton and A. F. McKinley. Leiden, 2009. P. 367–384.

Frend W. H. C. Blandina and Perpetua: Two Early Christian Martyrs // Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 167–177.

Frend W. H. C. Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism // *Oikoumene: Studi Paleocristiani* / Ed. by J. Courcelle et al. Rome, 1964. P. 499–506.

Frend W. H. C. A Severan Persecution? Evidence of the *Historia Augusta* // *Forma futuri: studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*. Torino, 1975. P. 471–480.

Frend W. H. C. Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines // *Women in Early Christianity* / Ed. D. M. Scholer. New York, 1993. P. 87–97.

Frend W. H. C. Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the age of Severi // *Journal of Theological Studies*. Vol. 25. 1974. P. 333–351.

Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford, 1965.

Freudenberger R. Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. München, 1967.

Freudenberger R. Die Acta Justini als historisches Dokument // *Humanitas — Christianitas. Festschrift für W. V. Loewenich* / Hrsg. von K. Beyschlag, M. Gottfried, E. Wölfel. Witten, 1968. S. 24–31.

Freudenberger R. Die Akten der scilitanischen Märtyrer als historisches Dokument // *Wiener Studien*. Bd. 86. 1973. S. 196–215.

Freudenberger R. Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 60. 1969. S. 111–130.

Fridhl A. Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1968.

Gabba E. Il processo di Apollonio // *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, offerts à J. Carcopino*. Paris, 1966. P. 397–402.

Garnsey P. The Criminal Jurisdiction of Governors // *Journal of Roman Studies*. Vol. 58. 1968. P. 51–59.

Garnsey P. Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire. Oxford, 1970.

Gärtner H. A. Die Acta Scillitanorum in literarischer Interpretation // *Wiener Studien*. Bd. 102. 1989. S. 149–167.

Gärtner H. A. Passio Sanctorum Scillitanorum: A Literary Interpretation // *Studia Patristica*. Vol. XX. 1988. P. 8–14.

Gaston L. Jewish Communities in Sardis and Smyrna // *Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna* / Ed. R. S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 17–24.

Gaudemet J. *Indulgentia principis*. Trieste, 1962.

Geffcken J. Die Acta Apollonii // *Nachrichten der Göttinger Akademie. Philol.-histor. Klasse*. 1904. Fasc. 3. S. 262–284.

Geffcken J. Die Christlichen Martyrien // *Hermes*. Bd. 45. 1910. S. 481–505.

Georges T. Justin's School in Rome — Reflections on Early Christian "Schools" // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Vol. 16. 2012. P. 75–87.

Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a "Jesus"-Passage from the Talmud // *Journal of Jewish Studies*. Vol. 29. 1978. P. 164–168.

Gezard L. Histoire Juridique des persecutions contre les chretiens de Neron a Septime-Severe. Paris, 1911.

Gibson E. L. Jewish Antagonism or Christian Polemic: The Case of the Martyrdom of Pionius // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 9/3. 2001. P. 339–358.

Gibson E. L. The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp: Entangled or Parted Ways? // *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. A. H. Becker, A. Y. Reed. Tübingen, 2003. P. 145–158.

Gold B. Gender Fluidity and Closure in Perpetua's Prison Diary // *Eugesta*. Vol. 1. 2011. P. 237–251.

Gonzales E. The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity. The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian. Tübingen, 2014.

Gonzalez E. Anthropologies of Continuity: The Body and Soul in Tertullian, Perpetua, and Early Christianity // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 21. 2013. P. 479–502.

González Salinero R. "Sinagogae Iudeorum, fontes persecutionum?" Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni anticristiane durante l'impero Romano // *Vetera Christianorum*. Vol. 43. 2006. P. 92–104.

Goodine E. A., Mitchell M. W. The Persuasiveness of a Woman: The Mistranslation and Misinterpretation of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* 5.1.41 // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 13.1. 2005. P. 1–19.

Grant R. M. Early Alexandrian Christianity // *Church History*. Vol. 40. 1971. P. 133–144.

Grant R. M. Sacrifices and Oaths as Required of Early Christians // *Kyriakon. Festschrift für J. Quasten*. Bd. I. Munster, 1970. S. 12–17.

Grant R. M. A Woman of Rome. The Matron in Justin, 2 Apology 2.1–9 // *Church History*. Vol. 54. 1985. P. 461–472.

Grégoire H., Orgeles P., Moreau J. Les martyres de Pionios et de Polycarpe // *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences marales et politiques*. Vol. 47. 1961. P. 73–83.

Grégoire H., Orgels P. La véritable date du martyr de S. Polycarpe (23 février 177) et le "Corpus Polycarpianum" // *Analecta Bollandiana*. Vol. 69. 1951. P. 1–38.

Griffe E. Les Actes du martyr Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions // *Bulletin de littérature ecclésiastique*. 6^e sér. Vol. 53. 1952. P. 65–76.

Griffe E. La Gaule chretienne à l'epoque romaine 1. Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siecle. Paris, 1964.

