



А. А. Торканевский ХРИСТИАНСТВО В РИМЕ В I – СЕРЕДИНЕ II В.

Монографии и исследования Минской духовной академии

---

А. А. Торканевский

# ХРИСТИАНСТВО В РИМЕ В I – СЕРЕДИНЕ II В.

---

V

V



МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

*Серия «Монографии и исследования Минской духовной академии»  
Том V*

**А. А. Торканевский**

**ХРИСТИАНСТВО В РИМЕ  
В I – СЕРЕДИНЕ II В.**

МИНСК  
Издательство Минской духовной академии  
2020

УДК 281.93

ББК 86.372

Т 47

Рекомендовано кафедрой библеистики и богословия  
Минской духовной академии к изданию в качестве  
учебного пособия по специальности «Богословие»  
(Протокол № 7 от 18 марта 2020 г.)

*Серия «Монографии и исследования Минской духовной академии»  
основана в 2015 году*

*Рецензенты:*

*Миницкий Н. И., доктор исторических наук, профессор*  
*Федосик В. А., доктор исторических наук, профессор*

Издано при поддержке ОАО «Белгазавтосервис»

**Торканевский, А. А.**

Т 47 Христианство в Риме в I – середине II в. : монография /  
А. А. Торканевский. – Минск : Издательство Минской духовной ака-  
демии, 2020. – 231 с. : (Монографии Минской духовной академии.  
Т. V).

ISBN 978-985-7145-40-9.

В монографии получил освещение весь комплекс вопросов, связанных с зарождением и развитием христианской общины в Риме в I – середине II в. История христианства в Риме исследуется с учетом специфики социальной среды становления христианской общины в столице империи в условиях раннего принципата. Детально проработаны сведения раннехристианской литературы о деятельности в Риме апостолов Петра и Павла и реконструирована в связи с этим начальная история Римской общины христиан. Впервые предпринята попытка непосредственно сопоставить таких представителей римского христианства середины II в., как Герма, Маркион и Юстин Философ.

Книга ориентирована на студентов и преподавателей гуманитарных специальностей, историков, теологов, и всех, кому небезразлична история Христианской Церкви.

**УДК 281.93**

**ББК 86.372**

**ISBN 978-985-7145-40-9**

© Торканевский А. А., 2020

© Оформление. Издательство Минской духовной академии, 2020

## ВВЕДЕНИЕ

Христианство возникло в римской провинции Иудея и соседних с нею зависимых от Рима владениях наследников Ирода I в тот период кардинальных перемен в Римской державе, когда в результате кризиса римской цивитас утвердился принципат – политическая и социальная система с единовластием принцепса-императора при сохранении большинства республиканских учреждений и с гражданами, лишенными основных своих прав и превращаемых в подданных. Принципат являлся не просто монархическим режимом, сменившим прежнюю республиканскую форму правления, обнаружившую свою несостоятельность в созданной победоносными завоеваниями огромной державе, он означал и радикальные изменения в социальных отношениях, прежде всего, среди римских граждан. Наиболее ощутимыми эти изменения были для высших (сенаторское сословие) и низших (пролетарии) слоев римских граждан.

Город Рим являлся центром системы принципата. Здесь формировался центральный аппарат чиновничьей администрации принцепса-императора, к которому переходили реальные рычаги управления державой от сената, комиций, магистратов. Рим был и основным средоточием небольшой в сравнении многомиллионным населением империи массы римских граждан.

Христианство зародилось на востоке Римской империи (тетрархия Ирода Антиппы и римская провинция Иудея), но уже в I в. проникло не только во многие восточные провинции, но и в сам Рим. В Риме христианство развивалось в иной социальной среде, намного отличавшейся от провинциальной. Именно в Риме особенно остро звучали слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3: 10) [142, с. 251], – в противовес знаменитому лозунгу «хлеба и зрелищ» римских пролетариев-граждан. И совершенно иначе, чем населением провинций, воспринимались в Риме слова того же Павла как ответ на насаждавшийся официальный лозунг принципата «мир и безопасность»: «Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба» (2 Фес. 5: 3) [142, с. 249].

Именно в Риме, этом очаге идеологии принципата, основу которой составляла официальная римская религия, наиболее остро вставали для христиан проблемы существования в языческой среде (особенно после кризиса скорых эсхатологических ожиданий) и отношений с властями.

Очевидно, что изучение начального этапа христианства в Риме – тема специфическая, выделяющаяся из общего русла исследования первоначального христианства в целом. Но актуальность данного исследования вытекает не только из отсутствия специальных работ по истории христианской общины Рима в I – середине II вв. Для советской историографии это было объяснимо доминированием положений «мифологической школы» в изучении первоначального христианства с отрицанием не только историчности Иисуса, но и многих других новозаветных персонажей, тезисом о «молчании века» для источников I в., что само по себе делало невозможным даже постановку проблемы изучения первоначального христианства в Риме. В обширной же зарубежной историографии эта проблема свелась к изучению лишь отдельных ее аспектов, среди которых безраздельно доминирует вопрос о том, был ли апостол Петр (один или вместе с Павлом) основателем и первым епископом Римской Церкви. Этот гипертрофированный аспект был ареной нескончаемой полемики, имеющей четко выраженный конфессиональный характер, который не может привести к объективным результатам. Ведь даже круг изучаемых источников определяется конфессиональной принадлежностью (к католикам, православным или протестантам) исследователей. Следует учитывать и господствующий в историографии первоначального христианства подход, присущий не только теологам – изучение первоначального христианства в различных регионах Римской империи как некоего имманентно развивающегося процесса, для которого социальная среда с ее спецификой (во времени и для региона) выступает лишь в качестве своего рода внешнего фона. Антиковедов же вопросы истории первоначального христианства в Риме тоже привлекали мало – они представлялась слишком незначительными до середины III в., ког-

да христианская проблема стала частью религиозной политики императорской власти. Но такой подход, в свою очередь, не позволяет выявить реальные причины раннего возвышения Римской Церкви в античном христианстве, формирования основ Католической Церкви, обедняет исследование ряда событий римской древности, обретших важное историческое значение для миллиардов людей.

Поэтому в данной работе христианская община Рима I – середины II вв. исследуется не сама по себе и не просто на фоне жизни главного города Римской империи, а как феномен развития христианства в социальной среде Рима с ее спецификой.

Хронологические рамки исследования охватывают I – середину II в. Начальный рубеж обусловлен завершением создания основ системы римского принципата ее основателем Октавианом Августом, одним из результатов чего явилось превращение Иудеи в римскую провинцию, императорским наместником которой был казнен основатель христианства Иисус Христос. Нет надобности пояснять, что в истории христианства в Риме именно I в. наименее изучен, поэтому и вызывает наибольший интерес у исследователей. В то же время представляется целесообразным немного расширить хронологические рамки исследования и включить в рассмотрение также первую половину II в. – до того периода, когда уже сформировался единоличный («монархический») епископат, который определяет уже несколько иные внутрицерковные отношения. В целом, заключительный рубеж определен завершением формирования в Риме церковной организации как эволюции от христианской общины римских христиан с их харизматическим равенством к церковной структуре с ее разделением верующих на духовенство и мирян. По сути, II в. в истории христианства был также исключительно важным периодом в процессе становления новой религии. Это было время первых реальных шагов на пути превращения христианства в мировую религию. В этот период еще только складывалась церковная организация, интенсивно разрабатывалось вероучение (причем рамки ортодоксии являлись довольно размытыми), очень остро стояла проблема ересей и борьбы с ними (при этом за-

частую нелегко было провести грань между ересью и формировавшейся ортодоксией).

Несомненно, что именно I в. – это особый период в истории христианства. По сути, это время зарождения и начала формирования христианской религии. В этот период появляются первые христианские общины<sup>1</sup>. Ареал распространения христианства расширяется. Среди многочисленных общин особый интерес вызывает община Рима, как имперской столицы. Рим («Город» – как называли его римляне) был главным городом огромной державы, более того, центром античного мира, средоточием политической, экономической, религиозной, интеллектуальной и культурной жизни империи. Именно в Рим съезжались со всех концов империи проповедники, ораторы и философы, стремившиеся заявить о своих учениях. Принимая во внимание тогдашнее состояние коммуникаций, можно понять насколько это было важным для обретения известности и привлечения новых адептов. Поэтому неудивительно, что Римской христианской общине принадлежала особая роль в становлении христианства.

Действительно, основание около середины I в. первой христианской общины в Риме является одним из важнейших событий не только в истории самой Церкви Рима (именно с этого события и берет отсчет история Римской Церкви, что, собственно, и делает эту Церковь одной из древнейших европейских Церквей, и, по-видимому, древнейшей западной Церковью), но и в истории христианства в целом. Ведь, по сути, были заложены основы будущего центра христианского мира. Кроме того, это событие положило начало сложному процессу, растянувшемуся на столетия – формированию института папства. Таким образом необходимость и актуальность изучения возникновения Римской Церкви очевидны.

---

<sup>1</sup> Следует различать понятия «община» и «Церковь». Если под общиной понимаются первые объединения христиан с довольно аморфной структурой организации, то под Церковью понимается организация со сложившимся клиром и иерархической системой должностей. Понятно, что на начальном этапе развития христианства преобладали общины, на основании которых со временем формировались уже церковные организации.

Кроме того, анализ исторических вопросов формирования Римской Церкви имеет большое научное и практическое значение для понимания современных проблем в христианстве. Ведь известно, что, согласно официальной доктрине Католической Церкви, Римская Церковь (община) была основана самим апостолом Петром, который, к тому же являлся ее первым епископом. В наше время вопрос о примате Папы Римского как наследника престола св. апостола Петра по-прежнему является камнем преткновения в диалоге между Православной и Римско-Католической христианскими Церквями [84]. Без разрешения этого вопроса сближение обеих Церквей представляется весьма затруднительным. Поэтому выявление истинной роли Петра в деле организации Римской общины делает подобное исследование особенно актуальным в наше время, так как Римско-Католическая Церковь не изменила своей позиции по данному вопросу. Следовательно, проблема зарождения христианской общины в Риме в I в. характеризуется не только историческим, но и современным измерением.

Наконец, в 2009 г. Ватикан объявил об обретении мощей апостола Павла, которые были обнаружены в мраморном саркофаге в результате раскопок, начатых в 2002 г. под алтарем собора San Paolo fuori le Mura в Риме [262; 471]. Это археологическое открытие снова побуждает обратиться к ранней истории христианства в «Вечном городе».

Целью данной работы является выявление специфики этапов развития христианской общины Рима, характерных черт и особенностей становления церковной организации Рима, ее роли в раннем христианстве в историческом контексте политической, социальной системы и идеологии принципата в ранней Римской империи в I – первой половине II в. При каких обстоятельствах, кем и когда была основана христианская община в Риме? В каких условиях шло формирование христианской Церкви в период с середины I в. по середину II в.? Ответы на эти и ряд других вопросов автор попытался дать на страницах этой книги.

В основе теоретико-методологической базы данной работы лежат современные представления о функциях, принципах и методах



исторического исследования. Немалую роль в формировании авторского методологического подхода сыграли труды известных российских, советских и зарубежных исследователей, занимавшихся проблемами истории христианской Церкви. Их выводы как оценочного, так и концептуального характера явились важным ориентиром в процессе работы над исследованием и в определении методологических ориентиров.

В целом, методы научного исследования, использованные автором, базируются на таких важных принципах, как историзм и объективность. Принцип историзма позволил исследовать христианскую общину Рима в ее генезисе и развитии, определить ее конкретно-историческую обусловленность и специфичность. Принцип объективности, в свою очередь, отразился во всестороннем охвате объекта изучения «с целью выявления его сущности и многообразия взаимосвязей с историческим миром» [135, с. 202]. Этот же принцип нашел свое проявление в опоре автора на «достигнутый уровень научного знания с учетом выдвинутых по данной проблеме точек зрения» [135, с. 202].

В процессе работы над темой монографии автор прибегал как к общенаучным методам (анализ, синтез, обобщение, сравнение), так и к специальным историческим методам исследования (историко-генетический и ретроспективный). Из логических методов предпочтение было отдано анализу, что позволило выделить (и рассмотреть по отдельности) в истории Римской Церкви I – первой половины II вв. два периода – апостольский и после апостольский. Достижение полученных результатов было бы невозможным без использования историко-генетического метода, который предполагает «изучение исторических явлений в процессе их развития, от зарождения до гибели или современного состояния» [135, с. 221]. Этот метод позволил проследить динамику процессов в обозначенный период в Римской христианской общине. В меньшей степени автор пользовался другим специальноисторическим методом – ретроспективным. Данный метод, под которым понимается «последовательное проникновение в историческое прошлое с целью определения причины

данного события» [135, с. 221], оказался полезным при выяснении времени и обстоятельств возникновения христианской общины в Риме. На основании системного метода культурно-религиозные феномены изучались в контексте социально-политической ситуации рассматриваемой эпохи. Этот же метод позволил определить принципат не только как политическую, но и как социальную систему.

Специфика ранней истории римского христианства заключается в том, что первоочередные сведения по периоду первой половины II в. можно почерпнуть преимущественно изучая биографии и труды ряда церковных деятелей (Герма, Маркион, Юстин). Данное обстоятельство определило применение персоналистического подхода, который позволяет сделать выводы о состоянии интеллектуальной жизни в христианской среде города Рима.

Также автор следовал принятому в современном антиковедении позитивному отношению к данным античной исторической традиции в сочетании с разумной критикой и использованием современных научных исследований по разнообразным аспектам истории античного христианства и социально-политической истории ранней Римской империи. Гиперкритицизм в отношении источников по истории первоначального христианства, перекочевавший в советское христиановедение из «мифологической школы», оказался методом, ведущим в тупик, что отчетливо показало противоречие между достижениями советского антиковедения и идеологическими установками агрессивного атеизма. Материал, который представляют нам источники по вопросам истории христианской общины Рима, частью ограничен, а частью настолько общего характера, что на нем трудно построить положительное решение некоторых поставленных вопросов. Этим и объясняется разногласие исследователей по рассматриваемой проблеме. Поэтому, на наш взгляд, только исходя из совокупности всех имеющихся свидетельств источников можно более-менее объективно ответить на поставленные вопросы. Кроме того, при изучении и анализе источников автор старался руководствоваться принципом, при котором «можно говорить о достоверности таких сообщений, которые связаны с наибо-

лее древней традицией и повторяются всем кругом источников <...> соответствуют общей исторической обстановке и не имеют специально назидательного смысла» [184, с. 61].

В заключение стоит подчеркнуть, что время и обстоятельства основания Римской общины это лишь первые, но далеко не единственные вопросы комплекса проблем, связанных с историей античной Церкви Рима. Но наиболее целесообразным представляется начать изучение этой истории именно с вопросов, касающихся возникновения общины христиан в центре античного мира.

**ГЛАВА 1**  
**ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ**  
**И ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ**  
**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ**  
**ПРИНЦИПАТА**  
**И РАННЕЙ ИСТОРИИ**  
**ХРИСТИАНСТВА В РИМЕ**

---

---



## 1.1. Историографический обзор

Вряд ли будет преувеличением отметить, что в изучении проблемы принципата в Римской державе советскому антиковедению, а ныне антиковедам стран СНГ, принадлежат лидирующие позиции, начиная с появления в середине прошлого века труда Н. А. Машкина «Принципат Августа» [129], ставшего классическим. Особенно интенсивно эта проблема стала разрабатываться с середины 1980-х гг. Значительный вклад в ее исследование внесли А. Б. Егоров [64], И. Ш. Шифман [235], Е. М. Штаерман [239; 240; 242], В. Н. Парфенов [147], Ф. А. Михайловский [138], Я. Ю. Межерицкий [130; 131], Г. С. Кнабе [86], Т. П. Евсеенко [62] и др.

В работе «Рим от Цезаря до Августа» В. Н. Парфенов пришел к выводу, что смена республиканского строя монархическим была закономерным процессом, ибо, таким образом, были созданы условия для «дальнейшего развития и последнего расцвета цивилизации Средиземноморья» [147, с. 144]. С ним солидарен в работе «Рим на грани эпох» и А. Б. Егоров [64, с. 222]. С другой стороны, крупнейший советский специалист по периоду принципата Н. А. Машкин утверждал, что в политическом плане принципат был шагом назад по сравнению с республикой [129, с. 606]. Некоторые исследователи такие значительные и принципиальные перемены в государственном строе Рима называют «политической революцией» [3, с. 9; 237, с. 92]. Однако существует и противоположная точка зрения, отрицающая революционный характер преобразований [117, с. 159; 129, с. 294–296, 606]. Третья точка зрения сводится к выводам о реформационном характере процессов, сопровождавших трансформацию политического строя Рима [229, с. 461]. Близок к такому пониманию, к примеру, Я. Ю. Межерицкий, который охарактеризовал обозначенные процессы «тихой революцией», «во время которой не звенели мечи, продолжал собираться сенат и избирались консулы» [130, с. 160].

Наиболее изучена политическая система принципата именно как монархического режима под завесой республиканских учрежде-

ний [64; 129; 130; 131; 147; 235]. Основательно исследована также идеология этого режима [129; 235]. Социальная же сущность принципата в основном рассматривалась, начиная с Н. А. Машкина, как результат социальных процессов в римском обществе периода кризиса римской цивитас, а специфика общественных связей сводилась главным образом к трансформации сенаторского и всаднического сословий в римском социуме, констатации отсутствия радикальных изменений в отношениях рабовладения. Очевидно, что все это не давало оснований для определения принципата как особой социальной системы с ее специфическими связями элементов (социальных групп). Но уже в работах С. Л. Утченко и Е. М. Штаерман было обосновано важнейшее положение о том, что в эпоху принципата в римском обществе прежние «связи соучастия» («община – гражданин») сменились на «связи подчинения» («империя – подданный») [206, с. 220; 242, с. 178]. То есть социальная сущность принципата: граждане, остающиеся таковыми формально, реально становятся подданными императоров, и это является главным отличием римского социума при принципате в сравнении с периодом республики (цивитас). Такой вывод дает возможность вплотную приблизиться к обоснованию принципата уже как социальной системы.

Социальная система принципата не выступает центральной проблемой данной работы, но без ее важнейших характеристик невозможно изучить среду и условия, в которых возникла и развивалась христианская община главного города Римской империи. Социальная система принципата отличалась от социальной системы цивитас прежде всего иными связями между римскими гражданами. Именно в этой среде произошли наиболее радикальные изменения. Поскольку именно город Рим был основным местом сосредоточения римских граждан, которые до установления принципата принимали на комициях важнейшие решения государства, но затем были лишены этого права, то исследование становления христианской общины в Риме не может быть полноценным и объективным без изучения специфики именно социальной системы принципата.

В дореволюционной русскоязычной, в советской, в отечественной историографии, в историографии стран СНГ не имеется целостного исследования становления Римской Церкви. Более того, ни дореволюционные, ни советские ученые, как правило, не уделяли должного внимания данной проблематике, хотя в дореволюционный период историки и богословы касались этой темы чаще. Редкая богословская работа по истории раннехристианской Церкви не затрагивала вопроса о том, действительно ли апостол Петр был первым епископом Рима, что представлялось самым важным в первоначальной истории Римской Церкви. Однако характерной чертой таких работ являлась конфессиональная пристрастность. Поэтому проблема основания христианской общины Рима затрагивалась в большинстве случаев православными теологами с целью опровержения причастности апостола Петра к этому событию [29; 40; 47; 83; 107; 153], на чем, с другой стороны, настаивали католические авторы [27; 49; 143; 203]. Естественно, что таким работам присущ полемический характер, а объективность выводов в этих исследованиях неизбежно ограничивается ортодоксальными православными, либо католическими позициями их авторов.

Тем не менее следует выделить несколько наиболее значимых трудов русскоязычных авторов дореволюционного периода. Важная работа по данной теме принадлежит известному историку христианства Л. П. Карсавину. В небольшой статье «Римская Церковь и папство до половины 2 века» [82] ученый на основании первоисточников осветил в основных чертах развитие управления и иерархии в Римской Церкви. Недостаток работы заключается в ограничении темы исследования преимущественно вопросами формирования церковной иерархии. Автор не касается вопроса об условиях основания христианской общины в Риме, специфике ее развития в главном городе империи. Исследование М. Э. Поснова «История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054)» [153] охватывает довольно продолжительный период времени, поэтому автор не смог обстоятельно отдельно рассмотреть именно раннюю историю Римской Церкви. Особый интерес в данной работе представля-



ют рассуждения автора о посещении Рима апостолом Петром. Ряд вопросов, связанных с историей ранней Церкви Рима, нашли свое решение в трудах по церковной истории В. В. Болотова [16; 17] и А. П. Лебедева [108; 109].

В книге Кассиана (Безобразова), русского православного епископа в эмиграции, «Христос и первое христианское поколение» [83] описаны процессы возникновения основных раннехристианских общин, в том числе и римской, которой отведено несколько глав, хронологически охватывающих I в. Однако общецерковная направленность исследования не позволила автору основательно остановиться на проблемах истории общины христиан Рима.

Что касается советских исследователей христианства, то рассматриваемая проблематика крайне редко попадала в поле их научных интересов. Казалось бы, отсутствие влияния конфессионализма на их взгляды могло содействовать объективному рассмотрению проблемы. Однако здесь проявилась другая крайность. В советской историографии исследование истории христианства долгие годы находилось в зависимости от определенных идеологических установок марксизма. Труды многих советских исследователей были «проникнуты атеистическим духом, непримиримостью ко всякого рода богословским воззрениям» [118, с. 345]. Вплоть до 1960-х гг., среди советских исследователей раннего христианства преобладало так называемое «мифологическое направление», к которому принадлежали Р. Ю. Виппер, С. И. Ковалев, Я. А. Ленцман, А. Б. Ранович, Г. М. Лившиц.

Названные ученые являлись во многом всего лишь последователями своих зарубежных коллег. Оформление «мифологической школы» связано с деятельностью немецкого философа Бруно Бауэра (1809–1882). Этот ученый отказывался признавать за евангельскими рассказами какую-либо историческую ценность, а образ Иисуса рассматривал как мифологизированный. В зарубежной историографии одними из наиболее последовательных приверженцев позиций «мифологической школы» считались немец А. Дреус и англичанин Дж. Робертсон.

Советские последователи «мифологической школы» изучали историю раннего христианства, отталкиваясь от марксистской концепции происхождения христианства, стремясь, в первую очередь, обнажить социально-классовые корни происхождения этой религии. Весьма характерным для таких исследователей было отрицание существования исторической основы у повествований Нового Завета: «Новый завет не может служить источником для восстановления реальной истории и вероучений I в. н. э.» [26, с. 322]. Таких новозаветных персонажей как Иисус, Петр и Павел советские ученые считали вымышленными, мифическими: «Иисус Христос и апостол Павел должны исчезнуть со страниц всемирной истории; эти образы и символизируемые ими идеи принадлежат исключительно к истории верований, к области теософии, художественной литературы и апологетики» [26, с. 265]. Например, Г. М. Лившиц считал апостола Павла вымышленным персонажем, отмечая, что он «не является исторической личностью» [119, с. 125]. «Апостолы столь же мифичны, как и сам Иисус», – заключал исследователь [120, с. 8].

Главным доказательством неисторичности Иисуса и других персонажей Нового Завета у ученых «мифологической школы» была собственная датировка новозаветных книг, основанная не на анализе текстов, а на установке интерпретации образа Иисуса по схеме «от бога – к человеку». Утверждалось, что если бы Иисус являлся исторической личностью, то в самых ранних сочинениях он выступал бы как человек, а в более поздних ему бы постепенно приписывались характеристики божества. Для этого самой ранней книгой Нового Завета объявлялось «Откровение Иоанна» (60-е гг. I в.), где Иисус в силу жанра апокалипсиса изображен фантастическим существом, затем – ранние послания Павла (в частности, к римлянам) – начала II в., остальные его послания – около середины II в. (утверждалось, что там у Иисуса-божества впервые появляются характеристики человека), а евангелия с их земной биографией Иисуса были написаны лишь в середине II в. [25, с. 106–107, 143; 89, с. 32; 114, с. 36, 139; 119, с. 156–157; 158, с. 256–258]. Но поскольку существовали не только христианские, но и нехристианские источники об Иисусе и первых

христианах, то, например, соответствующие места в трудах таких античных писателей, как Иосиф Флавий, Тацит и Светоний, были объявлены позднейшими интерполяциями, сделанными в средневековье и было объявлено о «молчании века» (якобы в I в. никто о христианах не знал и не писал) [25, с. 17; 78, с. 145–146]. Такой подход к историчности основателей христианства определял и игнорирование советскими учеными истории христианства в Риме в I в. Отсюда утверждения Я.А. Ленцмана о том, что во времена Нерона в Риме христианской общины еще не существовало, а сама Римская Церковь возникла только во II в., не выдерживают никакой критики [114, с. 60, 228].