- Grig L.* Making Martyrs in Late Antiquity. London, 2004.
- Grubbs J. E.* Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood. London, 2002.
- Guey J., Audin A.* L'amphithéâtre des Trois-Gaules à Lyon // Gallia. Vol. 20. 1962. P. 117–145; Vol. 21. 1963. P. 125–154; Vol. 22. P. 37–61.
- Guey J., Audin A.* L'amphithéâtre des Trois-Gaules à Lyon, première campagne // Gallia. Vol. 28. 1970. P. 67–89.
- Guillaumin M. L.* En marge du "Martyre de Polycarpe": Le discernement des allusions scripturaires // Forma futuri / Ed. M. Bellis. Turin, 1975. P. 462–469.
- Guillaumin M.-J.* "Une jeune fille qui s'appelait Blandine". Aux origines d'une tradition hagiographique, // Epektasis. Melanges J. Daniélou / Ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 93–98.
- Habermehl P.* Libri et epistulae Pauli uiri iusti: das älteste Zeugnis für die apokryphen Paulusakten // Dissertatiunculæ criticae: Festschrift für Günther Christian Hansen / Hrsg. von Ch.-F. Collatz. Würzburg, 1998. S. 333–340.
- Habermehl P.* Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Berlin, 2004.
- Hafner J. E.* Religiöser Alltag der Christen in Lyon und seine Unterbrechung // Religiöser Alltag in der Spätantike / Hrsg. von P. Eich, E. Faber. Stuttgart, 2013. S. 225–242.
- Hall S. G.* Women among the Early Martyrs // Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. D. Wood. Oxford, 1993. P. 1–22.
- Halporn J. W.* Literary History and Generic Expectations in the "Passio" and "Acta Perpetuae" // Vigiliae Christianae. Vol. 45. 1991. P. 223–241.
- Hamman A.* Essai de Chronologie de la vie et des œuvres de Justin // Augustinum. Vol. 35. 1995. P. 231–239.
- Hamman A.* La confession de la foi dans les Premiers acts des martyrs // Epektasis. Mélanges J. Daniélou / Ed. par J. Fontaine, C. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 99–105.
- Hamman A.* Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin // Studia Patristica. Vol. 13.2. 1975. P. 364–374.
- Hanslik R.* Secretarium und Tribunal in den Acta martyrum Scillitanorum // Mélanges offerts à Chr. Mohrmann. Utrecht; Anvers, 1963. P. 165–168.
- Hargis J. W.* Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic. New York, 1999.
- Harker A.* Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum. Cambridge, 2008.
- Harnack A., von.* Der Process des Christen Apollonius vor dem Praefectus praetorio Perennis und dem römischen Senat // Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1893. Bd. 37. S. 721–746.

Harnack A., von. Einige Bemerkungen zum 5. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius nach der neuen Ausgabe von Eduard Schwartz // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1903. S. 200–207.

Harnack A., von. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 2.1. Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen. Leipzig, 1897.

Harnack A., von. Die Bezeichnung Jesu als “Knecht Gottes” und ihre Geschichte in der alten Kirche // Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXVIII. 1926. S. 212–238.

Hartog P. Polycarp’s Martyrdom ‘According to the Gospel’ and Paul’s Philippians // *Studia Patristica*. Vol. 45. 2010. P. 391–396.

Hausberger K. Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung // *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 14. Berlin, 1985. S. 646–651.

Heffernan T. J., Shelton J. E. Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 14. 2006. P. 217–223.

Heiser A. Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus: Epiapheta und ihre Vorgeschichte. Tübingen, 2012.

Hilhorst A. “He Left Us This Writing”: Did He? Revisiting the Statement in Martyrdom of Pionius 1.2 // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. Leemans J. Leuven, 2010. P. 103–121.

Hilhorst A. Heidenen, joden en christenen in Smyrna. De verdedigingsrede van de martelaar Pionius in de vervolging van Decius // *Hermeneus*. Vol. 6. 1994. P. 160–166.

Hilhorst A. L’Ancien Testament dans la polémique du martyr Pionius // *Augustinianum*. Vol. 22. 1982. P. 91–96.

Hilhorst T. The Punishment of the Dead Sea: Martyrdom of Pionius 4.20 and its Precedents in Ben Sira and Africanus // *Sodom’s Sin. Genesis 18–19 and its Interpretations* / Ed. E. Noort, E. Tigchelaar. Leiden; Boston, 2004. P. 117–129.

Hirschfeld O. Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantine // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1895. S. 381–409.

Hofmann J. Vibia Perpetua, liberaliter instituta. Zum Bildungsstand einer karthagischen Christin an der Wende des zweiten Jahrhunderts // *Frühchristentum und Kultur* / Hrsg. F. R. Prostmeier. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 75–94.

Holmes M. W. Recovering a “Lost” Author: Marcion of Smyrna // *Horizons in Biblical Theology*. Vol. 31. 2009. P. 111–122.

Holmes M. W. The Martyrdom of Polycarp and the New Testament Passion Narratives // Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers / Ed. A. F. Gregory, C. M. Tuckett. Oxford, 2005. P. 407–432.

Hoover J. False Lives, False Martyrs: “Pseudo-Pionius” and the Redating of the Martyrdom of Polycarp // *Vigilia Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 47–498.

Hoppenbrouwers H. A. M. Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nimègue, 1961.

Huber-Rebenich G. Hagiographic Fiction as Entertainment // Latin Fiction. The Latin Novel in Context / Ed. H. Hofmann. London; New York, 1999. P. 187–212.

Hyldahl J. Gnostic critique of Martyrdom // Contextualizing Early Christian Martyrdom / Ed. J. Engberg, E. Holmsgaard, P. Klostergaard. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2011. P. 119–138.

Ide A. F. Martyrdom of Women: A Study of Death Psychology in the Early Christian Church to 301 CE. Garland, 1985.

Irenaeus. Life, Scripture, Legacy / Ed. S. Parvis, P. Foster. Minneapolis, 2012.

Jefford C. N. Reading the Apostolic Fathers: An Introduction. Peabody, 1996.

Jefford C. N. The Apostolic Fathers and the New Testament. Peabody, 2006.

Jensen R. M. Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity // Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context / Ed. L. Brink, D. Green. Berlin, 2008. P. 107–143.

Jones C. P. Flavia Politta and Manilius Fuscus // *Classical Philology*. Vol. 84. 1989. P. 129–136.

Jones C. P. Notes on the Acts of Carpus and some related Martyr-acts // *Pignora Amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza / A cura di M. Cassia et al. Acireale; Roma, 2012. T. 1. P. 259–268.*

Jones C. Woman, Death and the Law during the Christian Persecution // Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. D. Wood. Oxford, 1993. P. 23–34.

Jullian C. Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon // *Revue des Études Anciennes*. Vol. 13. 1911. P. 337–330.

Kahrstedt U. Die Märtyrerakten von Lugdunum (Eusebius h. e. V, 1 ff.) // *Rheinisches Museum für Philologie*. Bd. 68. 1913. S. 395–412.

Karpp H. Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer // *Vigiliae Christianae*. Vol. 15. 1961. P. 165–172.

- Kehnscherper G.* Apokalyptische Redewendungen in der griechischen Passio des Presbyters Pionios von Smyrna // *Studia Patristica*. Vol. 12. 1975. P. 96–103.
- Kerestzer P.* The emperor Septimius Sever: a precursor of Decius // *Historia*. Vol. 19. 1970. P. 565–578.
- Kerestzer P.* Marcus Aurelius as Persecutor? // *Harvard Theological Review*. Vol. 61. 1968. P. 321–341.
- Kerestzer P.* The Massacre at Lugdunum in 177 A. D. // *Historia*. Bd. 26. 1967. P. 75–86 = *Kerestzer P.* Das Christenmassaker von Lugdunum im Jahre 177 // *Marc Aurel* / Hrsg. von R. Klein. Darmstadt, 1979. S. 261–278.
- Keresztes P.* The 'So-Called' Second Apology of Justin // *Latomus*. Vol. 24. 1965. P. 858–869.
- Keresztes P.* The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. II. Bd. 23.1. 1979. S. 247–315.
- Khomych T.* A Forgotten Witness: Recovering the Early Church Slavonic Version of the Martyrdom of Polycarp // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 123–134.
- Khomych T.* The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic: An Evidence of the Academic Menologion // *Vigilia Christianae*. Vol. 67. 2013. P. 393–406.
- Kitzler P.* From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church. Berlin; Boston, 2015.
- Klawiter F. C.* The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism // *Women in Early Christianity* / Ed. D. M. Scholer. New York, 1993. P. 105–116.
- Klein R.* Der Prozess gegen die Märtyrer von Scili // *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*. Eine Dokumentation / Hrsg. von P. Guyot, R. Klein. Bd. I. Darmstadt, 1997. S. 351–354.
- Kleist J. A.* An Early Christian Prayer // *Orate Fratres*. Vol. XXII. 1948. P. 201–206.
- Klette E. T.* Der Process und die Acta S. Apollonii. Leipzig, 1897.
- Klose D. O. A.* Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit. Berlin, 1987.
- Koester H.* Introduction to the New Testament. Vol. 1–2. New York, 1995.
- Korteweg T.* The reality of the Invisible // *Studies in Hellenistic Religions* / Ed. M. J. Vermaseren. Leiden, 1979. P. 50–102.
- Kozłowski J. M.* "And He Saw His Pillow Being Consumed by Fire" (Martyrium Polycarpi 5, 2) // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 85. 2009. P. 147–158.

Kozlowski J. M. Pionius Polycarpi imitator. References to Martyrium Polycarpi in Martyrium Pionii // *Science et Esprit*. Vol. 67. 2015. P. 417–434.

Kozlowski J. M. The Portrait of Commodus in Herodian's History (1, 7, 5–6) as the Source of Pionius' post mortem Description in Martyrium Pionii (22, 2–4) // *Vigiliae Christianae*. Vol. 62. 2008. P. 35–42.

Kraemer R. S., Lander S. L. Perpetua and Felicitas // *The Early Christian World* / Ed. Ph. F. Esler. Vol. 2. London, 2000. P. 1048–1068.

Kraft H. Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus // *Pietas. Festschrift für B. Kötting* / Hrsg. von E. Dassmann, F. K. Suso. Münster, 1980. S. 250–266.

Kraft H. Die lyoner Märtyrer und der Montanismus // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977)* / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 233–244.

Krause J.-U. Gefängnisse im römischen Reich. Stuttgart, 1996.

Kyle D. G. Spectacles of Death in Ancient Rome. London; New York, 1998.

Labriolle P., de. Le style de la lettre des chrétiens de Lyon, dans Eusèbe H. E. 5, 1–4 // *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*. Vol. 3. 1913. P. 198–203.

Labriolle P., de. La crise montaniste. Paris, 1913.

Lallemand A. Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe // *Studia Patristica*. Vol. 16. 1985. P. 186–192.

Lampe P. From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. by V. Steinhauser. Minneapolis, 2003.

Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973.

Lanata G. Processi contro cristiani nelti atti dei martiri. Turin, 1989.

Lane Fox R. Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine. London, 1986.

Last H. The Study of Persecutions // *Journal of Roman Studies*. Vol. 27. 1937. P. 80–92.

Le Glay M. Le culte impérial à Lyon, au ne siècle ap. J.-C. // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977)* / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 19–31.

Leai J. Nota Martyrologica: el sueño de Dinócrates en la Passio Perpetuae y las fuentes de la Passio Fabii Vexilliferi // *Studia Patristica*. Vol. 45. 2010. P. 349–354.

Lefkowitz M. Motivations for St. Perpetua's Martyrdom // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 44. 1976. P. 417–421.

Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977) / Ed. J. Rougé et R. Turcan. Paris, 1978.