Тем не менее со временем накопление нового материала (особенно кумранские и хенобоскионские открытия) привело советских исследователей к более строгому отношению к новозаветной традиции. Этот новый подход (с его отходом от строгих идеологических рамок) присущ работам таких исследователей истории христианства, как А. Ч. Козаржевский [91], М. М. Кубланов [101], И. С. Свенцицкая [184], В. А. Федосик [215]. Но и в их трудах проблемы истории Римской Церкви не нашли отражения в должном объеме. Однако, в ставшей уже хрестоматийной работе И. С. Свенцицкой «Раннее христианство: страницы истории» [184] делается ряд важных наблюдений и выводов касательно христианской общины Рима. Значительное внимание автор уделяет рассмотрению деятельности апостола Павла и его посланиям. Но, в целом, в трудах И. С. Свенцицкой история христианства в Риме рассматривается сугубо в контексте общего процесса становления этой религии без выявления специфики условий и особенностей развития христианства в главном городе империи.

В постсоветский период в русскоязычной историографии возрождается интерес к раннему христианству и к проблемам церковно-государственных отношений [10; 24; 111; 182; 222]. Из исследований последнего десятилетия выделяется работа молодого российского историка А. Д. Пантелеева, в которой рассматривается положение христианской Церкви в Римской империи II–III вв. [144]. Особое внимание этот ученый уделяет рассмотрению концепции от-

ношения к власти в гностических учениях. Тем не менее и в современной русскоязычной историографии нет специальных работ по ранней истории Римской Церкви.

В зарубежной историографии ситуация иная: проблемы ранней истории Римской Церкви всегда интересовали зарубежных историков. В XIX в. большую работу по изучению раннего христианства проделали исследователи так называемой «исторической школы». Ее крупнейшими представителями были известные немецкие ученые А. Гарнак и Э. Мейер. Они, в противоположность «мифологической школе», признавали Иисуса за реального исторического персонажа, а не богочеловека. Ими признавалось также существование и других новозаветных персонажей. Заслуга исследователей «исторической школы» в том, что они проделали большую работу по критическому исследованию раннехристианских текстов. Особый интерес вызывают классические труды таких представителей «исторической школы», как Э. Ренан, Л. Дюшен и др. Написанные в XIX – нач. XX в., их работы не потеряли своего значения и сегодня.

Выдающийся французский историк религии Э. Ренан является автором 7-томного труда «История происхождения христианства», охватывающего период от начала I в. до конца II в. Немалое место в этой работе уделено именно проблеме возникновения и становления Церкви Рима. Причем основное внимание уделяется изучению деятельности в Риме апостолов Павла и Петра. Посещение Рима Петром Э. Ренан допускал лишь под конец жизни этого апостола и не считал его первым епископом Рима. Возможными же основателями Римской общины ученый считал сирийских евреев. В заслугу ему можно отнести и небольшую работу «Рим и христианство» [167], в которой автор показывает преемственность Церковью Рима характерных черт христианской общины Иерусалима, а также процесс занятия Римской Церковью места Иерусалимской в качестве центра христианского мира. И если в советский период было принято считать, что сочинения Э. Ренана лишены научной ценности [119, с. 174], то современные отечественные историки уже по-иному оценивают работы Э. Ренана [216, с. 383–406].

Наиболее значимый труд крупного французского ученого Луи Дюшена – «История древней Церкви» [64], где автор уделил несколько глав ранней истории римского христианства. Будучи католическим аббатом, Дюшен старался все же придерживаться принципа аконфессиональности: признавая факт прибытия Петра в Рим в 60-х гг. I в., он не признавал за ним права считаться основателем Римской общины и исключал его присутствие в Риме до апостола Павла. Закономерно, что в 1912 г. эта работа была внесена в «Индекс запрещенных книг» Католической Церкви как слишком модернистская. Несомненно, что автор заслуживает высокой оценки за объективность взгляда на описываемые события.

В зарубежной историографии XX в. можно выделить ряд монографий, посвященных проблемам ранней истории Римской Церкви.

Одним из наиболее полных исследований по изучаемой проблеме является работа Дж. Эдмундсона «Церковь в Риме в I веке» [305]. Автор довольно обстоятельно рассмотрел вопросы, связанные с основанием Римской Церкви, попытался определить роль апостолов в этом процессе. Однако исследование имеет ряд существенных недостатков. Например, автор безапелляционно утверждал, что Климент Римский в своем послании говорит о пребывании апостола Петра в Риме, настаивал на том, что древняя традиция признавала основание Петром Римской Церкви [305, р. 47, 51]. Наконец, автор «нашел» в «Первом послании» Климента подтверждение пребывания Петра в Риме [305, р. 119], а также «обосновал» 25-летнее пребывание апостола в этом городе [305, р. 50]. Все это свидетельствует о крайне некритичном подходе к изучению источников.

Книга Л. Лумиса и Дж. Шотвелла «Кафедра Петра» [393] представляет собой обширнейшую подборку выдержек из документов преимущественно I–V вв., освещающих проблемы, связанные с ролью апостола Петра в раннем христианстве и Римской Церкви, в частности. Приведенные документы помогают проследить формирование легенды о пребывании Петра в Риме. В связи с этим большое внимание уделяется апокрифической литературе. Еще один крупный массив документов касается проблемы становления и раз-

вития епископата в Риме. Все приводимые выдержки из источников сопровождаются подробными комментариями. Например, авторы совершенно справедливо отмечают, что пребывание Петра в Риме совсем не означает, что апостол основал там Церковь, либо являлся ее епископом [393, р. 59], а также критикуют положение о 25-летнем занятии Петром епископской кафедры в этом городе [393, р. 60]. В целом, в работе дается довольно объективная оценка событий из истории раннего христианства.

В небольшой работе польского исследователя А. Квечицкого «Христианская община в Риме во времена Клавдия и Нерона» [374] основное внимание уделено двум аспектам: анализу «Послания к римлянам» апостола Павла и сообщению Светония об изгнании иудеев из Рима императором Клавдием. Автор пытается обозначить структуру Римской общины, показать проблемы, волновавшие римских христиан, и приходит к выводу, что в общине отсутствовала единая группировка иудеохристиан. В то же время он не пытается выяснить дату прибытия Павла в Рим, но однозначно указывает на прибытие туда Петра при Клавдии.

Одним из основных исследований по теме является работа английского ученого А. Барнса «Христианство в Риме в апостольском веке. Попытка реконструкции истории» [257]. Автор довольно обстоятельно рассматривает основные вопросы истории римского христианства в I в. Он начинает с проблемы основания Римской Церкви, изучает вопрос пребывания в Риме апостолов Петра и Павла, а также останавливается на гонении 64 г. Особое внимание ученый уделяет проблеме иудеохристианского компонента в римском христианстве. Свое исследование А. Барнс доводит до времени написания «Первого послания» Климентом. В то же время работе свойственны серьезные недостатки. Прежде всего, автор не всегда критично подходит к источникам. «Пастырские послания» он считает современными Павлу, а «Пастырь» Гермы (документ II в.) он относит к 70–80 гг. I в. [257, р. 213]. Кроме того, А. Барнс безоговорочно принимает довольно позднюю традицию о пришествии Петра в Рим в 42 г. [257, р. 2], допускает и путешествие Павла в Испанию [257, р. 111]. Традиция 25-летнего

пребывания Петра в Риме принимается им частично – автор допускает отсутствие Петра в городе на некоторое время в этом промежутке [257, р. 24]. А итоговый вывод о том, что к концу I в. Римская Церковь уже была главенствующей, явно не имеет достаточных аргументов [257, р. 217]. Позитивным моментом работы является обращение к контексту светской истории, но лишь к политическим событиям 69 г.

Отдельную группу исследований составляют работы, посвященные биографиям апостолов Петра и Павла. Среди наиболее значимых можно выделить труды Р. Фабриса, А. Деко, М. Хукер. Это классические биографии апостола Павла. Итальянский ученый-богослов Р. Фабрис [207] рассматривает деятельность Павла в социокультурном контексте I в. В заключительной части своего исследования автор довольно обстоятельно описывает путешествие Павла в Рим и его недолговременное там пребывание. Один из ведущих исследователей раннего христианства, профессор Кембриджского университета М. Хукер [227] не касается обстоятельств пребывания Павла в Риме, поскольку основной темой работы является богословие апостола. Однако автор тщательно анализирует «Деяния» Луки и послания Павла, рассматривает вопросы становления раннехристианской иерархии. Немало ценных наблюдений содержится в труде французского академика А. Деко [51]. Исследователь, пусть и довольно сжато, касается вопросов ранней истории римской общины в связи с деятельностью Павла.

В данном историографическом обзоре охарактеризованы лишь отдельные из наиболее значимых работ по теме исследования. В целом же, состояние исследования истории христианства в Риме в I – первой половине II вв. характеризуется как отсутствием специальных исследований по проблеме (за определенным исключением – несколько работ только по I в.), так и следующими тенденциями. Прежде всего, изучение ранней истории христианства Рима в рамках более широкой проблематики – истории раннехристианской Церкви в целом [17; 125; 153], либо истории папства [39; 123; 234]. Наибольший интерес, главным образом у теологов, вызывала история начального этапа христианства в Риме в связи деятельностью

апостолов Петра и Павла, и эта проблема является наиболее дискуссионной с четко выраженными конфессиональными пристрастиями исследователей. Господствующей тенденцией является исследование ранней истории христианства в Риме как части некоего имманентного процесса развития самого раннего христианства. В то же время исключительно слабое внимание проявляется к социальной среде Рима, в которой оно развивалось, к ее специфике в контексте важнейшей трансформации римского общества и государства – от республики и цивитас – к системе принципата с гражданами-подданными. Парадокс, заключающийся в том, что именно советские антиковеды внесли наибольший вклад в исследование принципата, но при этом изучая, прежде всего, социальные основы христианства, даже не пытались обратиться к исследованию начального этапа истории христианства в Риме в контексте принципата, объясняется довольно просто. Стереотипы «мифологической школы», господствовавшей в советском христиановедении, напрочь исключали саму такую возможность, ибо все данные источников о христианах в Риме I в. объявлялись «антиисторичными», «позднейшими фальсификациями». То есть установки атеизма вступили в противоречие с достижениями советского антиковедения, и приоритет отдавался первым.

## 1.2. Обзор источников

Источники по теме исследования можно разделить на две неравнозначные группы: 1) письменные и 2) эпиграфические, полученные в результате археологических раскопок. Последняя группа содержит мало информации, в основном – подтверждение реальности ряда персон, упоминаемых в письменных источниках. Письменные источники по их авторству и содержанию следует разделить на христианские и нехристианские. Христианские источники по их значимости можно разделить на источники I – середины II вв. и конца II–V вв.

Общее количество письменных источников по раннему христианству весьма велико, по своему характеру они довольно разно-



образны. Однако лишь крайне незначительная их часть затрагивает вопросы истории Римской христианской общины I–II вв. Отсюда очевидно, что наибольшая сложность при изучении поставленных в исследовании вопросов заключается в ограниченности источников по данной проблеме. Ко времени основания Римской общины из христианских источников относятся фактически только некоторые книги Нового Завета. Это послания апостола Павла (прежде всего «Послание к римлянам») и «Деяния апостолов», авторство которых приписывается евангелисту Луке. Лука представляет для нас особый интерес, поскольку он не только современник происходившего, но и участник некоторых описываемых им событий. Отличительной чертой этих источников является то, что их авторы не фиксируют своего внимания на интересующих нас событиях. Эти события отражаются в источниках лишь косвенно. Такая ситуация объясняется тем, что эти писатели не ставили перед собой цели рассказать о возникновении Римской Церкви. Лука, например, в сущности ничего не говорит о том, как христианство достигло Рима, а лишь о том, как был привезен туда арестованный Павел.

Современные историки датируют «Деяния» последней четвертью I – началом II вв. [30, с. 73; 110, с. 32; 184, с. 79; 249, р. 101; 268, р. 333; 349, р. 277; 382, р. 214, 229; 402, р. 198; 454, р. 101; 468, р. 75], либо 60 гг. I в. [48, с. 247; 257, р. 6; 305, р. 33; 479, р. 35]. Вопрос об авторстве «Деяний» однозначно не решен. На основании лексического и стилистического сходства обоих произведений часто утверждают, что автор «Деяний» и «Евангелия от Луки» – один [23, с. 358; 137, с. 186; 207, с. 4; 305, р. 31; 468, р. 40]. Авторство Луки оспаривается, но большинство исследователей признает автором именно его [30, с. 66; 33, с. 325; 137, с. 186; 195, с. 18; 207, с. 4; 305, р. 31; 354, р. 54; 382, р. 217, 220; 454, р. 101].

В жанровом плане «Деяния» определяют как историческое произведение [382, р. 212]. Историчность и высокая достоверность «Деяний» обосновывается рядом исследователей [14, с. 386–388; 23, с. 363–387; 195, с. 18–24; 305, р. 3; 305, р. 32–33]. Отмечая, что Лука был превосходным историком, современный греческий уче-

ный профессор Н. Василиадис добавляет, что это подтверждается в значительной мере данными археологи, которые показали, что «исторические, географические, топографические реалии, а также политическая атмосфера, наполняющая обе книги Луки, особенно Деяния святых апостолов, обусловлены четким знанием событий I века» [23, с. 358]. Называя Луку «отцом церковной истории», его, как историка высоко оценивает крупнейший современный библиист Б. Метцгер [137, с. 187–192]. Этот американский ученый подчеркивает, что точность сведений, сообщаемых Лукой, неоднократно подтверждалась археологическими открытиями [137, с. 192]. В то же время называются и такие минусы труда Луки, как пробелы в изложении, недостаток хронологических привязок и тот факт, что он мало внимания уделял внутренней жизни и устройству раннехристианских общин [137, с. 194].

Еще одним значимым новозаветным автором источников является апостол Павел. Современными исследователями историчность Павла, как правило, не оспаривается в силу «ярко выраженной самостоятельности его религиозно-этической концепции» [91, с. 137]. В современной библеистике подлинными посланиями Павла считают «Послание к римлянам», «Послание к галатам», оба послания к коринфянам, «Послание к филиппийцам», «Первое послание к фессалоникийцам», а также «Послание к Филимону» [91, с. 71; 227, с. 46; 270, р. 30; 274, р. 15]. Эти послания обычно относят к 50–60 гг. I в. [112, с. 8; 137, с. 196–197; 184, с. 57; 274, р. 15; 369, s. 11]. Послания к ефесянам, колоссянам, к евреям и «Второе послание к фессалоникийцам» не все ученые считают несомненно павловыми [181, с. 13; 408, р. 288; 416, р. 388; 426, р. 58–72].

Особую небольшую группу Павловых посланий составляют так называемые «пастырские послания» – два послания к Тимофею и «Послание к Титу». Традиционно автором этих источников считали апостола Павла, а их составление относили к 60-м гг. I в. [137, с. 236; 266, с. 140; 294, р. 36–37; 295, р. 197; 299, р. 128; 301, р. 329; 383, р. 359–362; 429, р. 24; 438, s. 208; 439, s. 44; 455, р. 47; 472, р. 46]. Однако вследствие ряда причин (лексические и стилистиче-

ские отличия, гностический уклон, доктринальные акценты и упоминания в посланиях епископов) [8, с. 437; 137, с. 231; 227, с. 44; 333, р. 298] многими исследователями данные тексты датируются концом I – первой половиной II вв. и их авторство приписывается уже не апостолу Павлу, а его последователям или ученикам [30, с. 27, 33; 114, с. 155, 157; 227, с. 173; 249, р. 102; 260, р. 1119; 333, р. 297–298, 305; 339, р. 50; 354, р. 98–99; 365, р. 249–250; 366, р. 74–75; 385, р. 198; 411, р. 141; 408, р. 288, 290–291; 409, р. 399; 411, р. 8; 437, р. 67; 473, s. 187]. Показательно и то, что все пастырские послания отсутствуют в древнейшем сборнике посланий Павла, так называемом манускрипте Р46 [227, с. 44].

Следует отметить, что в советской исторической науке вопрос об авторстве и датировке новозаветных книг решался иначе. Во-первых, считалось, что апостол Павел не является автором всех приписываемых ему посланий, а сами они были написаны в период с конца I до середины II вв. [25, с. 22; 26, с. 329, 386; 79, с. 283; 99, с. 204, 207; 114, с. 63; 119, с. 155; 120, с. 7; 159, с. 64]. Во-вторых, составление книги «Деяний» датировали второй половиной II в. [25, с. 143, 177; 28, с. 23, 56; 99, с. 216; 114, с. 34; 119, с. 157, 201; 120, с. 9]. При этом авторство Луки, как правило, отрицалось, но признавался коллективный характер авторства этого произведения [28, с. 38; 119, с. 157].

Еще больше вопросов вызывают у исследователей послания апостола Петра. До сих пор однозначно не решен вопрос о датировке и авторстве этих источников. Согласно церковной традиции считается, что апостол Петр писал свои послания в 60-х гг. I в. [257, р. 102; 266, р. 154; 295, р. 279; 437, р. 161; 454, р. 46; 455, р. 56; 472, р. 45]. Но, следует отметить, что ныне большинство исследователей датирует написание «Первого послания Петра» последней четвертью I – началом II вв., а также приписывает создание этого источника не самому апостолу [30, с. 80; 91, с. 67; 185, с. 87; 287, р. 272; 303, р. 7; 319, р. 366, 370; 327, р. 63; 333, р. 292–294; 354, р. 63; 363, р. 124; 385, р. 198; 415, р. 145; 418, р. 722, 905; 424, s. 16; 433, р. 282; 436, р. 148; 441, р. 12; 473, s. 202; 478, s. 32]. Обычно авторство

Петра отрицают, основываясь на следующих моментах: в «Первом послании» идет речь о гонениях на малоазийские общины, хотя исторических свидетельств о столь ранних гонениях нам неизвестно; цитирование Ветхого Завета по греческой Септуагинте, а не по еврейскому варианту; высокий литературный стиль [30, с. 80; 91, с. 67; 137, с. 277; 319, р. 366–367]. Существует предположение, что «Первое послание Петра» мог написать, к примеру, его друг-секретарь Силуан, указанный в самом тексте послания [137, с. 277]. В последнее время некоторые римско-католические и протестантские библеисты допускают, что оба послания написаны не Петром [194, с. 72; 270, р. 297–300]. Подобные тексты, подписанные именем не настоящего автора, а чьим-либо другим, называются псевдоэпиграфами [137, с. 335; 408, р. 283]. Считается также, что такие произведения могут носить имя того деятеля, кем вдохновлялся реальный автор [408, р. 290]. «Второе послание Петра» относят ко II в., считая его, вероятно, самым поздним из произведений Нового Завета [181, с. 14; 185, с. 87; 270, р. 301; 333, р. 56, 295].

Следующую после новозаветных текстов большую группу христианских письменных источников составляют труды, которые входят в так называемое «церковное предание». Это произведения христианских авторов, которые в основном были написаны после составления большинства книг Нового Завета. Назовем основных авторов этой группы, чьи произведения содержат важные данные для изучения истории римского христианства в I – середине II вв.

Климент Римский – предполагаемый автор «Первого послания к коринфянам» (*Epistola ad corinthos*) [283]. Традиционно считается, что данное произведение было написано в самом конце I в., однако эта датировка не бесспорна [114, с. 223]. Под авторством Гермы известно произведение «Пастырь» (*Pastor*) [343]. Этот довольно обширный труд был составлен не позднее середины II в. Датировка «Пастыря» также остается спорной [26, с. 307; 114, с. 64; 136, с. 65]. Согласно традиции, оба источника были составлены в Риме, однако проблема авторства обоих произведений пока не нашла единодушного решения среди исследователей.

Игнатий Антиохийский на рубеже I–II вв. возглавлял одну из старейших христианских общин в Антиохии. Он считается автором ряда писем, адресованных различным христианским общинам, которые традиционно датируют последними годами жизни автора, точнее, началом II в. [153, с. 163; 184, с. 145; 249, р. 122; 393, р. 71]. В то же время была выдвинута альтернативная датировка, относящая составление писем Игнатия к несколько более позднему периоду – второй половине II в. [224, с. 20–24]. При этом приводятся весьма веские аргументы: ексlesiология, ересиология и эсхатология в письмах Игнатия отражают ситуацию скорее не начала, а второй половины II в. [224, с. 20–24]. Данная гипотеза также ставит под сомнение авторство Игнатия. Письма Игнатия традиционно являются источником для изучения становления епископальной Церкви. Одно из его посланий обращено к римским христианам [348].

В середине II в. в столице Римской империи были написаны две «Апологии» (*Apologia prima*, *Apologia secunda*) Юстина Философа [360; 361]. Его перу также принадлежит «Разговор с Трифоном иудеем» [362]. «Апологии» Юстина являются одними из ранних произведений в защиту христианства. Сочинения Климента, Гермы, Юстина относятся к числу самых важных для исследования истории раннего римского христианства, ибо были написаны непосредственно римскими общинниками в самом Риме.

Письмо Дионисия Коринфского в Римскую Церковь, датированное около 170 г. [263, р. 60; 290, р. 103; 449, р. 19; 467, р. 104], не дошло целиком, но его отрывки сохранились в более позднем труде автора IV в. Евсевия и поэтому иногда достоверность письма подвергается сомнению. Епископ города Лиона в Галлии Иринея Лионский в последней четверти II в. написал большой и значимый труд «Против ересей» (*Adversus haereses*) [350]. Дошедшие до нас части книги проливают свет на деятельность в Риме апостолов Петра и Павла. Автор одним из первых выдвигает концепцию об апостольском преемстве епископов. Сам Иринея, согласно христианскому преданию, был учеником Поликарпа Смирнского, наставником которого был, в свою очередь, апостол Иоанн.

На рубеже II и III вв. проходила активная литературная деятельность карфагенского христианского автора Тертуллиана. Из его многочисленных работ в первую очередь обращают на себя внимание «О прескрипциях против еретиков» (*De praescriptionibus haereticorum*) [484] и «Скорпиак» (*Scorpiace*) [482]. Христианский автор Лактанций на рубеже III и IV вв. [204, с. 13, 15] написал ряд произведений, содержащих некоторые сведения по истории раннехристианской Римской общины. Это такие труды, как «О смерти гонителей Церкви» (*De mortibus persecutorum*) [395] и «Божественные установления» (*Divinae institutiones*) [394].

Анонимным памятником II в. является «Канон Муратори» (*Canon Muratorium*) [329], названный так в честь итальянского исследователя Людовико Муратори, открывшего его в 1740 г. в Милане [136, с. 188]. Источник представляет собой фрагмент списка новозаветных книг, признанных Римской Церковью того времени подлинными. Состоящий из 85 строк текст канона является фрагментом рукописи (отсутствует начало и окончание документа) на латинском языке, датируемой VII–VIII вв. [113, с. 29; 136, с. 188; 312, р. 786; 366, р. 53]. Предполагается, что первоначально текст канона был записан на греческом языке, а впоследствии переведен на латынь [408, р. 209]. По одному из предположений, автором этого документа является Ипполит Римский [136, с. 190; 263, р. 181; 388, р. 575]. Традиционно считается, что этот источник был составлен в Риме в конце II в. [102, с. 24; 114, с. 33; 159, с. 76; 184, с. 203; 304, р. 259; 366, р. 53; 417, р. 46; 423, с. 22; 437, р. 319; 457, с. 243; 472, р. 111; 473, с. 169; 474, р. 62].