Lieberman S. Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum // *Jewish Quarterly Review*. Vol. 35. 1944. P. 1–57.

Lietzmann H. Geschichte der alten Kirche. I–IV Bd. Berlin; Leipzig, 1937–1944.

Lieu J. M. Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp // *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* / Ed. G. N. Stanton, G. G. Stroumsa. Cambridge, 1998. P. 279–295.

Lieu J. M. Image and reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinburgh, 1996.

Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius and Polycarp². Vol. I–II. London, 1889.

Löhr W. A. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h. e. V, 1–2[4]) // *Oecumenica et Patristica*. Festschrift für W. Schneemelcher / Hrsg. D. von Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdieck. Chambesy, 1989. S. 135–149.

Lüdemann G. Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rome // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 70. 1979. S. 86–114.

MacDonald M. Y. Early Christian woman and pagan opinion. The power of hysterical woman. Cambridge, 1996.

MacMullen R. Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary. Princetown, 1990.

Magie D. Roman rule in Asia Minor. Vol. I–II. Princeton, 1950.

Malherbe A. J. Justin and Crescens // A. J. Malherbe. Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012. Vol. 2. Leiden, 2013. P. 883–894.

Markschies C. Individuality in Some Gnostic Authors: With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Vol. 15. 2011. P. 411–430.

Markschies C. Valentinus Gnosticus? Tübingen, 1992.

Martin J. B. Liste des martyrs de Lyon // *Bulletin historique du diocèse de Lyon*. Vol. 1. 1900. P. 22–26.

Mathiesen R., Allen R. F. An Early Church Slavonic Translation of the Martyrdom of St. Polycarp // *Harvard Theological Review*. Vol. 72. 1979. P. 161–163.

McGowan A. Ascetic Eucharist. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford, 1999.

McKechnie P. Christian Grave-Inscriptions from the Familia Caesaris // *Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 50. 1999. P. 427–441.

McKechnie P. Saint Perpetua and Roman Education in AD 200 // *L'Antiquité Classique*. Vol. 63. 1994. P. 279–291.

McKechnie P. The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church. Downers Grove, 2001.

McLarty J. The Function of the Letter Form in Christian Accounts // Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature / Ed. O. Hodkinson, P. A. Rosenmeyer, E. Bracke. Leiden, 2013. P. 371–385.

Merkelbach R. Die ruhmvollen Blumenkohl-Ohren des Pionios von Smyrna // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 76. 1989. S. 17–18.

Meslin M. Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Paris, 1972. P. 139–153.

Miller P. C. A Dubious Twilight: Reflections on Dreams in Patristic Literature // Church History. Vol. 55. 1986. P. 153–164.

Miller P. C. The Devil's Gateway: An Eros of Difference in the Dreams of Perpetua // Dreaming. Vol. 2. 1992. P. 45–63.

Moeller W. O. The Trinci/Trinqui and the martyrs of Lyon // Historia. Bd. 21. 1972. S. 127.

Mohrmann C. Études sur le latin des chrétiens. Vol. 1. Roma, 1961.

Mommsen T. Religionsfrelv nach römischen Recht // Historische Zeitschrift. Bd. 64. 1890. S. 389–429.

Mommsen Th. Der Prozeß des Christen Apollonius unter Commodus // Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1894. № 27. S. 497–503.

Monachino V. Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli // La Scuola Cattolica. Vol. 81. 1953. P. 3–9.

Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. 1: Tertullien et les origines. Paris, 1901.

Moriarty R. The Claims of the Past: Attitudes to Antiquity in the Introduction to Passio Perpetuae // Studia Patristica. Vol. 31. 1997. P. 307–313.

Moss C. R. Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions. New Haven, 2012.

Moss C. R. Nailing Down and Tying Up: Lessons in Intertextual Impossibility from the Martyrdom of Polycarp // Vigilia Christianae. Vol. 67. 2013. P. 117–136.

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

Moss C. R. The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York, 2010.

Mullen R. L. The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries. Leiden, 2004.

Nautin P. Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles. Paris, 1961.

Neufeld D. Christian Communities in Sardis and Smyrna // Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna / Ed. Richard S. Ascough. Waterloo, 2005. P. 25–39.

- Nieto Ibáñez J. M.* Pagan Divination in the Greek Patristic. The Terms Used in Criticizing Oracles // *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*. Vol. 16. 2010. P. 308–319.
- Nilsson M. P.* Zwei Altäre aus Pergamon // *Eranos*. Vol. 54. 1956. S. 163–173.
- Ohtani S.* Martyrs and Confessors of Lugdunum: a Validation of Eusebius' Documentation // *Scrinium*. Vol. 11. 2015. P. 122–134.
- Oliver J. H., Palmer R. E. A.* Minutes of an Act of the Roman Senate // *Hesperia*. Vol. 24. 1955. P. 320–349.
- Opelt I.* Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur // *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* / Hrsg. von H. D. Blume. Münster, 1985. S. 184–191.
- Orbàn A. P.* Les denominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens. Nijmegen, 1970.
- Osborn O.* Irenaeus of Lyons. Cambridge, 2001.
- Osiek C.* Perpetua's Husband // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. 2002. P. 287–290.
- Parvis S.* The Martyrdom of Polycarp // *Expository Times*. Vol. 118. 2006. P. 105–112.
- Parvis S.* The Martyrdom of Polycarp // *The Writings of the Apostolic Fathers* / Ed. P. Foster. London, 2007. P. 124–146.
- Paulsen H.* Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22 // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1975. Bd. 66. S. 117–126.
- Pearcy L.* Galen's Pergamum // *Archaeology*. Vol. 38. 1985. P. 33–39.
- Perendy L.* "Deum qui fecit caelum et terram": Identifying the God of Christians in the Acts of Martyrs // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 221–239.
- Pergamon — Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development / Ed. H. Koester. Harrisburg, 1998.
- Perkins J.* The Apocryphal Acts of the Apostles and Early Christian Martyrdom // *Arethusa*. Vol. 18. 1985. P. 211–230.
- Perkins J.* The Passion of Perpetua: A Narrative of Empowerment // *Latomus*. Vol. 53. P. 837–847.
- Perkins J.* The Rhetoric of the Maternal Body in the Passion of Perpetua // *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* / Ed. T. Penner, S. C. Vander. Leiden; Boston, 2007. P. 313–332.
- Perler O.* Das vierte Makkabaerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1949. Bd. 25. S. 47–72.
- Perler O.* Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte // *Rivista di Archeologia Cristiana*. Vol. 25. 1949. P. 47–72 = *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag* / Hrsg. von D. Van Damme, O. Wermelinger. Freiburg, 1990. S. 141–166.