Из христианских авторов поздней античности особо следует отметить Евсевия Кесарийского и Иеронима Стридонского, чьи сочинения без преувеличения можно считать ключевыми в вопросах изучения не только истории Римской Церкви, но также и всего раннего христианства.

Евсевий Памфил, епископ Кесарии, считается «отцом» христианской, или церковной, истории [20, с. 46; 24, с. 242; 109, с. 61; 393, р. 96] и является автором уникального произведения – «Церковной истории» (*Historia ecclesiastica*) [320], где излагаются события

от Рождества Христова и до 325 г. Этот труд является первым полностью сохранившимся сочинением по истории христианства. Это также наиболее полный и ценный источник для рассматриваемого нами периода. Ценность данного труда в том, что ряд источников, не дошедших до нашего времени, называются либо цитируются только Евсевием. А главное, здесь мы находим сведения по ранней истории Римской Церкви. Критики Евсевия обычно говорят о его добросовестности при работе с источниками, отмечая, как новаторство и достоинство, прямое цитирование источников [24, с. 218, 220; 98, с. 9–11; 124, с. 220]. Среди недостатков этого труда называют малосистемность и неполноту изложения (почти отсутствуют западные источники) [258, р. 142], а также хронологические неточности [258, р. 146; 354, р. 100]. При использовании этого источника следует помнить о его относительно позднем происхождении.

Еще более поздним (392–393 гг.) [54, с. 388; 59, с. 111; 482, с. 56], но не менее ценным источником является труд «Книга о знаменитых мужах» (*Liber de viris illustribus*) [345] выдающегося энциклопедиста раннего христианства и «одного из величайших эрудитов своего времени» [127, с. 176] Иеронима Стридонского. Это сочинение представляет собой каталог из 135 кратких биографий христианских деятелей I–IV вв. Для нас, в первую очередь, интересны биографии апостолов Петра и Павла. Однако, стоит отметить, что датировки, приводимые автором в данном сочинении, не всегда точны. Еще одним важным трудом Иеронима является его перевод на латынь и дополнение «Хроники» (*Chronicon*) Евсевия, датируемой 325–326 гг. [258, р. 113, 278]. Греческий оригинал Евсевия не сохранился, однако существуют три редакции этого произведения: латинская, сирийская и армянская. Наиболее точной считается латинская версия [305, р. 49; 437, р. 147], которая используется в данной работе [344]. «Хронику» Иеронима относят к 378–382 гг. [54, с. 383; 59, с. 104; 126, с. 25; 300, р. 1; 357, р. 409; 434, р. 449].

Современником Иеронима был знаменитый ересиолог Епифаний Кипрский. Фрагментарные сведения о первых римских епископах дает его труд «Против ересей» (*Adversus haereses*) [308]. В этой

работе имеется указание на пребывание первоверховных апостолов в Риме и важные сведения об ареале распространения учения еретика Маркиона.

Особенностью сочинений, относящихся к корпусу «церковного предания», или патристики, является то, что практически ни один из источников не был посвящен непосредственно проблеме основания и развития Римской Церкви. Данную тему авторы этих источников затрагивали лишь вскользь, не акцентируя отдельно на ней свое внимание. Поэтому приходится по крупицам собирать интересующую нас информацию.

В особую группу источников можно было бы выделить христианские апокрифы. Апокрифическая литература довольно обширна и представлена целым рядом жанров, которые соответствуют новозаветным творениям – апокалипсисы, евангелия, послания и деяния. Одной из целей создания апокрифов было восполнение пробелов в биографиях Иисуса, а также тех или иных апостолов, поскольку ортодоксальные новозаветные произведения очень скупо сообщали о жизни и деятельности сподвижников Иисуса. Авторы апокрифов зачастую ориентировались на вкусы низов населения из бывших язычников [185, с. 62]. Причем подавляющее большинство апокрифов являются анонимными произведениями. В основе апокрифов, вероятно, лежали устные рассказы о христианских деятелях. Апокрифы характеризует внимание к деталям, изобилие фантастических элементов (совершение чудес), частые хронологические несоответствия, очевидные исторические несоответствия описываемых реалий. Они неоднократно компилировались и переписывались.

О пребывании апостолов в Риме сообщает ряд апокрифов («Деяния Павла», «Деяния Петра», «Деяния Петра и Павла», «Мученичество апостола Павла», «Страсти апостолов Петра и Павла» и др.). В большинстве этих источников пребывание апостолов в Риме сопровождается описанием их борьбы с Симоном-магом, о котором ведется речь в новозаветных «Деяниях» (Деян. 8:9) [142, с. 139]. Однако надежные исторические сведения о посещении Симоном Рима от-



сутствуют. Соответствующие выводы о деятельности Симона в Риме могли быть сделаны авторами апокрифов на основании нескольких отрывков из первой «Апологии» Юстина (I Apol. 26, 56) [360, col. 367, 414], где тот упоминает о статуе, воздвигнутой в честь самарийского мага. Однако было доказано ошибочное отождествление Симона с персонажем, в честь которого была установлена статуя. Еще в XVI в. был обнаружен каменный пьедестал статуи с надписью *Semoni deo sancio sacrum* [387, p. 239; 393, p. 128], которую Юстин перевел как «Симону, богу святому», *SIMONI DEO SANCTO* (I Apol., 26) [360, col. 367]. Оказалось, что это посвяtitельная надпись древнему сабинскому богу, с культом которого Юстин знаком не был. Но если Юстин еще не отождествляет известного ему еретика с новозаветным Симоном, то это делает затем Ириней Лионский (*Adv. haer.*, I, 23) [350, col. 670–673]. Реальный же еретик Симон известен под конец I в [393, p. 128]. Отсюда сюжет встречи Петра с Симоном в Риме следует считать вымыслом [393, p. 134]. Сам по себе эпизод победы над Симоном очень важен: он символизировал победу христианства в центре языческого государства. Естественно, данный сюжет воодушевлял христиан в сложных условиях противостояния языческому обществу.

По мнению И. С. Свенцицкой, упоминание в апокрифах деятельности апостолов в том или ином городе, с целью основания там Церкви, было связано с необходимостью придания большего авторитета соответствующим епископам, при этом авторы апокрифов применяли метод модернизации, перенося современные им реалии на более раннее время [185, с. 61–62]. В целом, апокрифические деяния не рассматриваются исследователями как надежные исторические источники [137, с. 172, 177, 185; 145, с. 599; 257, p. 105; 305, p. 54; 396, p. 41]. В апокрифах, по словам И. С. Свенцицкой, «история стала мифом» [185, с. 65]. Поэтому в нашем исследовании апокрифы в качестве источников не используются, за исключением «Пастыря» Гермы.

Изучая историю раннего христианства необходимо учитывать исторический фон эпохи, в частности культурные процессы, рели-

гиозную жизнь Римской империи и, конечно же, состояние идеологии того времени. Поэтому исключительное значение имеют также и труды некоторых нехристианских античных авторов. В этом смысле наибольший интерес при проведении исследования представляют произведения таких известных авторов-язычников, как Светоний [186], Тацит [198; 199] и Страбон [196]. Оценивая их работы, современные исследователи указывают, что сообщаемый этими писателями фактический материал может оказаться весьма ценным для исследователя, хотя сами авторы далеко не всегда понимали значение описываемых фактов [45, с. 23, 37, 38]. Кроме того, важным источником по мировоззрению римских граждан I в. являются произведения таких поэтов, как Гораций [46] и Ювенал [245]. Их произведения показывают, как глубоко проникли в сознание римлян новые идеологические установки принципата.

Отмечая талант Тацита, Е. М. Штаерман подчеркивает, что тот «не имеет равного себе в античной литературе» [238, с. 97]. Высоко о научном методе Тацита отзывается и Г. С. Кнабе, отмечая, что для этого писателя отношение к излагаемым фактам «без гнева и пристрастия» – «не риторическая уловка, а основа исторического поведения и мышления» [85, с. 165]. И. М. Тронский считал Тацита «не только блестящим литератором, но и действительным историком» [201, с. 33]. Завершение написания Тацитом его труда «Анналы» [198] Г. С. Кнабе и И. М. Тронский относят к периоду после 117 г. [85, с. 173; 201, с. 22]. Первоочередной для нас интерес представляет сообщение автора о христианах в связи с пожаром в Риме при Нероне в 64 г. (Анн., XV, 44) [199, с. 298]. Тацит считал, что христиане не были виновны в поджоге города, но не симпатизировал им, как носителям «зловредного суеверия».

«История» [199], еще один ценный труд Тацита, который охватывает период римской истории с 69 по 96 гг., и таким образом является продолжением «Анналов», был написан около 109–110 гг. [60, с. 99; 201, с. 22]. Данный источник сохранился лишь частично. Для нас интересна пятая книга произведения, где Тацит дает уникальный историко-этнографический экскурс касательно еврейского

народа и его религии. Однако описание иудеев Тацитом – пример негативного и тенденциозного отношения к этому народу среди знати греко-римского мира.

Написание книги «Жизнь двенадцати цезарей» [186] Светонием М. Л. Гаспаров относит к периоду между 117 и 122 гг. [36, с. 259–260, 272]. У Светония, как и у Тацита, повествуется о расправе Нерона над христианами, но есть и данные о христианах в Риме при Клавдии. В советской историографии раннего христианства данные Тацита и Светония о христианах при Нероне было принято считать поздней интерполяцией [26, с. 59]. В то же время отмечается, что «в настоящее время лишь немногие исследователи безоговорочно принимают этот отрывок за интерполяцию» [102, с. 136] и что уже «нет никаких оснований считать это место подложным или хотя бы интерполированным» [162, с. 155].

Фундаментальный труд «География» [196] Страбона ценен тем, что помогает интерпретировать «Вавилон» в «Первом послании Петра». Само произведение было завершено около 22 г. [5, с. 58–59]. Интересующий нас регион – Египет, с особой тщательностью описан Страбоном в 17-й книге труда, которая «насыщена такими неожиданными подробностями, которых не найти ни у одного античного автора» [5, с. 37].

Уникальным источником являются «Деяния божественного Августа» [54] – политическая автобиография Августа, высеченная по его завещанию после его кончины на мраморных плитах. Одна из таких плит была найдена в 1555 г. в Анкаре (Monumentum Ancyranum) [104, с. 266; 156, с. 281; 182, с. 11; 207, с. 358; 211, с. 129]. По словам О. А. Шалимова, в этом памятнике «Октавиан показал себя таким, каким бы он хотел предстать в глазах римского народа» [232, с. 37]. Здесь мы видим пример портрета идеализированного правителя, который подробно перечисляет свои заслуги перед Римом и его гражданами.

Ценными источниками, освещающими некоторые аспекты истории и положения иудейской общины в Риме, являются труды римского еврейского писателя I в. Иосифа Флавия («Иудейская вой-

на», «Иудейские древности») [76; 77]. Поэтому фрагменты его произведений также привлекались к использованию в работе.

Достоверность многих данных источников, датировка излагаемых в них событий представляют собой предмет острых дискуссий среди исследователей, которые подробно будут освещены в последующих главах книги. Результаты этих дискуссий и новейшие достижения источниковедения раннего христианства важны в не меньшей степени, чем собственный авторский анализ текстов первоисточников. Следует учитывать, что дискуссии разворачиваются и вокруг перевода источников и употребляемых в них терминов. В нашем исследовании анализировались источники, как правило, на языке оригинала, и в ряде случаев это позволило выявить неточности традиционных переводов (даже в академическом издании Тацита), имеющие принципиальное значение для результатов исследования по данной теме.



**ГЛАВА 2**  
**РИМ В СИСТЕМЕ**  
**И ИДЕОЛОГИИ ПРИНЦИПАТА**

---

---



## 2.1. Рим в системе принципата

Гражданские войны, сотрясавшие на протяжении I в. до н. э. республиканский Рим, закончились с установлением в 27 г. до н. э. Октавианом Августом новой формы правления, еще в древности получившей название принципат [129, с. 408]. В эпоху республики принципсом (*princeps senatus*) называли того сенатора, который первым брал слово на заседаниях сената, предлагая законы либо выдвигая кандидатуры. Это был пожизненный титул, носители которого считались первыми, лучшими и самыми влиятельными людьми в государстве [129, с. 309; 131, с. 6]. Теперь данные prerogative вместе с титулом закрепились за Октавианом, который, формально сохраняя республиканские институты и формы правления и даже объявив о восстановлении республики (*res publica restituta*), фактически сосредоточил всю власть в своих руках (Анн., I, 9) [198, с. 12]. В то же время, как отмечает И. Ш. Шифман, действительно существовала видимость восстановления республики, поскольку власть Августа осуществлялась как выполнение республиканских магистратур [235, с. 3]. Поэтому сами римляне продолжали называть свое государство, как и прежде, республикой. При этом, Я. Ю. Межеричкий, анализируя римское право, обоснованно замечает, что, строго говоря, республика для древних римлян – «не конкретная форма государства, а такое его состояние, при котором государство является «общественным достоянием» то есть не стоит над гражданским коллективом, а выражает его волю, служит интересам граждан» [130, с. 157].

Непосредственно юридическую основу полномочий Августа составляли два так называемых магистратских компонента – империй (*imperium*) и власть трибуна (*tribunica potestas*) [64, с. 93–94; 129, с. 397–398; 131, с. 262–266; 138, с. 4]. Это означало, по вполне обоснованному мнению Ф. А. Михайловского, что «Август соединил в одних руках обе властные параллели – власть повелевать и власть контролировать» [138, с. 45]. В эпоху Римской республики империй, являясь, по определению Т. П. Евсеенко, «видоизмененной царской властью» [62, с. 219], считался высшей формой госу-



дарственной власти и им на время наделялись исключительно высшие магистраты [138, с. 45; 151, с. 35; 226, с. 84]. Причем консул получал только военный империй, а претор – гражданский, и лишь диктатор обладал империем высшей степени (*summum imperium*), сочетавшим военную и гражданскую власть [151, с. 35]. Следует подчеркнуть, что во времена Августа латинское слово *imperium* означало «власть», «владычество» и не имело специфически монархического смысла, впрочем, как и слово *imperator* [131, с. 10]. Поэтому формально принцепс являлся представителем республики, который пользовался магистратскими полномочиями, однако фактически его власть была неограниченной. Начиная с Октавиана Августа принцепсы наделялись высшим империем уже пожизненно, закрепляя за собой также титул императора (то есть носителя империя), который прежде давался на короткий срок лишь военачальникам-триумфаторам [129, с. 392; 235, с. 97]. После периода правления династии Юлиев–Клавдиев этот титул вытесняет титул принцепса, приобретая значение «государь» [129, с. 393; 226, с. 94]. А понятие *imperium* со временем стало означать территорию, на которую распространялась власть его носителя [151, с. 36]. Отсюда римское государство периода принципата получило название *Imperium Romanum*, или Римская империя.

На рубеже эр население Римской империи составляло, по разным оценкам, от 50–60 млн [3, с. 18; 149, с. 290; 253, р. 48; 280, р. 270; 369, s. 13] до 70–90 млн человек [48, с. 45]. Численность римских граждан, по данным переписи 14 г. н. э., составляла чуть менее 4 млн 937 тыс. (Деян. Авг., 8) [52, с. 191]. Из них примерно 4 млн были жителями Италии [66, с. 139]. К 14 г. н. э., когда умер Октавиан, империя уже достигла естественных природных границ: Атлантического океана – на западе, Рейна и Дуная – на севере, Евфрата, ближневосточных и африканских пустынь – на востоке и юге. Масштабы территории империи хорошо отразил один из поэтов «золотого века» римской поэзии Гораций:

«Твоим законам, Август, покорствуют  
Дуная воду пьющие варвары

И гет, и сер, и парф лукавый,

И порожденные Доном скифы» (Оды, IV, 15) [46, с. 207].

Все это огромное пространство охранялось воинскими силами численностью примерно 350 тыс. человек, из них около 50 тыс. – войска союзников, зависимых от Рима [3, с. 19]. Из 800 млн сестерциев годового бюджета империи около 445 млн шло на армию [29, с. 177]. По подсчетам С. Бейкера, за время правления Августа площадь территории империи увеличилась почти вдвое [29, с. 174]. При приемниках Августа империя продолжала расти. Так в 18 г. император Тиберий (14–37 гг.) присоединил Каппадокию (на правах вассала), в 40-х гг. в состав империи были включены Мавретания, Ликия, Памфилия и Фракия. Продолжалось завоевание Британии, расширялись границы на германском и африканском рубежах. В то же время наметилась тенденция на удержание уже достигнутых рубежей: от активных завоеваний Рим постепенно переходит к оборонительной тактике. Ко II в. империя достигла площади около 1 млн 750 тыс. миль [149, с. 251]. Вероятно, императоры хорошо понимали, что «империя достигла предельных размеров и дальнейшее ее расширение могло оказаться несовместимым с самим принципом управления из единого центра; рост завоеваний предполагал рост и усиление армии, которые империя могла не выдержать ни экономически, ни политически» [86, с. 119].

Территориально-административной единицей Римской империи являлась провинция. Римская администрация провинций контролировала сбор налогов, осуществляла развитие инфраструктуры, ее деятельность была направлена на романизацию этих регионов. К середине I в. в состав империи входило 35 провинций [409, р. 151]. Они делились на сенатские и императорские. Сенатские провинции находились в ведении сената и управлялись наместниками в звании проконсулов с годичным сроком полномочий, поэтому эти провинции назывались также проконсульскими [117, с. 161; 311, р. 41–42]. Это были, как правило, спокойные регионы империи, поэтому власть наместников носила преимущественно гражданский характер [64, с. 106; 117, с. 160]. Напротив, императорские

провинции требовали наличия военных контингентов из-за приграничного положения и борьбы местного населения [117, с. 161]. Здесь римская власть осуществлялась назначенными императором наместниками с титулами «легаты Августа» (*Legati Augusti*), срок полномочий которых зависел от воли принцепса [117, с. 161–162; 311, р. 42]. Во главе наиболее крупных и значимых провинций стояли легаты консульского ранга (бывшие консулы) [64, с. 107; 117, с. 161]. Провинциями, для управления которыми требовался всего лишь один легион, управляли бывшие преторы, назначаемые также из сенаторского сословия [117, с. 162]. А более мелкими провинциями (Норик, Реция, Иудея) управляли назначаемые только из лиц всаднического сословия прокураторы [64, с. 107; 117, с. 162; 324, р. 22]. Предполагают, что до времени правления Клавдия (41–54 гг.) прокураторы именовались префектами (по крайней мере, в Иудее), когда в 53 г. он дал прокураторам право юрисдикции и военного командования [137, с. 31; 177, с. 12; 217, с. 10–11; 269, р. 177–179; 335, р. 23; 337, р. 108].

Помимо наместника из сенаторского сословия император назначал как в императорские, так и в сенатские провинции прокураторов из всадников, либо из вольноотпущенников для заведования финансовыми делами (в первую очередь, сбор налогов), а также для наблюдения за самими наместниками [86, с. 120; 117, с. 162–163; 335, р. 22]. В сенатских провинциях прокураторы заведовали находившимся там императорским имуществом [177, с. 89; 269, р. 165–166], в то время как непосредственно сенатскими финансами в этих провинциях управляли квесторы [117, с. 163, 165; 269, р. 165–167]. Общей тенденцией начала принципата был рост значения провинций, их активная романизация [65, с. 53; 117, с. 166–167; 129, с. 607].

Несмотря на отмечаемый экономический рост по всей империи [65, с. 53], наблюдались некоторые трудности в хозяйственном развитии Италии и Рима [117, с. 167]. Рим, оставаясь административным центром империи, не приобрел адекватного производственного значения и скорее был центром потребления [64, с. 114; 81, с. 291; 117, с. 167–168; 177, с. 77; 237, с. 126], который зависел от поставок зерна из Египта [65, с. 68; 407 р.94]. Для италийской

экономики стало характерным сокращение притока рабов и сокращение экспорта в провинции вина и оливок, где эти продукты вытеснялись местными [65, с. 68]. Итальянские крестьяне пополняли римский плебс, либо устремлялись в провинции, где обладание римским гражданством делало их людьми «первого сорта» [228, с. 100]. Фактически Италия была особым регионом Римской империи, являясь ее метрополией [151, с. 91]. Это была центральная область государства, которая находилась в особом положении по отношению к провинциям, стоя выше их по статусу [129, с. 464; 335, р. 9; 407, р. 63, 71; 458, р. 72]. В ходе Союзнической войны (91–88 гг. до н. э.) по законам консула Луция Юлия Цезаря 90 г. до н. э. и Плавция–Папирия 89 г. до н. э. свободное население Италии получило право римского гражданства [139, с. 148]. Число римских граждан увеличилось более чем вдвое, а Рим фактически перестал быть городом-государством, превратившись в итальянскую федерацию муниципиев со столицей в Риме [62, с. 210; 81, с. 311; 205, с. 17, 19]. С приходом к власти Августа эта федерация контролировалась уже властью принцепса, причем все входившие в ее состав общины находились в различном отношении к Риму и обладали разными правами и привилегиями [62, с. 210; 205, с. 17, 19]. При Августе эта территория была поделена на 11 регионов, к которым во II в. были добавлены еще 4 (при Адриане и Марке Аврелии). Но со временем Италия становится единым целым, приобретая черты унитарного государства с унифицированным муниципальным строем [64, с. 114; 95, с. 10].

Особое положение Италии определялось и тем, что она в конце эпохи республики – начале империи играла решающую роль в комплектовании римских легионов [64, с. 119; 93, с. 107; 129, с. 459; 139, с. 170; 146, с. 15; 276, р. 28]. И такое положение существовало вплоть до правления Домициана (81–96 гг.) [177, с. 95–96]. Обезземеленные италики стремились через военную службу обеспечить себе средства к существованию [62, с. 208–209; 93, с. 108; 237, р. 73, 78]. Население Италии во времена Августа насчитывало уже около 7,5 млн человек, из которых окол 3 млн составляли рабы [171,

с. 109; 226, с. 101–102; 253, р. 48]. В отличие от жителей провинций, италики не платили поземельного налога [129, с. 465]. Привилегированный статус Италии сохранился также благодаря тому, что Август победил в гражданской войне, опираясь на Италию и играя роль ее лидера: италийская знать стала доминировать в сенате, официальная пропаганда превозносит идею Италии, а культурный подъем при Августе носит италийский характер [65, с. 51–52]. Вместе с тем два века спустя император Септимий Север (193–211 гг.) покончил с привилегированным положением Италии в административной структуре империи: он разместил регулярный легион около Рима и принял звание проконсула для Италии, которое предыдущие императоры принимали только по отношению к провинциям [88, с. 610].

Столицей громадной державы был Рим, самый крупный город империи. При определении количества населения в Риме в I в. н. э. мнения исследователей варьируются от 500 тыс. [15, с. 52; 478, с. 32] до 1 млн [3, с. 27; 11, с. 105; 13, с. 23; 53, с. 76; 86, с. 113–122; 97, с. 13; 104, с. 266; 171, с. 86; 207, с. 358; 285, р. 132; 335, р. 83; 337, р. 16; 332, р. 97; 337, р. 147], или даже 1,2–1,3 млн жителей [305, р. 3; 324, р. 288; 371, р. 69]. Во II в. по одним подсчетам число населения Рима сохранялось в пределах 1 млн [149, с. 290; 412, р. 22], по другим составляло уже от 1,2 до 2 млн [171, с. 89; 212, с. 34; 272, р. 30]. Примечательно, что в силу общего состояния культуры отмечается почти поголовная грамотность горожан уже к концу I в. до н. э. [35, с. 326; 212, с. 31; 213, с. 13]. Первый император разделил Рим на 14 районов, или округов (*regiones*), и 265 кварталов (*vici*) (Авг., 28) [186, с. 45], введя должность префекта Рима (Авг., 37) [186, с. 49], основной функцией которого была охрана порядка в городе и заведение городской полицией с юрисдикцией по уголовным делам [129, с. 407]. С этой целью в Риме действовали специальные полицейские силы: 3 городские когорты и 7 когорт вигилов по 1000 человек в каждой. Префекту подчинялись прокураторы, стоявшие во главе каждого из 14 районов города. Хотя еще при Августе была организована пожарная служба в составе 7 когорт, численность кото-

рой к началу III в. составила 7 тыс. человек [104, с. 292], пожары действительно были постоянным бичем города. Только в первые два века империи наиболее значительные пожары в Риме случались в 16, 21, 27, 31, 36, 38, 41, 54, 62, 64, 69, 70, 80, 104, 111, 191 гг. [3, с. 87].

Особенностью этнической структуры населения императорского Рима было то, что он являлся многонациональным городом, что было обусловлено многонациональностью самой империи. В столице можно было встретить представителей всех народностей, покоренных римлянами: «Сюда являлись и ученый грек, и александрийский купец, и пронырливый в торговле иудей; смуглый африканец и загорелый азиат здесь встречались с белолицым европейцем... Одним словом – в Риме концентрировалась жизнь всего древнего мира» [21, с. 15]. Весьма показательно, что, по подсчетам Г. С. Кнабе, на могильных надписях города Рима ранней империи около 75 % имен неиталийского происхождения, а из 1854 римских ремесленников, по данным надписей, только 65 – определенные италийцы, а из 300 владельцев кораблей в Остии – лишь 4 [86, с. 131].

Во многом такому положению вещей способствовало строительство римлянами превосходных дорог, которые вели в Рим со всех концов империи и общая протяженность которых составляла около 150 тыс. км [86, с. 122; 305, р. 2; 346, р. 202]. Кроме того, по замечанию исследователей, «для первых веков империи характерна мобильность населения, особенно городского...» [90, с. 75]. Поэтому в Рим массово приходили путешественники и торговцы из разных провинций. Многие из них оставались в Риме лишь некоторое время, прочие оседали и жили там постоянно. Например, в Риме существовал африканский квартал, а один из 14 районов был иудейским. Популярным языком межэтнического общения в столице был греческий. В столицу стремились попасть различные философы, астрологи, маги, проповедники, чтобы распространить свое учение и сделать его известным в Риме, а значит, и во всей империи: «...что стало твердой ногой в Риме, то уже легко могло найти для себя доступ и во весь мир» [21, с. 16]. С явным пренебрежением эту ситуацию в начале II в. констатировал Тацит, называя Рим таким местом,

«куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев» (Анн., XV, 44) [199, с. 298].

Важно также понимать и то, что для проживания в Риме были созданы относительно приемлемые условия. Это также привлекало в столицу империи людей со всех ее концов. По словам М. И. Ростовцева, Август сделал Рим «удобообитаемым и сравнительно здоровым городом» [178, с. 129]. Действительно, в Риме, например, была хорошо налажена система снабжения водой, поскольку почти каждый дом имел доступ к водопроводу [18, с. 222]. А по подсчетам современных исследователей, среднесуточное потребление воды в имперском Риме составляло около 1 млн кубических литров [3, с. 96; 149, с. 275; 212, с. 40; 332, s. 97]. Этот показатель весьма внушителен даже по современным меркам. В деле постройки терм (общественных бань) и акведуков (водопроводов) особенно прославился Агриппа, друг и зять Августа. В I в. число римских терм доходило до 170, а также действовало 11 акведуков и около 600 фонтанов [18, с. 220; 149, с. 275; 212, с. 65]. Крупнейший акведук, питавший водой не только Рим, но и окрестные виллы, был построен при Клавдии.

С другой стороны, наводнения вследствие разливов Тибра были вторым, после пожаров, бичем Рима. Только при Октавиане Августе было зафиксировано 5 крупных наводнений в Риме [53, с. 35]. Вот как описывал опасность наводнения в Риме поэт Гораций:

«Так и нынче: прочь от берегов этрусских  
Желтый Тибр, назад повернувши волны,  
Шел дворец царя сокрушить и Весты  
Храм заповедный...» (Оды, I, 2) [46, с. 45].

Крупные беды принес разлив Тибра в 69 г., когда прекратился подвоз продовольствия и начался голод, людей сносило водой прямо на улицах, а многие инсулы начали рушиться [212, с. 50–51]. Эти несчастья довершил пожар в конце 69 г., когда сгорела главная святыня империи – храм Юпитера Наилучшего Величайшего: после смерти Нерона шла борьба за власть между Вителлием и Веспасианом, которым было не до святынь.

Прочими проблемами для жителей столицы были постоянный городской шум, а также теснота и давка на улицах:

«Большая часть больных умирает здесь от бессонниц;  
Полный упадок сил производит негодная пища,  
Давит желудочный жар. А в каких столичных квартирах  
Можно заснуть? Ведь спится у нас лишь за крупные деньги...  
Если богач спешит по делам, – над толпы головами,  
Всех раздвинув, его понесут на просторной либурне...  
Все же поспеет он в срок; а нам, спешащим, мешают  
Люд впереди, и мнет нам бока огромной толпою  
Сзади идущий народ: этот локтем толкнет, а тот палкой  
Крепкой, иной по башке тебе даст бревном или бочонком»  
(Сат., III, 232-246) [245, с. 256].

Впрочем, жители Рима могли отдыхать, например, в садах Агриппы в центре города или в садах Цезаря за Тибром. Предположительно 1/8 часть города была занята садами и зелеными насаждениями [313, с. 288]. Что касается непосредственно жилищных условий, то знатные и состоятельные римляне жили в особняках (виллах), а простое население Рима ютилось в многоэтажных домах, называемых инсулами (лат. «острова»). В IV в. таких инсул было около 46 602 против 1790 особняков [18, с. 221; 97, с. 19; 151, с. 20; 212, с. 36; 313, р. 288]. Первый этаж инсулы занимали обычно торговые лавки (таберны), на втором этаже (антресоль) жил хозяин таберны, далее шли квартиры, которые сдавались внаем. Максимальная высота инсул ограничивалась законом и составляла около 20 метров, или 6 этажей. Учитывая высоту таких зданий и узость улиц (3–7 метров), можно предположить, что и днем на римских улицах было довольно темно. К сожалению, до нашего времени ни одна древнеримская инсула полностью не сохранилась.

Рим справедливо называют «символом свершений» [3, с. 26] императора Августа, который «по праву гордился тем, что принял его кирпичным, а оставляет мраморным» (Авг., 28) [186, с. 45]. Впрочем, этому объективно способствовало и то обстоятельство, что при Августе в провинции Каррара были обнаружены богатые



залежи мрамора, который до этого привозили из Греции [9, с. 180]. Светоний также отмечает, что при Августе «вид столицы еще не соответствовал величию державы» (Авг., 28) [186, с. 45]. Вероятно, это осознал и сам Октавиан, начавший активное строительство, которое с большим усердием продолжали его преемники.

Из восстановленного и возведенного при Августе можно назвать Курию, Римский форум, форум Цезаря, Алтарь Мира, многочисленные храмы, театры, термы и акведуки. Одной из замечательнейших построек периода Августа, сохранившейся до сей поры, является театр Марцелла (в память о скончавшемся племяннике), который начал строить еще Цезарь, и вмещавший до 14 тыс. зрителей. Также принцепсом был возведен собственный форум, получивший название форум Августа. По словам И. Ш. Шифмана, в этом форуме «воплощалось великолепие созданной им державы; она завершает собой труды великих предков и опирается на их славные традиции» [235, с. 166]. С. Бейкер оценивает этот форум как «зримое воплощение гениальной пропаганды: в портиках, окружавших форум были выставлены многочисленные скульптуры римских героев, богов и предков Августа» [9, с. 181].

Особое значение императоры стали придавать таким общественным сооружениям, как форумы, термы, амфитеатры, цирки и триумфальные арки. После пожара 64 г. император Нерон реконструировал центр Рима, значительно расширив улицы. Последующая императорская династия Флавиев отметилась кроме возведения знаменитого Колизея также постройками форума Веспасиана, терм и арки Тита, «символа величия эпохи Флавиев» [192, с. 386]. Весьма показательным явлением эпохи был относительно новый (дворцы начали строить в городе еще в первой половине I в. до н. э.) тип здания – императорский дворец. Если Август еще довольствовался частным домом, то уже его последователь Тиберий соорудил на холме Палатин первый настоящий императорский дворец, который затем был укрупнен Калигулой (37–41 гг.) и Домицианом (81–96 гг.) В результате этот роскошный дворец (теперь уже дворец Флавиев) обладал самым большим в империи сводом [192, с. 385].

Еще один императорский дворец, гигантский «Золотой дом» Нерона (Нер., 31) [186, с. 156], отличался исключительной помпезностью и невероятными колоссальными размерами. Однако он не сохранился до нашего времени. Постройка такого крупного сооружения стала возможна, по-видимому, только в силу того, что после пожара 64 г. в городе оказалось достаточно свободной площади, ибо сам дворец занимал предположительно около 120 га [9, с. 219].

Из наиболее значимых сооружений II в. стоит назвать также термы и форум императора Траяна (98–117 гг.) с колонной высотой 39,83 метра, творением знаменитого греческого архитектора Аполлодора из Дамаска. Для его постройки была срыта часть Квиринальского холма, толщина слоя земли которого равнялась высоте колонны. Вероятно, этот же архитектор возвел уже при императоре Адриане (117–138 гг.) одно из высших достижений мировой архитектуры, храм Всех Богов – Пантеон, в котором воплотилась «идея римской государственности и величия Империи» [192, с. 397]. Это также, к слову, единственное крупное античное здание Рима, сохранившееся не в руинах [212, с. 59]. При Адриане был возведен замечательный и необычайно широкий для того времени 11-метровый мост, «один из красивейших памятников расцвета империи» [192, с. 394], а также грандиозная (цилиндр 64 метра в ширину и 21 метр в высоту) усыпальница императора, сохранившаяся до настоящего времени (современный Замок Святого Ангела). Сам император спроектировал крупнейший римский храм Венеры и Рому (107 на 55 метров), который, однако, не сохранился. Примечательно, что именно при Адриане стали чеканить на монетах знаменитую фразу «Рим – вечный город» (Roma – urbs aeterna) [212, с. 61–62].

Таким образом, даже весьма краткий экскурс в историю достижений римской архитектуры периода принципата убедительно показывает, что масштабами и величием грандиозных архитектурных памятников Рим «стремился убедить народы в своей силе» [192, с. 397]. Естественно, что римская монументальная архитектура периода принципата являлась эффективным средством политической пропаганды величия Рима и власти императора.

Также постепенно происходили определенные изменения и на ментальном уровне, обусловившие принятие в массах нового политического режима. Дело в том, что за полвека гражданских войн республиканские традиции были практически утрачены. По словам М. Гранта, из старшего поколения при Августе никто не видел «полноценного республиканского правления», и тем меньше республиканскими традициями дорожили ровесники самого императора, для которых политическое равенство стало «пережитком прошлого» [48, с. 43]. Изменения в психологии римлян были обусловлены, как отмечает Н. В. Чеканов, и продолжительной службой в армии: «Для служивших длительный срок... римских граждан нормой становился уклад лагерной жизни, отечеством – военный лагерь, согражданами – легионеры... властью – воля и приказание полководца... Эти отношения переносились и на мирную жизнь» [229, с. 133]. Фактически происходило формирование особого вида связи в армии, когда легионеры во всем ориентировались на своего полководца, а не на сенат и народное собрание. В 88 г. до н. э. римский полководец и политический деятель Сулла повел свои легионы на Рим: римская армия впервые выступила против гражданской общины и приступом овладела родным городом. Хотя в рамках традиционных римских морально-религиозных установок нахождение армии в священных пределах города всегда рассматривалось как святотатство и было категорически запрещено [151, с.28, 72].

В I в. до н. э. в римской армии наблюдаются значительные перемены. Свободное ополчение, столь характерное для полисного государства республиканской эпохи, постепенно заменялось армией воинов-профессионалов. Начало данной традиции положил еще Гай Марий, который еще в конце II в. ввел практику добровольного призыва в армию. А к 13 г. до н. э. Октавианом Августом был завершён переход к постоянной наемной армии [64, с. 218]. Нововведением Августа был также постоянный римский флот [146, с. 20, 24]. По заключению В. Н. Парфенова, «на смену прежней коллегиальности командования пришла жесткая субординация, замыкавшая всю систему управления вооруженными силами на импе-

раторе» [146, с. 118, 209]. Теперь командный состав римской армии находился в личном подчинении принцепса, а легионеры получали жалование от императора, изображения которого были на знаменах, и приносили ему присягу верности [64, с. 106; 129, с. 510]. Власть полководца над солдатами приближалась к власти отца семейства (*pater familias*). Такая армия в первую очередь защищала уже интересы своего главнокомандующего, а не интересы граждан. Ветераны получали после отставки земельные наделы и составляли прочную опору императорской власти в Италии и провинциях [129, с. 511; 147, с. 145; 205, с. 314].

Данные преобразования имели под собой объективную причину, ибо именно регулярная армия соответствовала требованию по охране обширных границ империи. Но в любом случае, очевидно, что полный контроль принцепса над вооруженными силами стал в итоге одним из решающих факторов его политического единовластия.

Со временем появляется личная гвардия императора – преторианцы (Авг., 49) [186, с. 53]. Общее количество преторианцев в начале I в. составляло 9 когорт, или 9 тыс. человек [9, с. 176; 129, с. 508; 146, с. 16–17]. Причем из 9 когорт 3 находились в самом Риме, а 6 были разбросаны по городам Италии (Авг., 49) [186, с. 53]. Преторианцы подчинялись непосредственно принцепсу и возглавлялись особым ставленником императора в звании префекта претория из всаднического сословия [129, с. 508]. Постепенно полномочия этого чиновника увеличивались, вбирая в себя судебный и законодательный аспекты власти, пока, наконец, префект претория не становится высшей гражданской должностью в государстве [7, с. 254; 64, с. 153]. При Тиберии префект претория Сеян, по словам Тацита, «значительно приумножил умеренное влияние, которым прежде пользовался префект преторианцев» (Анн., IV, 2) [198, с. 115]. При Домициане преторианских когорт становится уже 10 [326, р. 85]. Более того, существовала еще и личная охрана императора контингентом в 500 человек [146, с. 19], набиравшаяся из германцев [129, с. 508]. Все перечисленные формирования находились в прямом подчинении императору [146, с. 20].

При Августе начинает формироваться и новый бюрократический аппарат принципата. Создается новый совещательный орган – совет принцепса (*consilium principis*), куда входили представители от сената и некоторые магистраты [129, с. 402; 235, с. 100]. Роль этого совета значительно усиливается при Клавдии, когда император принимал в нем практически все основные решения [64, с. 171]. При Клавдии бюрократический аппарат государства, учреждение которого само по себе было чуждым для гражданской общины прошлого, уже формировался в значительной части из вольноотпущенников императора (Клавд., 28) [186, с. 137]. В это же время дворцовые канцелярии, теперь уже формируемые из всадников, также становятся официальными органами власти. Эволюция принципата на протяжении I в., по словам Г. С. Кнабе, «шла по линии замены родственных и местных связей более формальными, деловыми и служебными» [86, с. 118].

Характерно, что новый аппарат принципата формируется и сосредотачивается в самом Риме. Параллельно государственной казне (эрарий) появляется императорская казна (фиск), пополнявшаяся доходами от императорских провинций. Наряду с новой армией бюрократический аппарат являлся основной опорой принципата. Такие чиновники, составлявшие своеобразное правительство при императоре, постепенно сужали компетенцию избираемых римских магистратов. Впрочем, и выборность эта была уже условной, поскольку кандидаты на эти должности избирались по указу императора сенатом, который также находился в подчинении принцепса. Постепенно такие магистратуры, как преторы, квесторы и эдилы, становились чисто городскими должностными лицами Рима [81, с. 301], а их действия зависели преимущественно от воли принцепса [129, с. 404; 235, с. 101].

В то же время законодательную власть принцепс первоначально разделял с сенатом: император издавал эдикты и декреты, а сенат сенатусконсульты. Отношения принцепса с сенатом А. Б. Егоров характеризует как отношения партнерства, в которых Август играл главную, а сенат подчиненную роль, и это был определенный ком-

промисс [64, с. 108, 111]. Впрочем, полное подавление сената Августу было невыгодно, поскольку этот орган являлся символом республики, которую восстанавливал принцепс, и к тому же «придавал действиям императора законные формы» [226, с. 94]. Отсюда для начального периода принципата справедливо замечание Г. С. Кнабе о том, что поначалу императоры стремились не столько разрушить старую систему, сколько встроить в нее создаваемый ими новый режим [86, с. 113–118]. Эту же мысль проводит и И. С. Свенцицкая [184, с. 18]. По мнению В. Н. Парфенова, принципат представлял собой «политический компромисс между республиканскими учреждениями и монархической властью» [147, с. 145]. Сочетание республиканских традиций с монархическим элементом (с превалированием роли последнего) отмечает и А. Б. Егоров [64, с. 103], характеризуя такую ситуацию, как «систему политического дуализма» [66, с. 139]. Напротив, И. Ш. Шифман считал, что ни о каком компромиссе речь идти не может, ибо полнотой власти обладал лишь император, а власть сената являлась фикцией [235, с. 103]. Эту «теорию фасада» критикует и аргументировано опровергает Я. Ю. Межеричский, отмечая, что «республиканизм» Августа – не фасад и ширма, а почва, на которой выросла идеология принципата, важнейший ориентир и основа политики Августа [131, с. 367, 373].

Острый кризис политических органов Римской республики наблюдается еще с I в. до н. э., когда подкуп сената и комиций становится обыденным явлением [62, с. 233; 205, с. 19; 226, с. 83, 91]. Кроме того, постепенно падал авторитет сената, как отмечает С. Л. Утченко, из-за «неспособности управлять политическими событиями и направлять их в интересах всего римского общества» [205, с. 19; 229, с. 133]. Отсюда предпосылкой возникновения принципата Г. С. Кнабе называет «кризис полиса, вызванный несоответствием его политического механизма изменившемуся характеру Римской державы» [86, с. 118]. По словам Н. А. Машкина, именно принципат «был призван завершить тот процесс, который давно уже наметился в рабовладельческом обществе: город-государство должен был уступить место мировой монархии» [129, с. 606]. Данное мнение находит поддерж-

ку и в работах отечественных исследователей [139, с. 170; 226, с. 91]. В свою очередь, этот кризис полиса повлек за собой и кризис системы традиционных ценностей римлян, морали и нравов [19, с. 49; 205, с. 69; 231, с. 208].

В то же время исследователи принципата, изучая его как политическую систему, часто упускают из виду еще одну особенность этого феномена. Дело в том, что период принципата был переломным не только для политической жизни римского общества. Происходили глубокие изменения и в социальных связях повседневной жизни разных слоев, в их ментальности и занятиях. На наш взгляд, принципат – не просто политическая, но и социальная система. На протяжении всего этого периода происходит постепенная ломка старых социальных связей и идет формирование новых. В создаваемом бюрократическом аппарате принципата основную роль стали играть такие слои, как всадники и даже вольноотпущенники. Роль этих слоев общества постепенно увеличивается. Это значительно контрастировало с их ролью и местом в эпоху республики. Всадничество постепенно начинает превращаться в служилое сословие. Кроме того, всадники получили доступ к народному трибунату, после чего могли быть включены в состав сената [129, с. 438]. Таким образом, принцепсы создают прослойку новой знати в качестве своей опоры, постепенно ограничивая в правах либо даже уничтожая старые знатные роды [129, с. 444]. Вместе с этим ослабли и позиции сенатского сословия. Новым было и то, что уже при Октавиане Августе сословие сенаторов активно пополнялось за счет выслужившихся военных и из представителей италийской муниципальной знати. Все это указывает на изменение традиционных социальных связей в верхах римского общества.

В то же время следует обратить самое пристальное внимание на то, что серьезные изменения коснулись и класса (разряда) пролетариев. Дело в том, что в экономическом положении Италии на рубеже эр происходили значительные изменения. Сельское хозяйство Италии в I в переживало кризис, сопровождавшийся снижением урожайности и разорением средних хозяйств [103, с. 235; 129, с. 464, 490]. Боль-

шой вред хозяйству был нанесен гражданскими войнами, что приводило к разорению мелких хозяйств и оттоку сельского населения в города [67, с. 87; 93, с. 108; 237, с. 73]. Кроме того, местные изделия ремесленников не могли конкурировать с более дешевыми товарами, ввозимыми с востока. Да и сам рабский труд сделался серьезным конкурентом для свободного труда. Поэтому разорявшиеся крестьяне и ремесленники пополняли безработный римский плебс, ожидавший зрелищ и подачек [19, с. 57; 90, с. 75; 184, с. 25; 205, с. 14–15]. Отмечается, что уже в I в. до н. э. такой паразитизм становится устойчивой жизненной позицией для многих жителей Рима [19, с. 77]. Известно, что на средства Октавиана кормилось около 200 000 римских граждан (Деян. Авг., 15) [52, с. 193]. Это о них в начале II в. писал римский сатирик Ювенал:

«Этот народ уж давно, с той поры, как свои голоса мы  
Не продаем, все заботы забыл, и Рим, что когда-то  
Все раздавал: легионы и власть, и ликторов связки,  
Сдержан теперь, и о двух лишь вещах беспокожно мечтает:  
Хлеба и зрелищ!» (Сат., X, 77–81) [246, с. 304].

Контрастом этому звучали слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес., 3: 10) [142, с. 251].

Самое важное то, что с установлением режима принципата римские граждане постепенно утрачивали свои политические права: право выбирать главных представителей исполнительной власти (магистратов) и, соответственно, право быть выбранными на эти должности, право влияния на определение внутренней и внешней политики государства через участие в народных собраниях (комициях). При Октавиане Августе они становятся «послушным орудием принцепса», а после его смерти избирательные комиции и вовсе перестают собираться, чисто формальный характер сохранили лишь изредка собиравшиеся законодательные комиции [129, с. 403–404]. А ведь именно пролетарии Рима, составляли большую часть граждан, голосовавших на комициях. Таким образом, когда-то могущественная сила в государстве, плебс Рима с утверждением принципата потерял политическое влияние, а общественная жизнь плеб-



са получила иное направление. Ведь избавленные от необходимости посещать комиции огромные массы пролетариев необходимо было как-то контролировать, «смягчить» утрату ими былой важной роли в обществе. Поэтому плебсу в социальной политике принципата уделялось особенное внимание. Плебс снабжался хлебом, среди плебеев распределялись деньги, для них устраивались зрелища. Но вместе с тем императоры принимали все меры к тому, чтобы предотвратить возможные выступления плебса либо использовать настроения этих народных масс в своих целях. Именно так поступил Нерон во время преследования христиан, обвинив их в поджоге города (Анн., XV, 44) [199, с. 298]. Император ловко воспользовался ненавистью и подозрительностью пролетариев к христианам: христиане ненадежные и подозрительные, поскольку они не посещают общественные зрелища и жертвоприношения. Следовательно, поджигатели – христиане.

## **2.2. Рим в идеологии принципата и религиозная политика императорской власти**

Параллельно с формированием политической системы шло оформление идеологической доктрины принципата. Новой официальной идеологией власть стремилась заполнить вакуум, образовавшийся с отмиранием полисных ценностей [231, с. 211]. Благодаря умелой пропаганде эта идеология поначалу превосходно маскировала превращение республики в монархию, а также нашла свое отражение в религии. По мнению С. Л. Утченко, «именно при Августе политической пропаганде начинает придаваться чрезвычайно важное значение» [205, с. 210]. В основе официальной идеологии императорского Рима лежали представления о «римском мире», «римском мифе», «золотом веке», а также культ императора.

«Римский миф» представлял собой идею об «особой исторической миссии Рима, определенной богами» [214, с. 5]. Римляне верили, что «благим участием мощных богов» (Оды, IV, 14) [46, с. 205] Рим покорял своих врагов, как писал в конце I в. до н. э. поэт Гораций:

«Увы, всеильны воины Клавдиев!  
Им сам Юпитер грозный сопутствует:  
Решенья, принятые мудро,  
Оберегают их в трудных войнах» (Оды, IV, 4) [46, с. 186].