Pernot L. Saint Pionios, martyr et orateur // Du héros païen au saint chrétien / Ed. G. Freyburger, L. Pernot. Paris, 1997. P. 111–123.

Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae and Felicitatis / Ed. by J. N. Bremmer and M. Formisano. Oxford, 2012.

Petraglio R. Lingua latina e mentalità biblica nella Passio sanctae Perpetuae. Analisi di caro, carnalis e corpus. Brescia, 1976.

Pettersen A. Perpetua: Prisoner of Conscience // *Vigiliae Christianae*. Vol. 41. 1987. P. 139–153.

Pfitzner V. Paul and the Agon Motif. Leiden, 1967.

Phipps C. B. Persecution under Marc Aurelius // *Hermathena*. Vol. 47. 1932. P. 167–201.

Pizzolato L. F. Cristianesimo e mondo in tre "passiones" dell'età degli Antonini // *Studia Patristica*. Vol. 23. 1976. P. 501–519.

Pizzolato L. F. Note alla "Passio Perpetuae et Felicitatis" // *Vigiliae Christianae*. Vol. 34. 1980. P. 105–119.

Plumpe J. C. Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity, Washington, 1943.

Pohlsander H. A. The Religion Policy of Decius // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. II.16.3. Berlin; New York, 1986. S. 1826–1842.

Poirier M. Note sur la Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis: Félicité était-elle vraiment l'esclave de Perpétue? // *Studia Patristica*. Vol. 10. 1970. P. 306–309.

Potter D. Martyrdom as Spectacle // *Theater and Society in the Classical World* / Ed. R. Scodel. Ann Arbor, 1993. P. 53–88.

Prete S. "Confessioni Trinitarie" in alcuni Atti di martiri del sec. II (Giustino, Apollonio, Policarpo) // *Augustinianum*. Vol. 13. 1973. P. 469–482.

Quentin H. La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 // *Analecta Bollandiana*. Vol. 39. 1921. P. 113–138.

Rader R. The Martyrdom of Perpetua: A Protest of Third-Century Christianity // *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church* / Ed. P. Wilson-Kastner et al. Lanham, 1981. P. 1–17.

Rapske B. The Book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids, 1994.

Rhee H. Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries. London, New York. 2005.

Riddle D. W. A Literary Allusion in the Martyrdom of Polycarp // *Anglican Theological Review*. Vol. 8. 1925. P. 136–142.

Rives J. The Piety of a Persecutor // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 4. 1996. P. 1–25.

Rives J. B. The Decree of Decius and the Religion of Empire // *Journal of Roman Studies*. Vol. 89. 1999. P. 135–154.

Robeck C. Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian and Cyprian. Cleveland, 1992.

Robert L. Hellenica. T. VII. Paris, 1949.

Robert L. Villes d'Asie Mineure. Paris, 1962.

Robert L. Les gladiateurs dans l'Orient grec. Paris, 1940.

Robinson J. A., Connolly R. H. The Doxology in the Prayer of St Polycarp // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 24. 1922. P. 141–146.

Rohde E. Pergamon. Burgberg und Altar. Berlin, 1982.

Ronchey S. Il Martirio di San Policarpo e gli antichi Atti dei martiri da Baronio a oggi: dottrina ufficiale e realtà storica // *Christian East: Its Institutions and Its Thought* / Ed. R. F. Taft. Rome, 1996. P. 651–670.

Ronchey S. Indagine sul Martirio di San Policarpo: Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore. Rome, 1990.

Ronchey S. Les Procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les Acta Martyrum et leur fortune // *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*. Vol. 112. 2000. P. 723–752.

Ronsse E. Rhetoric of Martyrs: Listening to Saints Perpetua and Felicitas // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 14. 2006. P. 283–327.

Rordorf W. Zum Problem des "grossen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium // *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting* / Hrsg. E. Dassmann and K. Suso Frank. Münster, 1980. S. 246–251.

Roskam G. A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Vol. 52. 2009. P. 22–43.

Roskam G. The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrium // *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity*. Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans. Leuven, 2010. P. 241–256.

Rossi M. A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds* / Ed. R. C. Smith, J. Lounibos. Lanham; New York, 1985. P. 53–85.

Rousselle R. The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr // *Journal of Psychohistory*. Vol. 14. 1987. P. 193–206.

Ruggiero F. Il problema dei numeri dei martiri Scilitani // *Cristianesimo nella Storia*. Vol. 9. 1988. P. 135–152.

Salisbury J. E. Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman. New York, 1998.

Salomies O. Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire — Some Addenda // *Epigrafia e ordine senatorio 30 anni dopo* / Ed. M. L. Caldelli, G. L. Gregori. Roma, 2014. P. 511–536.