Поскольку своей славой, величия и непобедимости Рим достиг именно благодаря богам, то отсюда следовала необходимость почитания верховных божеств-покровителей Рима (капитолийской троицы) – Юпитера, Юноны и Минервы:

«Да! Рим – владыка, если богов почитит:  
От них начало, в них и конец найдем» (Оды, III, 6) [46, с. 139].

Показательно, что Октавиан Август своей особой заслугой считал восстановление 82 храмов в Риме (Деян. Авг., 19–20) [52, с. 194–195]. Наиболее значимыми святилищами в Риме являлись храм Капитолийской троицы на холме Капитолий и Пантеон, расположенный на Марсовом поле. Также следует упомянуть храмы Аполлона на Палатине и Кибелы на Авентине, храмы Квирина, Юпитера и Юноны Минервы на Квиринале. К III в. в столице империи насчитывалось уже до 420 храмов [22, с. 59].

Официальная пропаганда внушала также, что принцепс, правивший империей, получал покровительство главных римских божеств. Именно император по милости богов приносит в период своего правления «золотой век», то есть мир и благополучие для своих подданных:

«Ты наш защитник, Цезарь! Ни гибельной  
Войны гражданской ужас не страшен нам,  
Ни гнев, кующий меч» (Оды, IV, 15) [46, с. 206].

Важный пример религиозной и монументальной пропаганды идей «римского мифа» и «золотого века» представлял Алтарь Мира, который был воздвигнут на Марсовом поле 4 июля 13 г. до н. э. и освящен сенатом 30 января 9 г. до н. э. в честь триумфального возвращения императора Октавиана Августа из Испании и Галлии (Деян. Авг., 12) [52, с. 192]:

«Тебе послушны галлы бесстрашные  
И дети гордой нравом Иберии» (Оды, IV, 14) [46, с. 205].

Освящение алтаря ознаменовало собой наступление эпохи «римского мира» (Pax Romana). Сам Август своей главной заслугой считал мир в державе, подчеркивая в своих «Деяниях», что двери храма бога Януса за всю историю Рима закрывались всего два раза, а за время его принципата – трижды [186, с. 192]. Алтарь Мира пропагандировал идею единства римского народа в возрожденном государстве под предводительством принцепса. Центральная символика алтаря – «мир Августа», достаток и процветание, принесенные Риму принцепсом:

«Безопасно бредет ныне по пашне вол;  
Сев Церера хранит и изобилие;  
Корабли по морям смело проносятся;  
Ни пятна нет на честности» (Оды, IV, 5) [46, с. 187].

Кроме того, одной из форм пропаганды официальной идеологии являлись также специальные надписи и изображения на монетах [48, с. 72–73; 131, с. 312–317; 235, с. 170–171].

Идею «золотого века» при Августе прославляли в своих произведениях историк Тит Ливий и лучшие поэты того времени – Вергилий, Овидий, Гораций, чьи произведения превосходно отражают духовную атмосферу римского общества эпохи раннего принципата. Например, знаменитая поэма «Энеида» Вергилия стала, по словам И. Ш. Шифмана, «своеобразным воплощением режима» [235, с. 154], а «История» Тита Ливия расценивается, как «один из идейных манифестов режима» [235, с. 160]. Исследователи полагают, что, несмотря на покровительство императора, деятели искусства в прославлении «золотого века» и «римского мира» все же были в значительной степени искренни и отражали реальные уmonoстроения значительной части римского общества [64, с. 100; 129, с. 408; 130, с. 157; 131, с. 327–328; 177, с. 58; 188, с. 10–11; 237, с. 109]. Об искренних чувствах к Октавиану Августу весьма широких слоев населения Рима сообщает, в частности, Светоний (Авг., 57–60) [186, с. 56–57], а также Гораций:

«Какою в камень врезанной надписью  
Смогли б сенат и римские граждане

Тебя достойно возвеличить,  
Гордость народа, великий Август» (Оды, IV, 14) [46, с. 204].

У римлян начала периода принципата действительно были основания связывать свою эпоху с «золотым веком», поскольку предыдущее столетие было далеко от спокойствия и благополучия. По определению М. Л. Гаспарова: «Италия за это столетие была сценой пяти гражданских войн, двух народных восстаний, двух массовых репрессий, город Рим пережил два вооруженных мятежа, а уличные беспорядки с кровопролитиями стали в нем заурядным делом» [34, с. 190]. Эту картину прекрасно дополняют слова В. А. Парфенова: «Некогда цветущие страны были разорены дотла, их население истреблено, обращено в рабство или в лучшем случае доведено до нищеты» [147, с. 4]. Неудивительно, что мир был самым желанным лозунгом, поэтому именно восстановление мира было важным условием укрепления власти Октавиана Августа. Обращаясь к Августу, Гораций писал:

«... Ты обуздать сумел  
Рукой железной зло своеволия  
Изгнав навеки преступленья,  
Ты возвратил нам былую доблесть» (Оды, IV, 15) [46, с. 206].

А в одной из посвячительных надписей, найденной в Галикарнасе, «Август предстает как спаситель всего человечества, чьи молитвы провидение не только исполнил, но и превзошло: море и земля умиротворены, города наполнены благозаконием, согласием и благочестием» [235, с. 147–148]. В итоге, как покровитель всех римлян, Август получил почетный титул «Отец Отечества» (*pater patriae*) (Деян. Авг., 35) [52, с. 198]. Не вызывает сомнения, что в I – первой половине II вв., когда политическое и экономическое состояние римского государства было достаточно прочным, представления о «римском мифе» и «золотом веке» успешно насаждались в массовом сознании.

Еще раз стоит подчеркнуть, что благополучие Рима и идея «золотого века» прочно связывались с божественным характером власти самого Августа:

«Отпрыск добрых богов, рода ты римского

Охранитель благой, мы заждались тебя!» (Оды, IV, 5) [46, с. 187].

Поэтому божественность императорской власти была оформлена в специальном религиозном культе императора, который формировался постепенно и свое окончательное завершение получил лишь при династии Северов. Именно тогда закрепилось представление о том, что все члены правящей династии имеют божественную природу, и что «всякий гражданин империи был, прежде всего, подданным императора» [94, с. 190, 193]. Что именно заставляло широкие слои видеть в Августе божественную фигуру? Очевидно, избавление от тягот войны и установление мира: многочисленные надписи, связанные с императорским культом, называют Августа «сотером» (спасителем) [129, с. 564–565; 235, с. 147–148].

Истоки культа императора некоторые исследователи видят в обожествлении эллинистических правителей, в прославлении римских наместников в восточных провинциях периода республики, а также в обожествлении Юлия Цезаря [9, с. 179; 94, с. 190; 172, с. 222; 250, р. 310]. В противоположность этому польский историк Т. Котуля считает основы культа императора чисто римскими [367, с. 148]. Действительно, с точки зрения традиционной римской религии, возникновение культа императора в этих формах представляется вполне закономерным явлением. Один из ведущих современных специалистов по римской религии профессор Дж. Шайд подчеркивает, что древнеримская религия искала в первую очередь «земного благополучия общины, а не спасения индивида и его бессмертной души в потустороннем мире. Боги помогают индивидам, но прежде всего как членам общины. . . . Всякий раз, как ставился на голосование закон, происходили выборы или принималось публичное решение, следовало консультироваться с Юпитером посредством получения ауспициев» [233, с. 33, 152–153]. Следовательно, в древнем Риме «любой общинный акт обладает религиозным аспектом и всякий религиозный акт обладает общинным аспектом. . . . В этом смысле можно сказать, что римская религия – это религия политическая» [233, с. 33–34]. Данную мысль разделяет и Р. Элстон [250, р. 310].

Отсюда изменения связей в римском социуме (от равноправных граждан к подданным), да и политическая трансформация (от республики к монархии) вели к переменам в религиозных представлениях римлян. Принципат, как новое социально-политическое явление, должен был получить закономерную религиозную окраску. Это находит подтверждение в характеристике Е. М. Штаерман императорского культа как новой силы, «цементировавшей уже не общину, а империю» [242, с. 207]. Поэтому и принципат, как новое политическое явление, должен был получить закономерную религиозную окраску, что, в свою очередь, умелый и ловкий демагог Август искусно использовал в своих целях. Та же Е. М. Штаерман настаивает на исконно римских истоках культа императора: политическая деятельность Октавиана Августа полностью соответствовала древнему римскому представлению о близости благодетелей к богам, поэтому первый император и был обожествлен за свои многочисленные заслуги перед Римом [241, с. 137].

Сам титул «Август», в 27 г. до н. э. присвоенный первому императору Октавиану сенатом (Деян. Авг., 34) [52, с. 198], означал «возвеличенный божеством», [129, с. 384]. По мнению Е. М. Штаерман, данный титул был «компромиссом между положением человека и бога, как титул "принцепс" был компромиссом между положением царя и гражданина» [242, с. 173]. Подобного мнения придерживался и Ф. Зелинский [69, с. 70]. Кроме того, титул Август, ставший частью имени императора, подчеркивал связь его носителя с легендарным основателем Рима, первым царем Ромулом [129, с. 383–384; 131, с. 179]. Октавиан носил официальный титул «сын бога», а также являлся верховным жрецом (*pontifex maximus*) римской религии и еще ряда религиозных коллегий (Деян. Авг., 7) [52, с. 191]. А со времени Тиберия «император обязательно избирался и кооптировался во все коллегии, что позволяло ему контролировать все жреческие постановления» [233, с. 148]. Таким образом, принцепс полностью контролировал и религиозную политику государства.

По сути, сам культ римского императора представлял собой религиозно-политическое явление, ибо отправление культа владыки

империи означало не только проявление религиозности, но и подтверждение лояльности политическому режиму принципата [94, с. 193; 129, с. 567; 172, с. 235; 215, с. 10; 228, с. 98; 250, р. 311; 407 р. 260; 409, р. 155]. Поэтому и жреческие должности официального культа представляли собой «разновидность гражданских должностей» [42, с. 297; 53, с. 73; 214, с. 9; 407 р.78], а в армии почитание гения императора являлось «религиозным выражением военной дисциплины» [129, с. 510]. Император Веспасиан учредил культ всех обожествленных императоров, то есть божественности не отдельного принцепса, а императорской власти в целом [242, с. 172]. Поэтому вполне логичен вывод о том, что обряды данного культа были «скорее политического, нежели религиозного содержания» [79, с. 262]. Отсюда понятно, почему, по утверждению Е. М. Штаерман, «граждане, если они соблюдали официальный императорский культ, могли высказывать любое мнение о богах вообще хотя бы и вовсе отрицать их существование» [238, с. 90]. Те же, кто по каким-то причинам не желал участвовать в отправлении культа, как, например, христиане, подвергался наказаниям, ибо власти усматривали в этом политическую нелояльность.

Первоначально при жизни император божественным не назывался, его считали лишь «сыном бога» (Октавиан Август был усыновлен обожествленным после смерти Цезарем) либо «избранником богов». Лишь после смерти, при условии одобрения со стороны своего преемника и сената, почившего принцепса ждал апофеоз, то есть его обоготворение, признание божественным, но не богом [69, с. 85]. Это обстоятельство, по мнению Е. М. Штаерман, свидетельствовало о существенной разнице между богами и обожествленными, ибо последние в данном случае рассматривались лишь «как заслужившие приобщения к богам герои» [241, с. 137]. Поэтому при жизни принцепса его культ был связан, в первую очередь, с почитанием гения императора [69, с. 85; 94, с. 192], то есть личного духа-хранителя, воплощавшего его наилучшие качества. На императора было также перенесено понятие божественной силы (*numen*) [94, с. 193; 233, с. 157, 165]. Прежде это понятие относилось ис-

ключительно к божествам и лишь изредка к римскому народу или сенату. Теперь это понятие стало означать, что деяния принцепса и проявление его власти расценивались как «явления божественного характера, и сам он выступал как носитель божественной власти» [94, с. 193]. Благодаря этому, не будучи еще божеством, император все же ставился значительно выше рядовых смертных. После Октавиана Августа апофеоза в I–II вв. удостоивались также следующие императоры: Клавдий, Веспасиан, Тит, Нерва, Траян, Адриан, Антонин, Луций Вер, Марк Аврелий и Коммод [233, с. 163]. Обожествлялись также супруги, дочери и сестры принцепсов. Пика в своем развитии культ императора достиг на рубеже II–III вв., когда император считался божественным уже при жизни и почитался даже без богини Ромы [367, с.149].

Наравне с гением почитались лары императора, которых ассоциировали с духами его умерших родственников [233, с. 164]. Гений и лары Августа почитались в особых «святилищах перекрестков» в каждом из 14 городских районов и 265 кварталов Рима [94, с. 192; 129, с. 560–561; 233, с. 164], а культ ларов связывался также с почитанием духов-покровителей самих кварталов [86, с. 166]. Этот культ возглавлялся специальными жрецами, ежегодно избравшимися из элиты каждого квартала. Дж. Шайд отмечает, что таким образом культ обеспечивал сплоченность жителей кварталов [233, с. 164–165]. Широко распространялись коллегии почитания императорского дома, побед и здоровья императора [94, с. 196; 242, с. 215–216].

Высшее место в иерархии императорского культа занимали особые жрецы: архиереи в восточных провинциях и фламины в западных [240, с. 182]. Как правило, эти должности занимали лица, прошедшие всю муниципальную лестницу должностей. Кроме общественного почета такие жрецы обладали рядом привелегий, среди которых была возможность поставить себе статую, занимать первые места на зрелищах и иметь в сопровождении ликторов во время богослужений [242, с. 207]. Богатые плебеи и вольноотпущенники входили в специальную коллегию севиоров-августалов. С импера-



торским культом была также связана древняя коллегия Арвальских братьев [240, с. 182].

Почитание императора в провинциях было связано с деятельностью общепроvincиальных собраний, состоявших из представителей знати городов во главе с верховным жрецом императорского культа провинции и культа богини Ромы [94, с. 199; 326, р. 103]. На собраниях решались не только многочисленные вопросы, связанные с культом императора. Они являлись средством выражения нужд общин и средством влияния на наместника, поскольку могли посылать жалобы самому императору [42, с. 419–420; 48, с. 774; 337, р. 104]. Следовательно, как отмечает Б. Ю. Циркин, «не только раболепие, но и реальные нужды провинций привели к широкому распространению императорского культа» [228, с. 98]. Таким образом, с одной стороны, провинции подтверждали свою лояльность политическому режиму империи, а с другой, для провинциалов участие в культе императора было средством приобщения к римской культуре и религии. В этом нам видится проявление процесса романизации провинций. Особенность императорского культа в провинциях (куда император приезжал редко, поэтому его могли видеть как раз только на изображениях и статуях, связанных с культом) Р. Элстон охарактеризовал как «организованную систему символов, посредством которой провинциалы общались с императором» [250, р. 311–312].

Култ императора был соединен с почитанием прочих римских божеств, в первую очередь с капитолийской триадой и с Ромой, богиней-покровительницей столицы империи [64, с. 101, 128; 117, с. 170; 129, с. 553, 565; 131, с. 211; 183, с. 576; 228, с. 98; 233, с. 163, 165; 326, р. 130, 301; 367, s. 148]. Поэтому при жизни принцепса жертвы приносились чаще всего не ему, а этим богам «в честь императора» [240, с. 182–183]. Следовательно, таким образом провинциалы выказывали и своеобразную лояльность римским богам. Логично, как заметил еще Н. А. Машкин, что те, «кто помнил гражданские войны, вероятно, искренне почитали новую богиню Римского мира» [129, с. 408]. Характерно, что для ряда малоазийских полисов култ Ромы ассоциировался с зависимостью от Рима и по-

этому воспринимался негативно [183, с. 576]. Однако культ Ромы не везде сопутствовал культу императора [131, с. 211]. Уже ко II в. в восточных провинциях происходит объединение культа императора с «местными культами божеств-покровителей» [90, с. 79].

Большую роль в пропаганде и распространении культа императора играли военные, ветераны, вольноотпущенники принцепсов. В почитание культа втягивались широкие слои населения империи: культ императора должен был в некотором смысле возродить утраченный коллективизм Римского государства. Кроме того, создание культовых коллегий по всей империи с участием в них широких слоев общества содействовало созданию видимости самостоятельности и иллюзии участия в государственных и общественных делах на уровне района столицы, города, провинции и таким образом маскировало переход от «связей соучастия» к «связям подчинения» [242, с. 181].

Внешне культ императора проявлялся в жертвоприношениях за здоровье принцепса (Деян. Авг., 9) [52, с. 191], в возведении храмов и статуй. Показательно, что еще с 29 г. до н. э. Август позволил создавать в восточных провинциях храмы в свою честь, где его изображениям вместе с богиней Ромой воздавались жреческие почести [94, с. 192; 367, с. 148]. Если строительство храмов в честь Августа и Ромы преобладало на востоке империи, то в Риме и Италии культ императора был связан в первую очередь с поклонением гению и Ларам принцепса. Ю. К. Колосовская подчеркивает, что, поскольку сам император был символом величия государства, то «изображение императора и его статуя не были только его личным портретом, но были также объектом государственного религиозного культа и почитания. Только в Риме, по свидетельству самого Августа, было около 80 его серебряных статуй... Ни один военный лагерь, ни одно общественное здание не существовало без императорского изображения» [94, с. 190]. В день Нового года и в памятные дни династии народу раздавались пряники с изображением императора в одежде великого понтифика, а со II в. на таких пряниках появляется надпись: «Если император в безопасности, мы живем в золотом веке» [94, с. 197].

После смерти Августа ему, как божеству, был воздвигнут храм со специальной коллегией жрецов для отправления его культа. Кроме того, дом в Ноле, где скончался Август, был объявлен культовым местом, а дни его рождения и женитьбы на Ливии стали государственными праздниками, которые сопровождались жертвоприношениями [94, с. 192]. Праздновались также день освящения храма, посвященного обожественному императору, день самого апофеоза и годовщины выдающихся деяний принцепса. Сам Август, к примеру, возродил так называемые Секулярные игры, проводившиеся в честь могущества римского государства и задачей которых было «найти должные пропорции между традиционной религией и новой, что должно было знаменовать примирение политических и социальных антагонизмов» [242, с. 168]. Широко праздновались дни рождения императоров, членов их семей и особенно военные победы, а также 10-ти и 20-летние юбилеи правления принцепсов. Причем количество таких торжеств, связанных с культом императора, постепенно увеличивалось, ибо «императоры постоянно добавляли к ним торжества, всякий раз, когда могло понадобиться покровительство божества или следовало вознести благодарственные молитвы богам» [53, с. 130-131]. Порой количество таких празднеств могло составлять одну треть дней в году и более.

Отмечается исключительное эмоционально-психологическое воздействие таких праздников и культовых действий на их участников: «Люди, как правило, участвуют в них с удовольствием, одновременно все глубже проникаясь идеей, которая их сплачивает» [223, с. 151]. Обычно эти праздники сопровождались состязаниями атлетов и музыкантов, различными зрелищами и играм. Сам Август отмечал, что за время своего правления более десяти раз давал гладиаторские бои и атлетические состязания (Деян. Авг. 22) [52, с. 195]. Одним из центров таких мероприятий являлся знаменитый амфитеатр Флавиев (Колизей), вмещавший до 50 тыс. зрителей [11, с. 105; 18, с. 226; 22, с. 17; 53, с. 132; 69, с. 247; 104, с. 288; 156, с. 396; 212, с. 53; 218, с. 386]. Все это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что религиозная политика императоров доводилась до под-

данных различными способами, а религиозная пропаганда проникала во все сферы жизни.

Религиозная жизнь эпохи принципата отмечается наличием двух противоположных, на первый взгляд, тенденций. С одной стороны, по мнению ряда исследователей, с I в. до н. э. безверие и скептицизм по отношению к римским отеческим богам охватили сравнительно широкие слои римского общества [22, с. 31–32; 79, с. 268; 129, с. 557; 172, с. 235; 179, с. 169; 235, с. 144]. Но с другой стороны, время начала империи характеризуется также активным всплеском религиозности, поскольку именно религия в условиях отчаяния и безыдейности давала страждущим и угнетенным иллюзию утешения, создавала хоть видимость надежды [79, с. 258; 240, с. 187].

Важную особенность традиционной римской религии отметил Дж. Шайд: «Это религия социальная, строго связанная с сообществом, а не с индивидом. Она затрагивает индивида только в его качестве члена сообщества. Тем самым "римской религии" не существует, в действительности есть только римские религии, соответствующие римским социальным группам: городу, легиону... коллегиям... кварталу, семьям и т. д.» [233, с. 32]. Практическое единство религиозной и политической организации Древнего Рима отмечает О. И. Ханкевич: «Гражданские обязанности носили религиозный характер, а религиозные обязанности были законом государства» [226, с. 112]. Это же подчеркивает и Ю. К. Колосовская: «Религия в Римской империи была также связующим звеном между обществом и человеком, между государством и гражданином. В религиозных общинах, братствах и союзах выражались трансформировавшиеся вследствие включения в римское государство различных политических систем и различных этнокультурных групп населения гражданские связи» [94, с. 203]. А культ императора, по мнению Е. М. Штаерман, должен был установить связь между подданными и главой империи [242, с. 221].

В то же время религиозные представления сельского и городского плебса отличались от религиозных представлений высших классов [240, с. 199]. Показательно, что тенденция к религиозному

обособлению наблюдается еще с начала V в. до н. э., когда капитолийской триаде патрициев противопоставляется плебейская триада в составе божеств Либера, Либеры и Цереры [19, с. 48]. Данная тенденция прослеживается и в III в. до н. э. в связи с возведением святилища «Плебейского Целомудрия» [19, с. 49]. Многочисленный римский плебс, который вел борьбу за свои права, видел традиционных римских богов всегда на стороне своих противников патрициев [123, с. 18], а официальная идеология и религия постепенно становились чуждыми простому народу [21, с. 30, 35; 129, с. 558; 238, с. 129]. Такое падение авторитета верховных римских божеств среди простого народа исследователи отмечают и для первых веков до нашей эры, когда народ продолжал приносить им жертвы исключительно в силу традиции [21, с. 32; 48, с. 217–218; 182, с. 29]. Низы почитали преимущественно те божества, которые не играли важной роли в официальной религии, но, будучи в большинстве своем также исконно римскими, выступали в качестве всемогущих заступников простого народа и являлись покровителями городов, поселений и общин. Среди таких божеств чаще всего называют Сильвана, Приапа, Добрую Богиню [79, с. 260; 94, с. 220; 114, с. 95; 215, с. 14; 240, с. 206–209], первый из которых был самым популярным божеством простого народа империи [86, с. 140; 240, с. 207].

Показательно и то, что поначалу культ императора был активно воспринят широкими массами, для которых принцепс являлся всеобщим покровителем, символом веры в счастливое настоящее и будущее [182, с. 30; 242, с. 175]. Это было обусловлено тем, что Август действительно прекратил на некоторое время войны. Однако впоследствии кризис идеи «золотого века» показал тщетность религиозного упования на императора, культ которого вскоре переродился исключительно в проверку политической благонадежности, поэтому уже не отражал истинных религиозных чувств жителей империи и был не в состоянии заполнить духовную пустоту верующих [172, с. 235]. А почтение, которое обязаны были проявлять по отношению к императору, начало переходить в подобострастие. По заме-

чанию Е. М. Штаерман, тогда «необходимость говорить не то, что думаешь, из удела рабов стала уделом свободных» [239, с. 76].

Как типичное явление религиозной жизни периода принцепата исследователями называется синкретизм религиозных представлений [22, с. 11; 67, с. 112; 114, с. 90; 156, с. 403; 215, с. 11, 17; 240, с. 190; 250, р. 308]. Так, например, вместе с богом Митрой часто в храмах почитались такие божества, как Кибела и Сильван, многообразны были связи Диониса с другими богами. Синкретизм религиозных верований проявлялся, например, и в том, что «римлянин, попадавший на территорию чужого народа, считал своим долгом почитать уважаемое там божество и столь же легко... отождествлял кельтского солнечного бога-целителя Белена с Аполлоном» [240, с. 175]. Говоря о количестве языческих божеств, стоит отметить, что, например, Т. Котуля приводит данные о наличии нескольких сотен богов для большинства из западных провинций империи к III в. [368, с. 124–125].