Saumagne Ch., Meslin M. De la légalité du Procès de Lyon de l'année 177 // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. 2. Bfd. 23.1. Berlin; New York, 1979. S. 316–339.

- Saxer V.* Afrique latine // Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 / Ed. G. Philippart. Vol. I. Turnhout, 1994. S. 29–33.
- Saxer V.* Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles. Bern, 1986.
- Saxer V.* L'apologie au sénat du martyr romain Apollonius // Mélanges de l'École française de Rome. Vol. 96. 1984. P. 1017–1038.
- Saxer V.* Les „Actes des Martyrs anciens“ chez Eusèbe de Césarée et dans les Martyrologies syriaques et hiéronymien // Analecta Bollandiana. Vol. 102. 1984. P. 85–95.
- Saxer V.* L'authenticité du „Martyre de Polycarpe“: bilan de 25 ans de critique // Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité. Vol. 94. 1982. P. 979–1001.
- Scheele J.* Zur Rolle der Unfreien in den Römischen Christenverfolgungen. Tübingen, 1970.
- Schick C.* Per la questione dei latino africano. Il linguaggio dei più antichi Atti dei martiri e di altri documenti colgarizzanti 1. La Passio Scillitanorum // Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere. Vol. 96. 1962. P. 191–209.
- Schneider A. B.* Jüdisches Erbe in christlicher Tradition, eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens. Heidelberg, 2000. S. 152–157.
- Schoedel W. R.* Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 27.1. Berlin, 1993. P. 272–358.
- Schwartz E.* De Pionio et Polycarpo (Ad praemiorum a quattuor ordinibus propositorum publicam renuntiationem). Göttingen, 1905.
- Schwartz J.* Autour des „Acta S. Apollonii“ // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 50. 1970.
- Schwartz J.* Note sur le martyre de Polycarpe de Smyrne // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 52. 1972. P. 331–335.
- Sebesta J. L.* Vibia Perpetua: Mystic and Martyr // Women Writing Latin. From Roman Antiquity to Early Modern Europe. Vol. 1. Women Writing Latin in Roman Antiquity, Late Antiquity and the Early Christian Era / Ed. L. J. Churchill et al. New York; London, 2002. P. 103–130.
- Selinger R.* The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian. Frankfurt am Main, 2002.
- Shaw B.* The Passion of Perpetua // Past and Present. Vol. 139. 1993. P. 3–45.
- Shotter D. C. A.* The trial of Clutorius Priscus // Greece & Rome. Vol. 16. 1969. P. 14–16.
- Simon M.* Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain. Paris, 1964.

Simonetti M. Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri // *Revue des études augustiniennes*. Vol. 2. 1956. P. 39–57.
Simonetti M. Studi agiografici. Roma, 1955.

Smelik K. A. D. The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A. D. // *Vigiliae Christianae*. Vol. 33. 1979. P. 160–179.

Smith J. W. Martyrdom: Self-Denial or Self-Exaltation? Motives for Self-Sacrifice from Homer to Polycarp a Theological Reflection // *Modern Theology* Vol. 22/2. 2006. P. 169–196.

Snyder H. G. “Above the Bath of Myrtinus”. Justin Martyr’s “School” in the City of Rome // *Harvard Theological Review*. Vol. 100. 2007. P. 335–362.

Sordi M. I primi rapporti fra lo stato romano e il cristianesimo // *Rendiconti delle classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademei dei Lincei*. Vol. 8.12. 1957. P. 58–69.

Sordi M. L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell'“Apologeticum” di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio // *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Vol. 18. 1964. P. 169–188.

Sordi M. La data dei martirio di Policarpo e di Pionio e il rescritto di Antonino Pio // *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Vol. 15. 1961. P. 277–285.

Sordi M. The Christian and the Roman Empire. London, Sydney. 1983.

Sordi M. Un senatore cristiano dell'età di Commodo // *Epigraphica*. Vol. 17. 1955. P. 104–112.

Steinhauser K. B. Augustine's Reading of the Passio sanctorum Perpetuae et Felicitas // *Studia Patristica*. Vol. 33. 1997. P. 244–249.

Stewart-Sykes A. Vita Polycarpi // *Augustinianum*. Vol. 40. 2000. P. 21–33.

Streete G. P. C. Buying the Stairway to Heaven: Perpetua and Thecla as Early Christian Heroines // *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha* / Ed. A.-J. Levine. Cleveland, 2006. P. 186–205.

Strutwolf H. Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Gottingen, 1993.

Sullivan L. M. “I Responded, I Will Not...”: Christianity as Catalyst for Resistance in the Passio Perpetuae et Felicitatis // *Semeia*. Vol. 79. 1997. P. 63–74.

Tabbernee W. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden, 2007.

Tabbernee W. Perpetua, Montanism, and Christian Ministry in Carthage c. 203 C. E. // *Perspectives in religious studies*. Vol. 32. 2005. P. 421–441.

Tabbernee W. Early Montanism and Voluntary Martyrdom // *Colloquium*. Vol. 17. 1985. P. 33–44.

Tataki A. B. Nemesis, Nemeseis, and the Gladiatorial Games at Smyrna // *Mnemosyne*. Vol. 62. 2009. P. 639–648.