Впрочем, превращение Римской республики в мировую державу неизменно вело к расширению пантеона богов. По словам Дж. Шайда, «открытость по отношению к новым гражданам и новым богам была для Рима традиционной» [233, с. 31]. Отсюда исследователями отмечается активное распространение различных не римских, преимущественно восточных, культов в Римской империи [21, с. 31; 48, с. 226–240; 67, с. 112; 70, с. 72–74; 79, с. 263–266; 94, с. 201; 129, с. 558; 137, с. 70–76; 178, с. 109; 179, с. 171; 114, с. 80; 182, с. 34–42; 226, с. 119; 235, с. 144; 250, р. 313; 409, р. 157]. Становятся популярными культы египетских божеств Исиды и Осириса, иранского Митры, фригийских Кибелы и Аттиса, сирийских Атаргаты и Вала. Верующих привлекали такие аспекты восточных культов, как их древность, красочные ритуалы и надежда на загробную жизнь, связанная с характерными для этих верований представлениями об умирающих и воскрешающихся богах [114, с. 88–90; 156, с. 404; 240, с. 188]. Фактически эти божества являлись богами-спасителями (сотерами), поэтому и представлялись верующим всемогущими, которым подвластен весь космос. И здесь очевидно подобие с христианскими представлениями о божестве.

Еще одной отличительной чертой восточных, а также некоторых греческих культов (Адониса, Орфея, Диониса) являлись мистерии, которые были популярны даже среди состоятельных и образованных жителей империи [240, с. 188]. По словам В. В. Бычкова, религиозный опыт мистерий состоял в «сладостности культового экстатического страдания и осмыслялся как почти физическое слияние с божеством» [22, с. 13]. О. И. Ханкевич характеризует такой опыт как «непосредственное культовое переживание высочайшей интенсивности» [226, с. 119]. И если римская традиция отношений с богами ставила на первое место разум [233, с. 156], то мистериальные культы были основаны на ярко выраженном мистицизме [182, с. 40]. Кроме того, исследователи указывают на эсхатологические чаяния в мистериях Митры и Диониса [240, с. 188], а также в учениях орфиков [226, с. 115], что также было свойственно и раннему христианству. Близкими к мистицизму по характеру были такие религиозные практики, как откровения и пророчества [240, с. 191]. Апокалипсис, или откровение, как литературный жанр был характерен для древнееврейской традиции («Вознесение Моисея», «Книга Еноха», «Апокалипсис Варуха»), а также стал популярен в раннем христианстве («Откровение Иоанна Богослова», «Апокалипсис Петра» и др.). Рим эпохи принципата был наводнен огромным количеством гадателей, астрологов, пророков и проповедников. Усиливалась вера в предзнаменования и чудеса, большое распространение получили магия и колдовство [42, с. 320; 101, с. 35; 184, с. 39; 226, с. 119]. Показательно, что магические сюжеты, погруженные в обыденную жизнь, фигурируют практически у всех крупных авторов эпохи Августа.

На такие изменения религиозных тенденций повлиял кризис античного рационализма, проявившийся как в философии, так и в религии: традиционные боги, «слишком уж человекоподобные и понятные, не могли удовлетворить изощрившееся религиозное сознание человека позднеантичного мира, узнавшего о многих таинственных феноменах восточной духовной жизни» [22, с. 12]. Ослабление религиозных связей с традиционными римскими божества-

ми среди широких слоев населения Римской империи неоднократно отмечается исследователями [226, с. 118–119; 238, с. 116]. Официальная же власть охотно возводила некоторые из восточных культов в ранг государственных вероятно по причине желания держать адептов этих учений под контролем [22, с. 12]. И если первый император довольно прохладно относился к восточным культам, то уже со времен Калигулы восточные божества начинают активно включаться в пантеон покровителей империи.

Одной из популярных восточных религий в то время был иудаизм, имевший немало приверженцев и за пределами Палестины. Из всех жителей империи около 4–4,5 млн составляло еврейское население [114, с. 105; 196, с. 55; 305, р. 7; 435, с. 58]. Из них в самой Палестине проживало не более 700 тыс. [114, с. 223; 189, с. 55; 305, р. 7]. Из миллионного населения столицы империи, по разным оценкам [114, с. 105; 116, с. 97; 207, с. 251; 316, с. 7; 371, с. 69; 376, р. 346; 393, р. 126; 451, р. 230], от 10 до 50 тыс. человек составляли евреи – преимущественно беднота и вольноотпущенники [116, с. 123; 305, р. 7; 376, р. 369], большой процент составляли рабочие, ремесленники и торговцы [376, р. 370]. Еврейские общины располагались в римском районе Трастевере [167, с. 28; 305, р. 5; 376, р. 346], в юго-западной части Марсового поля, на Авентине и близ Porta Capena [207, с. 259; 376, р. 346]. В столице действовали синагоги [376, р. 351–352; 451, р. 230], имелись 4 еврейские катакомбы [116, с. 122; 134, с. 148; 277, р. 308–309; 385, р. 75; 442, р. 104].

Иудейская религия распространилась и среди язычников, в среде которых выделялись прозелиты и «боящиеся бога». Первые принимали иудаизм полностью (но их было немного), вторые симпатизировали религии евреев, но не делали обрезание и не отрекались от язычества. Иудаизм имел некоторую популярность и в среде римской знати [26, с. 285–286; 182, с. 40–42; 316, р. 7, 65; 426, р. 158–160]. Но многие римляне, прежде всего знатные и образованные, относились к религии иудеев с явным презрением. Об этом свидетельствует Тацит, называя иудаизм религией, «враждебной всем тем, что исповедуют остальные смертные» (Ист., V, 4) [199, с. 309], а религиозные



установления иудеев «отвратительными, гнусными, бессмысленными и нечистыми» (Ист., V, 5) [199, с. 310–311]. Он же пишет: «Иудеи считают богопротивным все, что мы признаем священным, и, наоборот, все, что у нас запрещено как преступное и безнравственное, у них разрешается» (Ист., V, 4) [199, с. 309]. Неоднократно негативное отношение к римским иудеям высказывал знаменитый римский поэт Ювенал:

«Здесь, где Нума бывал по ночам в общенье с подругой,

Ныне и роща святого ключа сдана иудеям». (Сат., III, 12-13) [245, с. 250];

«... торгуют евреи

Бреднями всякого рода за самую низкую плату» (Сат., VI, 546-547) [245, с. 282].

Что касается самой императорской власти, то ее отношение к римской иудейской общине не было однозначным. С одной стороны, еще Юлий Цезарь даровал евреям города Рима свободу в отправлении религиозного культа (И. Д., XIV, 10, 8) [77, с. 267] и освободил иудеев от воинской службы (И. Д., XIV, 10, 12) [77, с. 268]. Эта политика была продолжена Октавианом Августом (И. Д., XII, 3, 2) [77, с. 121]. Римским иудеям было даровано право сбора ежегодных пожертвований в пользу Иерусалимского храма и право гражданской, а также и некоторой уголовной юрисдикции над членами еврейских общин. Такой особый статус иудеев, вероятно, привлекал к ним и язычников-прозелитов. Показательно, что при Нероне даже императрица Пoppея Сабина, вероятно, была склонна принять иудаизм (И. Д., XX, 8, 11) [77, с. 621]. С другой стороны, при Тиберии в 19 г. около 4000 евреев были набраны в армию и высланы на о. Сардинию (Анн., II, 85; Тиб., 36) [186, с. 88; 198, с. 80–81]. Затем император Клавдий подтвердил привилегии иудеев (И. Д., XIX, 5, 2–3) [77, с. 583–584], но снова выслал их из Рима (Клавд., 25) [186, с. 136]. Также известно, что кроме поголовного налога, обязательного для населения Иудеи, римские евреи были вынуждены платить дополнительные налоги за право заниматься ремеслом и проживать во внутренних районах города [116, с. 121]. Показательно, что аж до

времени правления императорской династии Флавиев не существовало общеимперского законодательства об иудеях [175, с. 12].

Однако среди многочисленных восточных культов именно христианство проложило себе путь к мировой религии. Очевидно, что в I в. в Риме уже сложились предпосылки для принятия массами этой новой религии. Этому содействовало широкое распространение восточных культов и, в первую очередь, иудаизма. Широкой базой первых христианских общин были обращенные в иудаизм язычники-прозелиты. Христианство в данном случае удовлетворяло их нужды эффективнее, поскольку избавляло от различных накладываемых иудейской религией ограничений (обрезание, соблюдение субботы), а также объявляло обещанный в Ветхом Завете приход Мессии и прочие пророчества уже свершившимися. Этот новый религиозный опыт привлекал язычников такими элементами, как непосредственное культовое переживание, отношение к человеку как к личности, обуславливавшее личностный интимный контакт с божеством, вера в божество как во всемогущего творца-спасителя, наделявшая верующих ощущением защищенности, идея единобожия (хотя на существовавшие в римском язычестве монотеистические представления указывал в свое время еще А. Садов [179, с. 615–626]). Восприятие учения христианства также было облегчено рядом особенностей самой эллинской религии [71, с. 315–318]. В некоторой степени на аскетизм раннего христианства могли оказать влияние аскетические практики ессенов, терапевтов и неопифагорейцев. Кроме того, Е. М. Штаерман выделяет ряд таких элементов народной римской религии и морали, которые в свою очередь подготовили почву для восприятия массами христианства: протест низших слоев против официальных порядков и идеологии; совокупность моральных добродетелей – доброта, милосердие, простосердечие и т. д. [241, с. 145]. Все эти факторы в совокупности готовили почву для утверждения христианства в массах.

В значительной мере распространению и принятию христианства способствовал также и нараставший кризис традиционных римских ценностей. Превращение Рима из небольшой *civitas* в

крупнейшее средиземноморское государство привело к кризису римской гражданской общины и всех ее институтов, включая традиционную полисную мораль. Этот кризис морали и нравственности нашел отклик как в официальном культе императора, так и в христианском вероучении. Как отмечает Е. М. Штаерман, «с прославлением "золотого века" тесно была связана кампания по возрождению старых добрых нравов, умеренности, сурового трудолюбия, благочестия, уважения к долгу, целомудрия» [238, с. 77–78]. Однако, став предметом повседневной пропаганды, идея «римского мифа» и всех связанных с ним ценностей со временем приелась и перестала вдохновлять [239, с. 76]. Ю. Г. Чернышов связывает идеологические представления о «римском мифе» и «золотом веке» с понятием о так называемой «осуществленной утопии» [231, с. 210]. По его словам, "такие техничные" приемы, как создание "официальных утопий", способны дать краткосрочный результат, но в конечном итоге они приводят лишь к еще более глубокому отчуждению народа от власти» [231, с. 212]. А главное, официальная пропаганда императорского культа была важнейшим средством насаждения «сверху» ментальности подданных среди римлян и провинциалов, разрушая традиции полисного общества и соответствующую психологию. И если об императоре Октавиане Августе еще можно было сказать, что он действительно установил в мир, а также правил «по всеобщему согласию и во всеобщих интересах» [3, с. 14] («Мудрое, Август, твое правленье!») (Оды, IV, 14) [46, с. 205]), то относительно большинства его последователей данное утверждение уже не будет верным. Отсюда реакцией на утверждения о мире и благополучии, как лозунгах императорской пропаганды, отображенной, к примеру, на упоминавшихся выше пряниках, были следующие слова апостола Павла: «Ибо, когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами постигает имеющую во чреве, и не избегнут» (1 Фес. 5: 3) [142, с. 249]. В связи с этим Е. М. Штаерман подчеркивала, что «в противоположность "золотому веку" самое понятие "век" стало в христианстве синонимом зла, "люди сего века" – синонимом грешников» [238, с. 168].

В итоге верующие не смогли связать свои чаяния с обожествлявшимся императором, который был для них весьма далек, даже более далек, чем сами боги, которых можно было о чем-то просить и умилоствить [242, с. 178]. Официальный характер культа делал его сухим, лишенным глубоких внутренних переживаний. Тем более в условиях сложнейшего социально-политического кризиса III в. римский император не смог стать в умах верующих всемогущим божеством-спасителем. Поэтому, несмотря на всеобщий характер культа императора, в римском обществе шли активные поиски всемогущего божества-заступника. Как отмечает И. С. Свенцицкая, «люди искали духовной компенсации в несовершенном мире, помощи не властей, а могущественных божественных сил» [182, с. 27].

Именно христианство было той религией, которая укрепляла веру в загробную жизнь и во всемогущего бога-отца космократора, а также на примере Иисуса показывало бога, близкого простому человеку. Такие личные отношения верующего с божеством могли сложиться лишь в монотеистической религиозной системе, коей и являлось христианство. Но этот же монотеизм являлся корнем глубоких противоречий между христианством и языческим обществом того времени, ибо отвергал как богов Рима, так и божественность императора [162, с. 153]. Отсюда и христианский призыв: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Иоанн. 2: 15) [142, с. 181], а также «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Лук. 20: 25) [142, с. 92]. Впрочем, такой антагонизм был взаимным: официальное отношение верхов римского общества и властей к раннему христианству ясно из характеристики христиан («зловредное суеверие»), данной им Тацитом (Анн., XV, 44) [199, с. 298]. Отказ от участия в отправлении культа императора рассматривался как попираание могущества империи и поэтому являлся поводом для массовых и локальных имперских гонений на христиан. В. А. Федосик справедливо отмечает, что до III в., по большому счету, и, несмотря на редкие локальные репрессии против христиан, императоров не интересовала христианская проблема, ибо «императорская власть еще не усматривала в христианском движении се-

рьезной идеологической оппозиции... не выделяла христиан из основной массы своих подданных» [215, с. 14–7; 220, с. 66]. Данный вывод разделяет и Е.М. Штаерман [238, с. 90]. Объясняя тщетность борьбы языческого государства с христианской религией Г. Эйкен отмечает, что античное общество «желало противодействовать совершавшемуся в среде христианства отречению общества от государства, не имея возможности возратить обществу давно потерянное им обладание государством» [243, с. 103].

Христианство с самого начала вступило в серьезные противоречия с идеологией принципата. В целом для христиан был характерен принципиальный отказ от участия в любых проявлениях общественной жизни, связанных с языческими богами и жертвоприношениями им, что вызывало подозрительность к ним, порождало массу нелепых слухов и обвинений [221, с. 8]. Христиане не могли признать божественной особу императора, считали идолами римских божеств, смертным грехом объявляли поедание мяса животных, приносившихся в жертву, что служило одним из важных источников пищи для римских низов. Изначально для христианства было характерным отрицание какой-либо ценности альтернативных верований. Данный фактор является одним из основных условий, обеспечивших в итоге победу христианства, ибо не позволил раствориться христианскому богу в сонме божеств греко-римского мира. Обращение христианской проповеди ко всем слоям и категориям населения, а следовательно, общение с убогими, больными, низами общества – все это противоречило традиционной системе ценностей римского общества, но именно такая открытость христианства явилась следующим значимым фактором популярности этой религии. Христианство утверждало духовное равенство между людьми: «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 11) [142, с.245].

По мнению Е. М. Штаерман, в эпоху империи «религия стала полем острой идеологической борьбы» [240, с. 209], в результате которой победило именно христианство, поскольку оно наиболее полно, а главное, иначе, чем прочие религиозные системы, ответи-

ло «на запросы различных общественных слоев того времени» [240, с. 209]. Во многом секрет успеха христианства определялся именно тем фактом, что, возникнув на восточной почве, эта религия смогла отказаться «от многих принципов античного мышления и античной культуры, отказываясь, таким образом, и от основных тупиков этой культуры» [22, с. 20]. Духовный протест против господствующей идеологии, находившейся к тому же в кризисе, наиболее отчетливо проявился именно в христианстве. Милитаризм и агрессия, как типичные черты римского менталитета, а отсюда и воинская доблесть (*virtus*), как одна из наивысших ценностей римлян, «в христианском восприятии обрели самую негативную оценку» [221, с. 6] и нашли ответ в этике ненасилия (Мф. 5 39) [142, с. 5]. Принадлежность к римскому гражданству, которое утрачивало свое значение, значило все меньше, зато росла зависимость всех от воли вышестоящих [239, с. 57]. Превращаясь из граждан в подданных, утрачивая свободу политическую и социальную, верующие обретали равноправие и духовную свободу в христианстве. И весьма показательно поэтому, что уже в середине I в. христианская община появилась именно в центре империи, ее столице – городе Риме.



**ГЛАВА 3**  
**РИМСКОЕ ХРИСТИАНСТВО**  
**В 40–60-х гг. I в.**

---

---





### 3.1. Обстоятельства возникновения христианской общины в Риме

Вопрос о том, кто основал Римскую христианскую общину, не имеет однозначного решения в научной литературе и является одним из наиболее дискуссионных. Самый же простой ответ сводится к тому, что основатель Римской общины «остался неизвестным христианству» [153, с. 72], поэтому имени его «мы никогда не узнаем» [61, с. 36–37]. Также отмечается, что происхождение Римской общины «покрыто тайной» [307, с. 24; 342, р. 187; 358, р. 200; 398, р. 17] и «неизвестно, как христианство проникло в Рим» [330, р. 289; 321, р. 30; 340, р. 381]. Существует и другая, традиционная точка зрения Римско-Католической Церкви, согласно которой апостол Петр является несомненным основателем Римской Церкви и ее первым епископом: «Могла ли Римская Церковь, будучи основанной Петром, не признавать его своим первым епископом?» [359, р. 262]. Однако далеко не все ученые поддерживают такую точку зрения. Это и понятно, поскольку, забегая вперед, отметим, что предание об основании Петром около 42 г. в городе Риме христианской общины является сравнительно поздним (IV в.), единичным в своем роде, и не находит надежного подтверждения в более ранних источниках. Более достоверным считается восходящее к II–III вв. и шире распространенное (Иринея, Тертуллиан, Дионисий Коринфский, Климент Александрийский, Лактанций) предание о деятельности Петра в Риме во времена Нерона. Примечательно, что данная традиция неразрывно связывает деятельность и мученичество (ок. 64–67 гг.) апостола Петра в Риме одновременно с деятельностью апостола Павла. Поэтому, говоря о роли апостолов в деле основания Римской Церкви, не следует забывать о Павле, который, согласно книге «Деяний апостолов» (Деян. 28, 30–31) два года жил и проповедовал в Риме [142, с. 168]. Интересно также, что ни в «Послании к римлянам» (ок. 58 г.), ни в посланиях из Рима (первая половина 60-х гг.) Павел не упоминает о Петре. Очевидно, что Римская христианская община уже существовала в 60-х гг., когда оба апостола, по преданию, находились в Риме.

Третья точка зрения по рассматриваемому вопросу заключается в том, что основателями христианской общины были не сами апостолы из числа двенадцати, а их ученики или приближенные [4, с. 20; 133, с. 49; 256, р. 131; 303, р. 2; 441, р. 17]. В тесной связи с этим предположением находится, наверное, наиболее популярный ответ на вопрос об обстоятельствах занесения в Рим христианского учения и об основании там христианской общины. А именно, не связывая основание Римской общины с кем-либо из апостолов, многие исследователи склоняются к мнению о том, что христианство было принесено в столицу империи римскими иудеями и прозелитами, уверовавшими в Христа в день Пятидесятницы в Иерусалиме (Деян. 2: 10, 2: 41) [142, с. 131–132], которые затем откололись от синагоги в Риме и основали там первую христианскую общину [2, с. 10; 50, с. 173; 74, с. 143; 83, с. 187–188; 208, с. 546; 236, с. 311–312; 275, р. 133; 346, р. 209; 387, р. 240]. На основании «Послания к римлянам» (Рим. 16: 6–7) можно предположить, что в числе основателей могли быть Мариам, Андроник и Юния [142, с. 202]. Первая, по словам Павла, «много трудилась» для римских христиан, а двое других «прославились между Апостолами» и уверовали прежде самого Павла.

На наш взгляд, представляется вполне вероятным, что христианская община была основана людьми, обращенными в христианство вне Рима, попавшими в Рим каждый по своей собственной надобности независимо друг от друга, и уже там соединившимися в христианскую общину. В таком случае вполне допустимо, что апостол Павел лично встречал людей (которых он приветствует в «Послании к римлянам») в разное время и в разных частях Римской империи.

К сожалению, дата занесения христианского учения в Рим и основания там христианской общины также не зафиксирована в письменных источниках. Поэтому, определяя время основания в Риме христианской общины, исследователи обычно ориентируются на первые упоминания о римских христианах. В связи с этим стоит акцентировать внимание на нескольких моментах.

Во-первых, признается возможность довольно раннего основания христианской общины Рима [83, с. 186; 184, с. 75]. При этом следует помнить, что потенциальные основатели общины действительно довольно рано могли принять христианство, поскольку праздник Пятидесятницы, с которым и связано их возможное обращение, имел место, согласно книге «Деяний апостолов», спустя небольшой промежуток времени после казни Иисуса.

Во-вторых, первые упоминания о христианах в Риме связывают с антииудейскими акциями императора Клавдия [398, р. 5; 473, s. 201]. Поэтому следует тщательно изучить свидетельства об этом авторов источников (римский языческий историк Гай Светоний Транквилл, а также евангелист Лука).

Так, согласно Светонию, император Клавдий (41–54 гг.) изгнал из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом» (Клавд., 25, 4) [186, с. 136]. Как полагают, данное сообщение Светония могло быть основано на «современной событиям полицейской записи» [257, р. 26–27]. Но в целом краткий характер сообщения свидетельствует в пользу того, что Светоний «не очень ясно представлял себе существо этих событий» [101, с. 63]. По этому поводу следует обратить внимание на несколько обстоятельств.

Во-первых, сообщение Светония не содержит указаний ни на личность Хреста, ни на характер беспорядков – политический, экономический, религиозный, – организатором которых и являлся этот самый Хрест. Отсюда возникают сложности при интерпретации данного отрывка. Кроме того, нет указаний на то, вызваны ли эти беспорядки положением дел в Риме или Иудее. Поэтому М. Понсов, связывая волнения среди римских евреев с положением дел в Иудее, полагал, что беспорядки явились реакцией на решения Апостольского собора в Иерусалиме (состоявшегося, по разным оценкам, либо в 48 г. [279, р. 31; 342, р. 31; 477, s. 17], либо в 49 г. [137, с. 196], либо в 50 г. [257, р. 28; 381, s. 22; 461, р. 183], либо в 51 г. [393, р. 56; 432, s. 386], либо в 52 г. [246, с. 228]) о необязательности Моисеева Закона для язычников, принявших христианство [153, с. 54].

Во-вторых, текст Светония можно понимать двояко: были высланы либо все евреи Рима, либо только те, которые участвовали в волнениях.

В-третьих, возникают вопросы, кто такой Хрест и можно ли его отождествлять с Иисусом Христом, а если можно, то почему Светоний неправильно передает это имя? Мог ли Хрест быть еврейским бунтовщиком? Маловероятно, поскольку установлено, что это имя было нетипично для евреев [202, с. 39] и, кроме того, нигде не зафиксировано существование еврея с таким именем, в то время как для язычников это имя было довольно характерно [100, с. 73; 111, с. 300; 316, с. 9]. Известно, что Хрест было распространенным в то время греческим именем [102, с. 136; 374, s. 19]. Также маловероятной представляется возможность, чтобы какой-то римский язычник «смутьянил» в иудейской среде.

Поэтому исследователи склонны отождествлять Хреста у Светония с евангельским Иисусом Христом, конечно же, не в том смысле, что сам Иисус устраивал беспорядки среди римских евреев, а в том, что его учение (христианство) вызвало волнение среди иудеев Рима [83, с. 187; 111, с. 299; 116, с. 130; 184, с. 61, 163; 202, с. 40; 381, s. 26; 409, p. 362]. При этом имя Христа, как предполагает В. Болотов [16, с. 64], могло слишком упорно повторяться евреями, чтобы дойти до сведения римской полиции, которая, в свою очередь, просто решила, что иудеев возбуждает какой-то «Хрест». Так же думал, вероятно, и Светоний. Но почему тогда Светоний неправильно передает имя: не «Христос», а «Хрест»?

Во-первых, Светоний просто мог не знать правильного написания имени, к тому же среди язычников было известно именно имя «Хрест».