- Taylor J. H.* St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates // *Theological Studies*. Vol. 3. 1942. P. 27–46.
- Telfer W.* The Date of the Martyrdom of Polycarp // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 3. 1952. P. 79–83.
- Thomas G.* La condition sociale de l'Église de Lyon en 177 // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977)* / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 93–106.
- Thomasson B. E.* *Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian.* Stockholm, 1996.
- Thompson J. W.* The Alleged Persecution of the Christians at Lyons at 177 // *American Journal of Theology*. Vol. 16. 1912. P. 358–384.
- Thompson L. L.* The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games // *The Journal of Religion*. Vol. 82. 2002. P. 27–52.
- Thorsteinsson R. M.* Justin's Debate with Crescens the Stoic // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Vol. 17. 2013. P. 451–478.
- Thümmel H. G.* Polykarp und kein Ende. Zum Polykarp-Martyrium // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Bd. 16. 2013. S. 550–553.
- Tibiletti G.* Gli "Atti di Apollonio" e Tertulliano // *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*. Vol. 99. 1964/1965. P. 295–337.
- Tibiletti G.* Il Cristianesimo come "inganno" negli "Atti di Apollonio" // *Aevum: rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche*. Vol. 41. 1967. P. 511–515.
- Tilley M. A.* One Woman's Body: Repression and Expression in the Passio Perpetuae // *Ethnicity, Nationality and Religious Experience* / Ed. by P. C. Phan. New York, 1991. P. 57–72.
- Tilley M. A.* The Passion of Perpetua and Felicity // *Searching the Scriptures*. Vol. 2. A Feminist Commentary / Ed. F. E. Schüssler. London, 1995. P. 829–858.
- Tite P. L.* Voluntary Martyrdom and Gnosticism // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 23. 2015. P. 27–54.
- Toynbee J. M. C.* *Death and Burial in the Roman World.* New York, 1971.
- Treggiari S.* *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian.* Oxford, 1993.
- Trevett C.* *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy.* Cambridge, 1996.
- Troubnikoff A.* *Les Martyrs de Lyon et leurs temps.* Paris, 1986.
- Trumbower J. A.* *Rescue for the Dead.* Oxford, 2001.
- Turcan R.* Les religions "orientales" à Lugdunum en 177 // *Les martyrs de Lyon. Actes du colloque international du CNRS (Lyon, 20–23 sept. 1977)* / Ed. J. Rougé, R. Turcan. Paris, 1978. P. 195–210.
- Turcan R.* *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône.* Leiden, 1972.

Turcan R. L'autel de Rome et d'Auguste "Ad Confluentem" // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.12.1. Berlin; New York, 1982. P. 607–644.

Turner C. H. Μακάριος as Technical Term // Journal of Theological Studies. Vol. 23. 1922. P. 31–35.

Ulrich J. Das Glaubensbekenntnis "Justins" in den Acta Iustini AB 2 // Studia Patristica. Vol. 39. 2006. P. 455–460.

Ulrich J. What do we know about Justin's "School" in Rome? // Zeitschrift für Antikes Christentum. Vol. 16. 2012. P. 62–74.

Van Den Eynde S. "A Testimony to the Non-Believers, A Blessing to the Believers". The Passio Perpetuae and the Construction of a Christian Identity // More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 23–44.

Van den Hoek A. The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage // Harvard Theological Review. Vol. 90. 1997. P. 59–87.

Van den Hoek A., Herrmann J. J. Pottery, Pavements, and Paradise. Iconographic and Textual Studies on Late Antiquity. Leiden, Boston, 2013.

van Henten J. W., Avemarie F. Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. London; New York, 2002.

Waddington W. H. Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide // Les memoires de l'institut de France, Academie des inscriptions et Belles-lettres. 1867. Vol. XXVI. Pt. 1. P. 203–268.

Wagemakers B. Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire // Greece and Rome. Vol. 57. 2010. P. 337–354.

Waldner K. "Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch". Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis // Die Christen und die Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike / Hrsg. von F. Feichtinger, H. Seng. München, 2004. S. 29–74.

Waldner K. Märtyrer als Propheten: Divination und Martyrium im christlichen Diskurs des ersten und zweiten Jahrhunderts // Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation / Hrsg. von H. Cancik, J. Rüpke. Tübingen, 2009. S. 299–311.

Wanke D. Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von *Adversus haereses* // Zeitschrift für Antikes Christentum. Bd. 3. 1999. S. 202–240.

Weidmann F. W. "To Sojourn" or "To Dwell"? Scripture and Identity in the Martyrdom of Polycarp // Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church / Ed. C. A. Bobertz, D. Brakke. Notre Dame, 2002. P. 29–40.

Whittaker M. Jews and Christians: Graeco-Roman Views. Cambridge, 1984.

Wierschowski L. Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen // *Historia*. Bd. 47. 1998. S. 426–453.

Wilken R. L. The Christians as the Romans Saw Them. New Haven, 1984.

Wisse F. The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* / Ed. C. H. Hedrick, R. J. Hodgson. New York, 1986. P. 177–190.

Wlosok A. Acta (Passio) Scil(l)itanorum // Die lateinische Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n. Chr. / Hrsg. von K. Sallmann. München, 1997. S. 422–424.

Wohleb L. Die Überlieferung des Pionios-Martyriums // *Römische Quanalschrift*. Bd. 37. 1929. S. 173–177.

Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // *Vigiliae Christianae*. Vol. 51. 1997. P. 276–297.

Zeiller J. L'égalité et l'arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens // *Analecta Bollandiana*. Vol. 67. 1949. P. 49–54.

Zeiller J. Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Vol. 46. 1952. P. 521–533.

Zeiller J. Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius // *Recherches de science religieuse*. Vol. 40. 1951–1952. P. 153–157.

Zgusta L. Kleinasiatische Ortsnamen. Heidelberg, 1984.

Zwierlein O. Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. I–II. Berlin, 2014.