Во-вторых, И. Тронский [202, с. 40] обратил внимание на то, что поскольку греческое долгое открытое «i» было фонетически ближе к латинскому закрытому «e», чем к латинскому долгому закрытому «i», то латинская форма «Хрест» (Chrestus) является лингвистически закономерной передачей греческой формы «Христос» (Χριστός) в разговорной латинской речи [162, с. 155]. Поэтому для Светония

было совершенно естественным передать имя Христос как Хрест [305, р. 9]. Впрочем, его ошибка неудивительна, как для писателя-язычника, которого мало волновала история Христа, дата его казни и мессианский смысл его имени. Кроме того, такая ошибка была вообще характерна для язычников, о чем свидетельствовал в IV в. христианский писатель Лактанций. В одном из своих трудов, объясняя значение имени Христос, он отмечал, что делает это «для тех людей, которые по неведению искажают его (имя), и, изменяя одну букву, произносят Хрестос, вместо Христос» (*Div. inst.*, IV., 17) [377, col. 500–501]. В свое время еще Дж. Эдмундсон справедливо указывал на то, что французское слово «chretien» является современным доказательством такого правописания слова «христианин» [305, р. 10].

Таким образом, на основании сведений Светония представляется весьма вероятным, что брожение в среде римских иудеев, вызвавшее мероприятия римских властей, было связано с проникновением в эту среду известий о Христе. Имя Христово, которое при этом постоянно повторялось, преломилось в народной массе и дошло до историка в форме слуха о некоем бунтовщике Хресте. Существует мнение, что это изгнание как раз связано с первой проповедью христианства в Риме [346, р. 209]. А. Барнс утверждал, что апостол Петр также попал под действие эдикта и был вынужден покинуть Рим [257, р. 26]. В любом случае, нет оснований считать, как это делает К. Шафердик, что христианская Церковь возникла в Риме задолго до эдикта Клавдия [447, р. 66].

Но в каком году произошло изгнание из Рима евреев при императоре Клавдии? По этому вопросу у исследователей нет единого мнения. Наиболее ранняя датировка приводится Й. Лортцем, который относит это событие к 43 г. [125, с. 5]. Однако наиболее вероятной датировкой (и наиболее распространенной) является отнесение данного события к 49–52 гг. [23, с. 373; 74, с. 143; 207, с. 262; 256, р. 132; 264, р. 395; 276, s. 100; 292, р. 93; 295, р. 277; 322, s. 12; 334, р. 132; 342, р. 49; 390, р. 229; 393, р. 57; 400, s. 193; 402, р. 9; 406, р. 799; 410, р. 261; 429, р. 21; 433, р. 231; 437, р. 35, 113; 445, р. 15; 455, р. 51; 472, р. 38; 476, р. 91; 478, s. 30]. Исследователи, при-

держивающиеся этой датировки, приводят обычно в доказательство сведения из «Деяний апостолов». Так, Лука, описывая путешествие Павла из Афин в Коринф, отмечает, между прочим, что апостол завязал знакомство с неким евреем Акилой и его женой Присциллой, которые пришли недавно из Италии, так как «Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима» (Деян. 28: 2) [142, с. 153–154]. Многие исследователи склонны отождествлять это изгнание с известной акцией Клавдия, о которой пишет Светоний [23, с. 373; 57, с. 177; 61, с. 36; 74, с. 143; 83, с. 186; 153, с. 54; 474, р. 26; 476, р. 91], а указанная пара считается христианской [305, р. 11] (их имена фигурируют и в «Послании к римлянам» апостола Павла). Из «Деяний» же становится известным, что Павел пробыл в Коринфе один год и шесть месяцев, а также, что проконсулом провинции Ахайя в это время был брат знаменитого философа Сенеки Галлион (Деян. 28: 11) [142, с. 154] – несомненно, лицо историческое [23, с. 374; 184, с. 162; 207, с. 256–260], упоминаемое Тацитом (Анн., XV, 73) [198, с. 315]. Судя по надписи, найденной при раскопках в Дельфах, проконсул Галлион, перед судом которого предстал Павел (Деян. 28: 12–17) [142, с. 154], пребывал в Коринфе в 51–52 гг. [23, с. 374–376; 96, с. 135; с. 393; 305, р. 78]. Ф. Уотсон и Н. Василиадис считают, что проконсульство Галлиона длилось с июля 51 г. по июль 52 г. [23, с. 376; 476, р. 91], а А. Донино относит занятие им этой должности к 52 г. [57, с. 96]. В целом большинство исследователей признают 51–52 гг. периодом нахождения Галлиона в этой должности [23, с. 376; 137, с. 195; 207, с. 260; 227, с. 33; 270, р. 21–22; 274, р. 16; 313, р. 282; 342, р. 30; 419, р. 21; 437, р. 35]. Таким образом, 52 г. – это крайняя дата в промежутке времени, когда Клавдий мог издать свой антииудейский эдикт. Принимая во внимание полуторагодовое пребывание Павла в Коринфе, можно отнести указ императора Клавдия и к 49 г. В то же время Лука прямо не говорит, что Акила и Присцилла пришли в Коринф непосредственно из Рима. Это значит, что они могли провести некоторое время после изгнания в каком-либо ином месте, поскольку «Италия» Луки может означать любой италийский город, а не только Рим. Любопытно также, что христианский автор

Павел Орозий (385–420 гг.) датирует высылку иудеев девятым годом Клавдия, то есть 49–50 гг. (*Adv. pag.*, VII, 6, 15) [420, col. 790]. При этом он ссылается на Иосифа Флавия. Однако в известных трудах Иосифа таких сведений нет.

Итак, подводя итог, можно сделать следующий вывод. Анализ свидетельств Луки и Светония позволяет заключить, что на рубеже 40–50-х гг. в среде римских иудеев имели место значительные волнения, вызванные, очевидно, проповедью среди них христианства. Поэтому император Клавдий для наведения порядка вынужден был выслать евреев из Рима, в числе которых были и виновники беспорядков, то есть христиане. Конечно, эта первая зафиксированная проповедь христианства в Риме не означает наличия там христианской общины, ведь проповедовать могли не только местные общинники, но и миссионеры. Однако именно эти христианские проповедники, скорее всего, и заложили основу первой общины христиан Рима. Вполне возможно, что тогда были обращены в христианство язычники, на которых указ Клавдия не распространялся и которые поэтому могли стать ядром этой общины. Изгнание самым серьезным образом сказалось на составе Римской общины, ибо язычники, которые, вероятно, первоначально составляли меньшинство, сразу после изгнания иудеев остались единственными христианами в городе.

Не приходится сомневаться, что акция императора Клавдия не остановила развитие Римской христианской общины. Доказательством тому служит «Послание к римлянам» апостола Павла, написанное в кон. 50-х гг. I ст. Из него мы и узнаем, что вера римских христиан была уже широко известна, а сама община пользовалась особым почетом среди христиан. Кроме того, надо понимать, что и сам указ вряд ли распространялся на всех иудеев Рима, численность которых в то время составляла не менее 25 000 человек [207, с. 251].



### **3.2. Роль апостола Павла в становлении христианской общины Рима**

Официальная римско-католическая доктрина не выделяет апостола Павла в качестве основателя Римской Церкви. В то же время, его пребывание в Риме представляется более достоверным, нежели посещение Рима Петром. Каковы для этого основания? Обратимся непосредственно к источникам.

Уже было замечено, что Павлом было написано послание римским христианам («Послание к римлянам»). Этот документ, дошедший до нас в составе книг Нового Завета, является ценным и уникальным источником по истории христианской общины Рима. Данный источник является тем более ценным, что он имеет довольно древнее происхождение: традиционно его датируют 58 г. [2, с. 11; 4, с. 58; 6, с. 51; 12, с. 7; 89, с. 6; 164, с. 412; 265, s. 19; 266, p. 149; 270, p. 26; 287, p. 271; 295, p. 59; 298, s. 11; 301, p. 327; 314, p. 38; 334, p. 133; 351, s. 317; 372, s. 197; 398, p. 23; 385, p. 198; 386, p. 233; 406, p. 799; 413, p. 159; 424, s. 16; 446, p. 1158; 438, s. 207; 444, p. 8; 459, s. 159; 472, p. 38]. Значительно реже приводятся другие датировки, например, зима 55–56 гг. [419, p. 323, 332], зима 56–57 гг. [252, p. 208; 358, p. 701], 56 г. [296, p. 24; 392, p. 25; 432, s. 386], 57 г. [254, s. 42; 255, p. 19; 288, p. 32; 356, p. 67; 429, p. 24; 437, p. 112; 477, s. 18] и 59 г. [74, с. 147; 153, с. 70]. Более того, авторство апостола Павла касательно этого документа не оспаривается, а возводится в стандарт, по которому определяется подлинность прочих его посланий [169, с. 6; 248, p. 130; 265, p. 19–22; 321, p. 30; 333, p. 54]. В советской же историографии его создание относили к первой четверти II в. [114, с. 138; 119, с. 155].

Итак, в «Послании к римлянам» апостол Павел пишет, что никогда не был в Риме (Рим. 1: 13) [142, с. 188], но неоднократно «с давних лет» стремился посетить Римскую общину (Рим. 15, 23) [142, с. 202]. Отсюда следует, что община существовала уже продолжительное время, поэтому было бы неправомерно связывать ее основание с 58 г. Павел также объясняет, что ему мешало быть в Риме

до этого: он держался правила «благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15: 20–22) [142, с. 202]. Понятно, что Павел не хотел вмешиваться в чужую работу, ибо это основание уже было кем-то заложено. По мнению А. Барнса, в этом ком-то следует непременно видеть апостола Петра [257, р. 43]. Исследователь делает ни на чем не основанное утверждение, что сам Павел также подразумевал Петра [257, р. 44]. В то же время можно предположить, что этим неизвестным основателем не являлся Петр или какой-нибудь другой апостол. Дело в том, что в послании Павел говорит о своем желании дать римским христианам для их утверждения «некое дарование духовное» (Рим. 1: 11) [142, с. 188]. Здесь, по-видимому, надо понимать дарование апостольской проповеди. Иначе к чему бы это благовествование Павла, если бы Петр находился в Риме? Какой такой духовный дар мог сообщить Павел, который до того уже не был сообщен римлянам Петром или другим апостолом? Слова Павла, на наш взгляд, были бы просто нелогичны, если допустить, что Петр еще до него сообщил римлянам «духовное дарование» и утвердил их. Это еще один аргумент в пользу того, что Петр вряд ли был в Риме до того, как туда прибыл апостол Павел.

Весьма важным является приветствие Павла, помещенное в конце послания (Рим. 16: 3–16) [142, с. 202–203], где апостол перечисляет имена 24 римских христиан. Вот кому он шлет приветствие: Акиле (лат. имя, но сам еврей) и Присцилле (лат. имя), с которыми он уже встречался в Коринфе и Эфесе (Деян. 18: 2; Деян. 19) [142, с. 153–154] и вокруг которых в Риме собралась «домашняя Церковь» (или община) (Рим. 16: 4) [142, с. 202]; Епенету (греч. имя, раб или вольноотпущенник), который первым обратился во Христа в Ахайе; Мариам (евр. имя), которая много потрудилась для христиан Рима; Андронику (греч. имя) и Юнии (лат. имя), уверовавшим прежде самого Павла и имевшим славу среди апостолов. Не забывает Павел Амплия (лат. имя, раб или вольноотпущенник), Урбана (лат. имя, раб или вольноотпущенник) и Стахия (греч. имя), а также «испытанного во Христе» Апеллеса (греч. имя). Можно предположить, что все

эти христиане составляли отдельную общину, собиравшуюся в доме Акилы. На то, что под «домашними Церквами» следует понимать отдельные общины, указывает ряд исследований [40, с. 247; 44, с. 64; 155, с. 12, 277; 169, с. 6; 340, р. 61, 382].

Еще одна община собиралась, вероятно, в доме Аристобула (евр. имя) [40, с. 247; 169, с. 6]. Апостол также их приветствует (Рим. 16: 10) [142, с. 203]. Затем Павел приветствует своего «сродника» (родственника) Иродиона (евр. имя, возможно раб или свободный из семейства Ирода, династии правителей Иудеи) и «домашних Наркисса» (Рим. 16: 11) [142, с. 203]. Возможно, в доме последнего собиралась отдельная христианская община [40, с. 247; 169, с. 6]. Далее апостол приветствует «трудящихся о Господе» Трифену (греч. имя) и Трифосу (греч. имя) с возлюбленной Персидой (греч. имя, рабыня или вольноотпущенница) (Рим. 16: 12) [142, с. 203]. Затем Павел приветствует Руфа (лат. имя) и его мать, а также Асинкрита (греч. имя, раб или вольноотпущенник), Флегонта (греч. имя, раб или вольноотпущенник), Еерма (греч. имя), которого Иероним Стридонский ассоциирует с известным автором «Пастыря» (*De vir. ill.*, X) [345, col. 625], Патрова (греч. имя), Ермия (греч. имя) «и других с ними братьев» (Рим. 16: 13–14) [142, с. 203]. Эти христиане тоже, по-видимому, составляли отдельную группу [61, с. 39; 169, с. 571]. В заключении Павел шлет приветствия Филологу (греч. рабское прозвище), Юлии (лат. имя), Нирею (греч. имя) с сестрой, Олимпану (греч. имя) и «всем с ними святым» (Рим. 16: 15) [142, с. 203].

Интересно, что Л. Дюшен, например, из всего списка выделяет Аристобула и Наркисса, считая первого внуком Ирода Великого и братом правителя Иудеи Агриппы I (И. В., II, 11; И. Д., XVII, 1; XVIII, 5) [76, с. 163; 77, с. 433, 506], который, как известно, жил в столице и пользовался доверием Клавдия, а второго – Нарциссом, знаменитым влиятельным вольноотпущенником императора Клавдия (Тит, 2) [186, с. 204]. К такому отождествлению склоняется ряд исследователей [32, с. 343; 169, с. 567; 255, р. 106; 305, р. 26; 393, р. 136]. Впрочем, православная традиция связывает этого Аристобула с апостолом из семидесяти. Что же касается клавдиева Наркисса, то ко

времени написания письма Павлом он был уже мертв (Анн., XIII, 1) [198, с. 223]. Кроме того, неизвестно, был ли он сам христианином. Но это вовсе не исключает, что его приближенные, вольноотпущенники или рабы могли быть приверженцами христианства. Поэтому данное сообщение Павла может свидетельствовать о проникновении христианства в дома римской знати. Возможно, что христиане находились и при императорском дворе. На это указывает и упоминание о христианах из «кесарева дома» в «Послании к филиппийцам» (Фил. 4: 22) [142, с. 243] того же апостола Павла. Под этими христианами также можно понимать верующих из «домашних» Аристобула и Нарцисса [316, с. 26]. Помимо этого, весьма любопытно, что в одной из гробниц, открытой в XX в. археологами, захоронения в которой относят к I в., ученые обнаружили надписи ряда имен, упоминаемых Павлом в «Послании к римлянам»: Трифена, Трифоса, Урбан, Стахий, Герма, Филолог, Патров, Юлия [23, с. 399–400].

Итак, из «Послания к римлянам» видно, что христианская община в Риме в конце 50-х гг. состояла из так называемых «домашних Церквей» [155, с. 12, 277; 169, с. 13]. Судя по посланию, в Риме находилось несколько таких домашних Церквей, что дало некоторым исследователям повод ошибочно предполагать в связи с этим наличие сразу нескольких епископов в Риме [210, с. 161; 354, р. 80]. В то же время апостол умалчивает о каких-либо признаках церковной организации. Можно предположить, что первые римские христиане специально собирались в различных домах по группам, чтобы не вызывать подозрения врагов и властей. Это, возможно, объясняется и тем, что у римских христиан не было еще общего церковного здания. Разделение на общины могло быть обусловлено и противоречиями римских христиан из язычников и иудеохристиан (эта тема также затрагивается Павлом в послании). В то же время наличие нескольких общин может свидетельствовать и о многочисленности римских христиан. Трудно однозначно говорить о числе общинников, но из послания следует, что их количество далеко не ограничивалось перечисленными лицами. Павел перечислил не всех, а лишь тех, кого знал. Церкви как организации не было в

то время в Риме еще и потому, что во главе римских христиан не было ни епископов, ни пресвитеров, ни диаконов, что следует из самого послания. Павел пишет просто «всем находящимся в Риме» (Рим. 1: 7) [142, с. 188] и не приписывает никому из них вышперечисленных должностей. Не упоминает Павел и Петра, хотя, очевидно, должен был бы это сделать в случае пребывания Петра в Риме в то время в качестве епископа, или лидера римских христиан, как полагает католическая традиция.

Об этническом составе христианских общин Рима трудно судить однозначно: хотя греческие имена и преобладают [83, с. 188; 184, с. 80], однако названы не все общинники. Следует учитывать и то, что в эллинизированной среде иудеев (и прочих провинциалов) было принято брать греческие и латинские имена и прозвища. Надо полагать, иудео-христианский элемент был значительным, что следует из самого послания. Хотя вначале Павел обращается ко всей общине, как состоящей из язычников: «Вам говорю, язычникам» (Рим. 1: 13) [142, с. 188]. Но в то же время он пишет об «Аврааме, отце нашем» (Рим. 4: 1) [142, с. 191] и обращается к «знающим закон», то есть к евреям. Естественно, что в дальнейшем в результате двухгодичного пребывания Павла в Риме (Деян. 28: 30) [142, с. 168] Римская община увеличивалась преимущественно за счет христиан из язычников. Часть исследователей все же полагает, что христиане из язычников преобладали [83, с. 188; 155, с. 12; 257, р. 41; 270, р. 141; 275, р. 136; 305, р. 14; 409, р. 325].

Стоит, наверное, заметить, что в первые два века существования Римской Церкви многие ее епископы были греками, а греческий язык был языком официальной переписки вплоть до середины III в., когда со времени папы Корнилия (ок. 251 – ок. 253 гг.) Римская Церковь начала пользоваться латинским языком для сношения с западными Церквями [17, с. 275; 256, р. 176]. Любопытно, что в языческой литературе этого периода наблюдается противоположная тенденция: со II в. греческий язык начинает преобладать над латинским [22, с. 15–16]. По-видимому, это связано с общим упадком именно римской латинской учености. К примеру, последним крупным ла-

тинским историком того времени был Тит Ливий, а также Тацит. После него историю пишут преимущественно греки – Аппиан, Диодор Сицилийский, Дионисий Галикарнасский и др.

Но самое, наверное, интересное то, что по именам римских христиан (а также по замечаниям самого Павла) можно заключить, что римские общинники не были коренными римлянами [184, с. 139]. Вероятно, И. С. Свенцицкая права, когда пишет, что первоначально христианами в Риме становились чужаки, неримляне [184, с. 139]. И даже христиане евреи, скорее всего, были пришлыми, не принадлежавшими в большинстве своем к еврейской диаспоре, с давних времен существовавшей в Риме. Это, в частности, подтверждается тем фактом, что когда Павел прибыл в начале 60-х гг. в Рим и завел беседу со «знатнейшими из иудеев» (старейшины еврейской общины), то оказалось, что они плохо осведомлены о христианстве (Деян. 28: 17, 21–22) [142, с. 167–168].

Таким образом, местные иудеи, судя по всему, вообще мало о христианстве знали. А если так, то такой порядок вещей еще раз доказывает малую вероятность того, что Петр проповедовал в Риме до Павла. Поскольку Петр, как апостол «обрезанных», в первую очередь, конечно же, проповедовал бы среди римских евреев, то есть местных. С другой стороны, слабая осведомленность местных иудеев о христианстве может объясняться тем, что римские христиане не занимались активной проповедью и действовали осторожно, чтобы не быть раскрытыми перед властями. А иудейские старейшины, в свою очередь (как и христиане), вероятно, хорошо еще помнили о высылке из Рима при Клавдии. Поэтому, возможно, римские иудеи намеренно не шли на контакты с христианами (зная о существовании их общины в Риме). Римские иудеи не шли на контакты с римскими христианами, возможно, и по той причине, что за то время, как евреи были изгнаны из Рима императором Клавдием, местная христианская община могла превратиться по своему составу преимущественно в «языческую» (языко-христианскую).

Деятельность апостола Павла в Риме запечатлел его верный спутник евангелист Лука в последней, 28-й главе своей книги «Де-

яния апостолов». Предварительно заметим, что о визите Петра в Рим Лука ничего не пишет. Итак, согласно «Деяниям», Павел прибыл в Рим не как свободный гражданин, но как заключенный, чтобы предстать перед судом императора и оправдаться от нападок иудеев. Чрезвычайно важным представляется определить, в каком году Павел прибыл в Рим. Лука, к большому сожалению, не указывает дату этого знаменательного события.

В историографии нет единого мнения относительно датировки прибытия Павла в Рим [8, с. 289; 167, с. 33; 180, с. 110; 207, с. 355; 299, р. 87; 365, р. 419; 382, s. 250; 389, р. 146; 392, р. 26; 419, р. 31; 431, р. 13]. Однако история сохранила дату, казалось бы, незначительного события, которое позволяет восстановить хронологию жизни апостола Павла. Таким исходным пунктом для реконструкции этой хронологии служит факт назначения прокуратором Иудеи римлянина Порция Феста. С 52 г. этот пост занимал Антоний Феликс [23, с. 330; 208, с. 635; 473, s. 29], «отличавшийся жестокостью и сластолюбием... раб на троне» (Ист., V, 9), как его называет Тацит [199, с. 314]. Он был вольноотпущенником Клавдия и братом его фаворита Палланта (Анн., XII, 54) [198, с. 217]. Считается, что Фест сменил Антония Феликса на этом посту в 60 г. и занимал его до 62 г. [23, с. 330; 161, с. 512; 208, с. 635; 310, р. 88]. Согласно Луке (Деян. 26: 32; Деян. 27: 1) [142, с. 165], Павел был отправлен в Рим на суд императора вскоре после назначения Феста, то есть в 60 г. [137, с. 230; 225, с. 24–25; 395, р. 123]. Путешествие в Рим проходило долго и сложно – не менее 3-х месяцев (Деян. 28: 11) [142, с. 167]: несколько раз менялся корабль, произошло кораблекрушение и т. д. Очевидно, что путешествие затянулось, поэтому вполне вероятно, что в Рим Павел прибыл только в 61 г. как полагает большинство исследователей [61, с. 38; 137, с. 196; 165, с. 237; 207, с. 355; 210, с. 161; 259, р. 13; 263, р. 57; 266, р. 138; 271, s. 9; 274, р. 31; 287, р. 271; 288, р. 32; 291, s. 642; 298, s. 11; 301, р. 273; 331, р. 187; 334, р. 138; 353, s. 225; 372, s. 198; 381, s. 39; 382, s. 250; 389, р. 146; 390, р. 229; 395, р. 123; 398, р. 4; 438, s. 208; 460, s. 3; 477, s. 17]. В то же время ряд ученых относит это событие к 56 г. [299, р. 87], 58 г. [8,

с. 289; 431, р. 13], 59 г. [251, р. 17; 392, р. 26], 60 г. [180, с. 110; 252, р. 209; 292, р. 92, 96; 356, р. 185; 358, р. 702; 429, р. 24; 437, р. 53] или к 62 г. [40, с. 272–273; 153, с. 70; 365, р. 419; 419, р. 31].

По приезду в Италию апостол был тепло встречен христианами в Путеолах, где он пробыл 7 дней (Деян. 28: 13–14) [142, с. 167]. А при подходе к Риму его встречали на Аппиевой площади и у Трех гостиниц (небольшие поселения на Аппиевой дороге в 50–70 км от Рима) уже римские христиане (Деян. 28: 15) [142, с. 167]. Далее произошла беседа Павла с римскими иудеями. Однако его проповедь иудейским старейшинам Рима едва ли была плодотворной, хоть и вызвала много споров в иудейской среде (Деян. 28: 29) [142, с. 168]. Дж. Эдмундсон справедливо замечает, что предводители римских синагог были не из тех, кто с легкостью бы принял христианство [316, с. 101]. Римской администрацией Павлу было позволено «жить особо с воином, стерегущим его» (Деян. 28: 16) [142, с. 167]. Лука пишет, что Павел жил в Риме «целых два года на своем иждивении и принимал всех приходивших к нему, проповедуя... и уча о Господе Иисусе Христе... невозбранно» (Деян. 28: 30–31) [142, с. 168]. Таким образом, несмотря на условия домашнего ареста, апостол активно проповедовал христианство римлянам.