Болотов В. В. I. Гонения на христиан при Нероне. II. К вопросу об *Acta Martyrum Scilitanorum*. СПб., 1903. (Из посмертных бумаг покойного В. В. Болотова).

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

Василик В. В. Мученичество и молитва // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 8. 2009. С. 417–428.

Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003.

Дунаев А. Г. Аполлоний // *Православная энциклопедия*. Т. 3. М., 2001. С. 68–69.

Каргальцев А. В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2014. № 2. С. 182–189.

Каргальцев А. В. Гонения Деция и Церковь середины III в.: мученики и власти // *Проблемы истории, филологии, культуры*. 2016. № 1. С. 153–165.

Климов О. Ю. Пергамское царство. Проблемы политической истории и государственного устройства. СПб., 2010.

Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.

Лебедев А. П. Библиографические заметки по части новой иностранной литературы церковно-исторического содержания // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 43. Кн. 2. 1889. С. 611–677.

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

Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.

Махлаук А. В. Солдаты Римской империи. Традиции военной службы и воинская ментальность. СПб., 2006.

Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2002.

Остроумов С. И. Гонение на христиан в царствование Коммода // Православное Обозрение. 1890. № 11/12. С. 701–702.

Остроумов С. И. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II в. М., 1886.

Пантелеев А. Д. Агиография, эпиграфика и нумизматика: «Мученичество Пиония» в историческом контексте // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. Т. 20. С. 834–841.

Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.

Пантелеев А. Д. «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 141–160.

Пантелеев А. Д. Из мимов в мученики: истории об обращении римских актеров // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 13. 2013. С. 389–403.

Пантелеев А. Д. Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2013. Вып. 3. С. 53–63.

Пантелеев А. Д. Рабы в раннехристианских мученичествах // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2012. Вып. 1. С. 58–68.

Пантелеев А. Д. Религиозная терпимость и нетерпимость в Риме во II–III вв. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 5. 2006. С. 407–420.

Пантелеев А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. Т. 18. С. 762–770.

Пантелеев А. Д. Семья и брак в апокрифических Деяниях апостолов // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 1. 2002. С. 263–274.

Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Т. 17. С. 672–673.

Пантелеев А. Д. Христиане в правление Марка Аврелия // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 4. 2005. С. 305–316.

Пантелеев А. Д. Христиане и римская армия в первой половине III в. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 11. 2012. С. 329–350.

Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89.

Пантелеев А. Д. Христианско-иудейская полемика II–III вв. и некромантия (Mart. Pionii 13–14) // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 4. СПб., 2015. С. 234–248.

Портнягина И. П. *Delatores* в Римской империи: судебная практика и общественное отношение // Античный мир: проблемы истории и культуры. СПб., 1998. С. 309–323.

Розенблюм Е. М. «Акты Карпа, Папилия и Агафоники» как источник по истории православно-монтанистской полемики // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 216–224.

Ростовцев М. И. Общество и хозяйство Римской империи. Т. I–II. СПб., 2000–2001.

Свенцицкая И. С. Доносчик и философ (Римская империя I – начала II в.) // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 5. М., 2003. С. 77–91.

Сергеева Е. В. Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2013. № 17 (118). С. 37–53.

Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. 2007. С. 421–432.

Федченко С. А. Святой Ириней Лионский. СПб., 2010.

Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991.

Якушевич П. Император Марк Аврелий и его отношение к христианству // Полоцкие Епархиальные Ведомости. 1895. № 17. С. 799–808; № 18. С. 860–871; № 19. С. 922–937.

Содержание

Христианское мученичество: история явления и жанра	5
Мученичество Поликарпа	33
Мученичество Карпа, Папила и Агатоники	69
Мученичество Птолемея и Луция	95
Мученичество Юстина и его товарищей	111
Послание о лионских и виеннских мучениках	131
Акты скилитанских мучеников	171
Мученичество Аполлония	191
Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты	209
Мученичество Потамиены и Василида	249
Мученичество пресвитера Пиония и его товарищей	265

Приложения

Мученик в тюрьме	317
Христианское мученичество в контексте римских зрелищ	333
Список сокращений	352
Список использованной литературы	357

Научное издание

РАННИЕ МУЧЕНИЧЕСТВА
Переводы,
комментарии,
исследования

Под общей редакцией А. Д. Пантелеева

Ответственный редактор *Ю. С. Довженко*
Дизайн обложки *П. П. Лосев*
Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Директор издательства *Ю. С. Довженко*
Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999
Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,
197183, Санкт-Петербург, ул. Сестрорецкая, д. 8.
Тел. (812) 430-99-21.
E-mail: gumak@mail.ru
www.humak.ru

Подписано в печать 14.10.2016. Формат 84 × 108^{1/32}.
Печ. л. 13. Усл. печ. л. 20,16. Тираж 1000 экз.
Заказ № 6656

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

История христианства первых веков — это история гонений и преследований, мучений и казней, подвигов и чудес. К удивлению язычников, многие христиане даже под угрозой страшных пыток отказывались отречься от своей веры и принимали смерть за своего Бога. Так возник феномен мученичества, являвшийся как прямым следствием римской антихристианской политики, так и отражением тенденций и процессов, происходивших внутри самого христианства.

Данное издание представляет собой собрание дошедших до нас аутентичных агиографических текстов — мученичеств, страстей и актов, — рассказывающих о гонениях на христиан с сер. II до нач. IV в. и о подвигах первых христианских святых. Все сочинения предлагаются вниманию читателя в новых переводах, а три из них — рассказы о Карпе, Перпетуе и Пионии - переводятся на русский язык впервые. Текст источников снабжен полноценным научным аппаратом — обширными сопроводительными статьями и комментариями, выполненными с учетом новейшей отечественной и зарубежной литературы.