Относительно вероятного места проживания апостола имеется несколько предположений: по одной версии Павел, мог проживать в районе Порта Виминале, что недалеко от казармы преторианцев, а по другой — жилище Павла находилось в районе современной улицы Сан-Паоло-алла-Регола и одноименной Церкви [207, с. 360]. Во времена Павла там находилось зернохранилище (hogetum), останки которого были обнаружены археологами, где, по преданию, и проповедовал апостол.

Как полагают многие исследователи, в Риме Павлом были составлены послания в Эфес, Колоссы и к Филимону [83, с. 302; 137, с. 236; 152, с. 135; 208, с. 713; 257, р. 71; 305, р. 102; 387, р. 224; 409, р. 364–365]. Реже признают аутентичным послание в Филиппы [257, р. 71; 270, р. 28; 305, р. 102; 374, с. 13]. Из посланий мы узнаем, что в Риме с Павлом находились Тимофей (Фил. 1: 1; 2: 19;



Кол. 1: 1; Филим. 1: 1) [142, с. 239, 241, 243, 262], Лука (Кол. 4: 14; Филим. 1: 23) [142, с. 246, 262], Аристарх (Кол. 4: 10; Филим. 1: 23) [142, с. 246, 262], Тихик (Ефес. 4: 21; Кол. 4: 7) [142, с. 237, 246], Епафродит (Фил. 2: 25; 4: 18) [142, с. 241, 243], Епафрас (Кол. 1: 7; 4: 12) [142, с. 243, 246], Марк (Кол. 4: 10; Филим. 1: 23) [142, с. 246, 262] и Димас (Кол. 4: 14; Филим. 1: 23) [142, с. 246, 262]. Интересно, что в это время христиане были уже и при дворе императора (Филипп. 4: 22) [142, с. 243]. Возможно, это христиане, связанные с именем Нарцисса, упомянутые в «Послании к римлянам» (Рим. 16: 11) [142, с. 203]. Важно, что Павел не упоминает о встрече с Петром в Риме ни в одном из этих посланий. Отсюда можно предположить, что в 61–63 гг. Петра в Риме не было.

Вероятно, проповедническая деятельность Павла в Риме была успешной, поскольку апостол отмечал следующее: «Желаю, братия, чтобы вы знали, что обстоятельства мои послужили к большому успеху благовествования, так что узы мои о Христе сделались известными всей претории и всем прочим, и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедовать слово Божие» (Фил. 1: 12–14) [142, с. 240]. Таким образом, и в узах Павел продолжал оказывать огромное влияние на христианский мир, вероятно не меньше, чем во время своих миссионерских путешествий. Так что даже, по мнению католического теолога А. Квечицкого, особая плодovitость деятельности Павла в Риме послужила поводом считать его сооснователем Римской Церкви с апостолом Петром [374, s. 17]. Ну и, конечно же, Павел смог реализовать свое давнее желание передать особые дары благодати и утвердить римских христиан в вере.

В то же время мы видим, что судебное дело Павла затянулось на два года. А согласно сведениям Плиния Младшего, два года это был крайний срок для процесса по апелляции (Письма, X, 56) [148, с. 193]. Каковы на то могли быть причины? На сей счет высказывались мнения (каждое из которых имеет право на существование), что это могло произойти вследствие, во-первых, потери документов по делу Павла во время кораблекрушения, во-вторых, из-за не-

явки обвинителей [152, с. 207], в-третьих, вследствие «легкомысленной беспечности Нерона» [208, с. 702]. Что произошло с Павлом дальше и как закончился для него судебный процесс? Об этом Лука, к сожалению, умалчивает, поскольку «Деяния» оканчиваются как раз на том месте, где говорится о том, что апостол два года жил в Риме. Исследователи по-разному объясняют обрывистый характер окончания «Деяний». Например, Р. Хэнсон считает, что «Деяния» обрываются таким образом именно потому, что о дальнейшей судьбе Павла основные читатели (римские христиане) были хорошо осведомлены [339, р. 51].

По вопросу о дальнейшей судьбе Павла мнения ученых расходятся. Так, например, епископ Кассиан указывает, что в русском синодальном переводе греческое слово, обозначающее пребывание Павла в Риме переведено неправильно, то есть следует читать не «жил», а «прожил» или «пробыл» [83, с. 177]. И с таким переводом он связывает обозначение Лукой какой-то перемены, наступившей в судьбе апостола. Исследователь объясняет неполноту «Деяний» тем, что «историческая цель не была последнею целью Деяписателя» [83, с. 125]. Французский академик А. Деко, современный автор биографии Павла, высказывает мысль о том, что целью Луки было изложить историю распространения христианства в строго очерченных географических рамках и не более того, где Рим являлся конечной точкой маршрута: «Как только Павел достигает Рима, конец пути, начертанного Лукой, достигнут. С точки зрения Луки, его труд завершен» [51, с. 223]. В целом с этой мыслью солидарны также И. А. Левинская [110, с. 31] и Р. Фабрис [205, с. 5, 365]. Ф. Фаррар же, напротив, считает, что «тысячи обстоятельств» могли помешать Луке закончить «Деяния». Он считает, что Лука довел изложение до того момента, в котором он начал писать свою книгу, и поэтому ученый полагает немислимым, чтобы Павел по истечении двух лет был казнен, а Лука, зная об этом, «не сделал ни малейшего указания на это событие» [208, с. 777]. Таким образом, автор убежден, что в судьбе апостола произошла благоприятная перемена. М. Басле объясняет такое завершение «Деяний» тем, что автор руководствовался целью сохранения аполо-

гетического повествования [260, с. 295]. Кроме того, высказывалась оригинальная идея о том, что Лука якобы собирался писать третью книгу (после «Евангелия» и «Деяний») [409, р. 418].

Некоторые исследователи предполагают, что Павел был отпущен на свободу. [8, с. 290; 69, с. 171]. А. Барнс считает, что суд мог не состояться в силу того, что подсудимого могли отпустить, если в течение определенного времени обвинители не являлись в суд [257, р. 73]. Ряд гипотез приводит З. Косидовский. Он считает, что у Луки не было логичной причины не описывать дальнейшую судьбу Павла. Поскольку, если бы апостол был казнен, то его можно было бы изобразить в ореоле мученика, а если бы Павел был оправдан, то Лука мог бы изобразить его триумфатором. Однако Лука не сделал ни того, ни другого. Поэтому ученый высказывает мнение, что продолжение «Деяний», описывающее дальнейшую судьбу Павла, погребено в римском пожаре 64 г., когда жертвою огня пали «целые кварталы... с библиотеками, архивами и дворцами» [19, с. 137]. Вторая его гипотеза заключается в том, что Лука просто-напросто был казнен вместе с Павлом, поэтому не мог дописать книгу. Но это уже противоречит современной датировке этого источника концом I в., о чем ранее было сказано. Еще один польский историк, предшественник З. Косидовского, Ф. Зелинский считает, что Павел был все же отпущен на свободу, Судебный процесс, полагал Ф. Зелинский, закончился для Павла благополучно, поскольку проходил не перед императором, а перед префектом преторианцев, которым тогда был Бурр, друг Сенеки. «После освобождения, – по словам Ф. Зелинского, – Павел возобновил свое миссионерское странствие, которое привело его в далекую Испанию» [69, с. 171].

Следует отметить, что вопрос о посещении Павлом Испании широко дискутируется в исторической науке. Поэтому концепция о пребывании апостола в Испании имеет как своих сторонников, утверждающих, что затем Павел был повторно заключен в тюрьму в Риме [96, с. 142; 180, с. 111; 255, р. 110; 263, р. 57; 271, с. 9; 291, с. 642; 298, с. 17; 338, р. 8; 372, с. 198], так и противников [51, с. 221; 333, р. 145; 354, р. 99; 365, р. 246; 396, р. 23–48; 421, р. 62; 468,

р. 123; 473, s. 194]. О пребывании Павла в Испании сообщает «Канон Муратори» [318, col. 35] и апокрифические «Деяния Петра» (оба источника II в.). Но достоверность этих сведений данных источников подвергается большому сомнению [396, р. 41]. В целом, похоже, что истоки легенды о путешествии Павла на Пиренейский полуостров берут начало в произведении самого Павла. Обращаясь к римским христианам в своем «Послании к римлянам», он сообщает о намерении посетить Испанию: «Как только предприму путь в Испанию, приду к вам» (Рим., XV, 24) [142, с. 202]. Однако, вероятно, авторы упомянутой легенды выдали эти всего лишь намерения Павла за реальный эпизод из его жизни.

Весьма похоже, что поводом для развития легендарной традиции об Испании послужил отрывок из «Первого послания к коринфянам» Климента Римского, где автор сообщает, что Павел якобы «доходил до границы Запада и мученически засвидетельствовал истину перед правителями» [283, col. 219]. Однако здесь возникает ряд вопросов. Во-первых, ни в этом отрывке, ни в каком-либо другом месте «Первого послания к коринфянам» автор не упоминает само слово «Испания». Во-вторых, что надо понимать под выражением «граница Запада»? Очевидно, что в данном случае возможно двоякое понимание: либо это граница Запада с Востоком, либо это самая западная граница (крайний запад). При этом в первом случае надо понимать, что Павел доходил до Рима, а во втором случае наверняка до Испании. Однако нет никаких следов пребывания Павла в Испании, тем более нет и предания в испанской Церкви о проповеди Павла на Пиренейском полуострове. Примечательно, что и никакого особого культа этого святого в Испании тоже нет (покровителем Испании считается святой апостол Иаков [396, р. 43]). В связи с этим логична трактовка отрывка, понимающая под «границами Запада» именно Рим, как крайний рубеж западного направления павлового миссионерства [396, р. 34–36].

Таким образом, на основании неясного сообщения Климента Римского мы не можем с уверенностью говорить о том, что апостол Павел побывал в Испании. Более того, мы не можем этого сделать и

на основании слов самого Павла в «Послании к римлянам», когда он пишет всего лишь о намерении посетить Испанию.

Итак, роль апостола Павла в деле формирования Римской христианской общины мы рассмотрели. Вывод очевиден: прибытие Павла в Рим, его труды там и мученическая кончина в этом городе широко засвидетельствованы в источниках. Но ответ на вопрос об основателе Римской общины будет неполным без изучения проблемы деятельности в Риме апостола Петра.

### **3.3. Апостол Петр как «основатель» христианской общины Рима**

В вопросе о личности основателей христианской общины Рима фигура апостола Петра играет немаловажную, а для католических исследователей первостепенную роль. Поэтому и в данном случае следует со всей строгостью подходить к анализу источников.

В современной исторической науке и в богословии сложилось несколько концепций относительно рассматриваемой проблемы. Условно их можно назвать католической, православной и протестантской (к последней примыкает также и концепция атеистического направления). Однако стоит сделать оговорку, относящуюся не только к этой, но и к другим точкам зрения. Дело в том, что, говоря о протестантском взгляде на проблему, мы не относим всех протестантских исследователей к этому направлению. Среди протестантов могут быть и такие, которые не разделяют приведенную точку зрения. Это относится и к католикам (например, к таким известным историкам Церкви, как Л. Дюшен и Э. Ренан).

Католической концепции присуще признание факта пребывания апостола Петра в Риме и его мученичества там; допущение возможности 25-летнего пребывания апостола на епископской кафедре Рима; признание Петра первым римским епископом [49, с. 139; 164, с. 646; 167, с. 37; 251, р. 17; 299, р. 140; 314, р. 245–246; 364, р. 748; 398, р. 19; 387, р. 23, 242]. Для методологии католических теологов характерно доверие к церковной традиции и трактовка новозаветного

Вавилона из «Первого послания» Петра как города Рима. Сторонники православной концепции, как правило, доверяют церковной традиции и признают факт пребывания апостола Петра в Риме, но отрицают его 25-летнее пребывание на епископской кафедре «вечного города» [17, с. 55, 279; 47, с. 542; 83, с. 292; 153, с. 72; 230, с. 99]. Протестанты и ученые-атеисты чаще всего не допускают пребывание Петра в Риме, ссылаясь на отсутствие данных сведений в новозаветных текстах и отрицая достоверность церковного предания [38, с. 520; 55, с. 196; 58, с. 91, 98].

Для рассмотрения проблемы пребывания Петра в Риме обратимся к источникам. Начнем с анализа данных книг Нового Завета. Кто из новозаветных авторов вероятнее всего мог бы сообщить о том, что Петр был в Риме?

Во-первых, конечно же, это «первый христианский историк» Лука в своих «Деяниях апостолов». Мог ли он умолчать о путешествии Петра в Рим? Мог ли этот авторитетный свидетель истории раннего христианства опустить столь важный факт? Ведь известно, что он всякий раз пишет об апостоле Петре, когда тот путешествует. Так, Лука говорит о его пребывании в Самарии (Деян. 8: 14) [142, с. 140], в Лидде (Деян. 9: 32) [142, с. 142], он говорит о его пребывании в Иоппии (Деян. 10: 5) [142, с. 142] и в Кесарии (Деян. 10: 24) [142, с. 143]. Мог ли после этого Лука не рассказать о путешествии апостола в Рим, если такое на самом деле было? Тем не менее, у Луки сведения о посещении Петром Рима отсутствуют.

Во-вторых, молчит о пребывании Петра в Риме и апостол Павел. Как уже было показано выше, в «Послании к римлянам» он поименно перечисляет всех известных ему римских христиан, но имени Петра нет в этом списке. А если бы Петр был в Риме и тем более являлся бы епископом, то Павел наверняка не обошел бы его приветствием. Далее, как уже отмечалось, в начале 60-х гг. Павел сам посетил Рим, о чем пишет Лука в «Деяниях». Но и здесь нет ни слова о Петре. Кроме того, из Рима Павел пишет ряд посланий (ефесянам, колоссянам, филиппийцам, Филимону), где посылает приветствия от имени римских христиан и пишет о тех, кто находился с

ним рядом. Но и среди этих имен мы не видим имени Петра. Между тем Павел упоминает этого апостола в других своих посланиях, когда, например, пишет о встрече с Петром в Иерусалиме (Галат. 1: 18) [142, с. 229] и в Антиохии (Галат. 2: 11) [142, с. 230].

В-третьих, похоже, что и сам апостол Петр ничего не сообщает о своем посещении города Рима, а тем более о 25-летнем епископствовании там. Правда, сторонники католической концепции [37, с. 14; 129, с. 52; 150, с. 780–781; 164, с. 411; 203, с. 485; 225, с. 26; 290, р. 72; 325, s. 131; 340, р. 243; 379, р. 30; 391, р. 213; 393, р. 56; 401, р. 174–175; 430, s. 51; 443, s. 184; 449, р. 16; 480, р. 17] могут на это возразить тем, что под Вавилоном, откуда Петр пишет свое «Первое послание», надо понимать именно Рим: «Приветствует вас избранная, подобно вам, Церковь в Вавилоне и Марк, сын мой» (1 Петр. 5: 13) [142, с. 177]. Основанием для такого отождествления служит образ Вавилона в «Откровении» Иоанна Богослова, под которым традиционно понимают город Рим. Но по этому поводу имеется ряд серьезных возражений, не позволяющих разделить вышеупомянутое утверждение. Рассмотрим их подробно.

В первую очередь, стоит помнить, что, когда апостол Иоанн писал «Откровение», он писал книгу совершенно другого характера, нежели послание апостола Петра. В сущности, что мы находим в «Откровении» Иоанна? Видения, при описании которых автор прибегает к разнообразным метафорам. Для апокалиптического жанра это понятно и допустимо. Но разве таков характер и жанр письма апостола Петра? Вовсе нет. В его «Первом послании» мы не встретим видений, аллегорий, сверхъестественных образов. Петр обращается к братьям по вере, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, дает им свои советы и наставления, причем с величайшей непосредственностью говорит им, что пишет из Вавилона (важно, что здесь нет того негативного эмоционального оттенка, который мы видим у Иоанна). Однако никому не приходит в голову понимать под перечисленными провинциями какие-либо иные по аналогии «Вавилон–Рим». Поэтому, когда идет речь о письме, написанном простым и понятным языком, будем держаться того,

что в нем сказано. Такого мнения придерживается целый ряд ученых разных направлений [47, с. 539; 124, с. 206; 174, с. 2; 230, с. 94].

Кроме того, для наименования Рима другим городом (в данном случае Вавилоном) у апостола должна была быть какая-то причина так поступать. Можно ли допустить, например, что сокрытие своего истинного местонахождения было продиктовано Петру соображением необходимой предосторожности, чтобы не подвергнуть себя и римских христиан преследованиям со стороны язычников? Но тогда получается, что Петр выдает христиан Понта, Вифинии, Галатии и других областей, не прикрывая эти местности никакими вымышленными названиями. Весьма показательны, что в знаменитом «Каноне Муратори», составленном, как уже указывалось, около 200 г. в Риме, «Первое послание» Петра отсутствует. Это, на наш взгляд, может являться прямым свидетельством в пользу того, что это послание не было написано в Риме. Иначе трудно допустить, что в среде римских христиан (составителей канона) память о написании Петром послания могла бы не сохраниться.

Однако на этом вопросы, связанные с Вавилоном, не заканчиваются. Ведь если бы в то время существовал только один Вавилон, то неоспоримо было бы, что Петр писал из Месопотамии. Но так как тогда был еще один город с таким названием, то вопрос о местонахождении Петра во время написания «Первого послания» усложняется.

О каком же другом Вавилоне могла идти речь у Петра? Скорее всего, не о месопотамском, поскольку в апостольскую эпоху этот некогда великий город лежал в развалинах, о чем свидетельствует знаменитый античный географ начала I в. Страбон в своем труде «География»: «...то, что осталось от города, было заброшено и разрушилось... Великая пустыня теперь Великий Град» (Геогр., XVI, 1, 5) [196, с. 686]. С другой стороны, Иосиф Флавий (автор второй половины I в.) свидетельствует о том, что при императоре Калигуле в Вавилоне проживало достаточно иудеев, многие из которых, впрочем, были вскоре истреблены (И. Д., XVIII, 9, 1) [77, с. 531]. Но следует обратить внимание и на иной Вавилон. Этот другой город с



таким названием, существовавший в апостольское время, находился в Египте, где, по преданию (Hist. eccl., II, 16) [21, с. 266; 309, col. 174], трудился евангелист Марк. Об этом городе упоминает тот же Страбон, описывая реку Нил: «Если плыть дальше вверх по реке, то достигнем Вавилоня – сильного укрепления, где какие-то вавилоняне подняли восстание и добились от царей разрешения основать колонию» (Геогр., XVII, 1, 30) [196, с. 744].

Итак, во времена апостола Петра в Египте действительно существовал город Вавилон, откуда апостол и мог писать свое «Первое послание». Кроме того, не будем забывать, что в Египте в то время существовала крупная иудейская диаспора [116, с. 108].

Что же касается церковного предания относительно проповеди Петра в Египте, то некоторые исследователи склонны видеть его отголоски в следующих моментах.

Во-первых, как уже отмечалось, в «Первом послании» Петр сообщает, что с ним находится Марк. Евсевий, как известно, относит совместное пребывание этих двух апостолов в Риме ко времени Клавдия. Но в это время Петр, скорее всего, не мог быть в Риме. И от Евсевия же мы узнаем о том, что Марк проповедовал в Египте (Hist. eccl., II, 16) [309, col. 174].

Во-вторых, тот же Евсевий пишет: «Есть молва, что Филон при Клавдии общался в Риме с Петром, который тогда проповедовал местному населению» (Hist. eccl., II, 17) [309, col. 174]. В том, что апостол беседовал с известным александрийским евреем, нет ничего невероятного, но этого, опять же, не могло быть в Риме при Клавдии.

Отсюда на основании указанных двух обстоятельств некоторые ученые предполагают, что Петр действительно мог проповедовать в египетском Вавилоне, где он и написал свое «Первое послание» [124, с. 203; 230, с. 95–96].

Таким образом, спорный характер вопроса о Вавилоне очевиден. Это отмечает и В. В. Болотов, говоря, что «вопрос о Вавилонской Церкви является таким, который никогда не может найти удовлетворительного решения» [17, с. 239]. Конечно, если «Первое

послание» апостола Петра было действительно написано именно в Вавилоне, а не в Риме, то это отнюдь не означает того, что Петр никогда не мог быть в этом городе. Но в то же время на основании этого источника, как мы видим, нельзя доказывать пребывание апостола Петра в Риме.

Итак, основные новозаветные авторы – свидетели ранней христианской истории, евангелист Лука, апостолы Петр и Павел молчат о посещении Петром Рима, а тем более о его 25-летнем епископствовании там. Впрочем, если это молчание и не говорит однозначно и безусловно в пользу того, что Петр вообще не был в Риме (он мог приехать туда, например, уже после смерти апостола Павла и Луки), то, по крайней мере, это молчание дает основание утверждать, что Петр не приезжал в Рим до Павла, то есть при императоре Клавдии, и не занимал там епископскую кафедру целых 25 лет.

Обратимся теперь ко второй группе источников для изучения проблемы пребывания апостола Петра в Риме, основанных на данных церковного предания. Эту группу источников составляют документы конца I – начала V в. Анализ их сведений позволяет сделать важные выводы.

«Первое послание к коринфянам» Климента Римского – это первый и самый ранний по времени создания из интересующих нас источников. Об этом уникальном раннехристианском памятнике мы довольно обстоятельно поговорим в заключительной части книги. Пока лишь подчеркнем, что это произведение является одним из самых значительных памятников послеапостольских времен и самым ранним после книг Нового Завета произведением христианской литературы. Поводом к написанию послания явился конфликт, случившийся в среде христианских общинников Коринфа. Поэтому Климент ставит себе целью устранить возникшие раздоры и вражду. Автор резко осуждает зависть, как одну из причин конфликта, и в качестве примера отмечает, что именно зависть послужила причиной смерти апостолов Петра и Павла: «По ревности и зависти величайшие и праведные апостолы Церкви подверглись гонению и смерти... Петр от незаконной зависти понес не одно, не

два, но многие страдания, и таким образом, претерпевши мученичество, отошел в подобающее место славы» (I Clem., V) [283, col. 218]. Далее автор пишет о мученической кончине апостола Павла, упоминая о том, что тот доходил до границы Запада (отрывок, прежде рассмотренный нами). Именно приведенную выше цитату используют для доказательства пребывания Петра в Риме. Но где же в этих словах сказано, что апостол был в Риме? Не говорится здесь и о том, что он скончался в Риме, тем более при Нероне, в то время, как о Павле Климент сообщает, что тот «мученически засвидетельствовал кончину перед правителями». Итак, Климент Римский засвидетельствовал лишь факт мученичества обоих апостолов, Петра и Павла – не более, а также то, что Павел был на западе Римской империи.

Следующий по времени создания источник, приводимый в пользу пребывания Петра в Риме, – это знаменитое «Послание к римлянам» епископа Антиохийской Церкви Игнатия Богоносца (ок. 69 – ок. 110 гг.). О нем, как и о Клименте Римском сохранилось крайне мало сведений. Известно, что в правление императора Траяна (98 – 117 гг.) он был приговорен к растерзанию дикими животными и отправлен на казнь в Рим. По пути из Сирии в столицу империи им было написано, по преданию, 7 посланий. Одно из них, «Послание к римлянам» приводится для доказательства посещения Петром Рима. Место, на которое при этом ссылаются, следующее: «Не как Петр и Павел заповедую вам. Они апостолы, а я осужденный...» (Ad rom., IV) [348, col. 689]. Поясним, что этими словами автор просит римских христиан не заступаться за него, когда тот будет в Риме, поскольку он стремится претерпеть мученичество, дабы «достигнуть Бога» и стать «по истине учеником Христа».

Можно ли на основании приведенных слов Игнатия вывести факт пребывания Петра в Риме? Вопрос трудный, поскольку неизвестно, что имел в виду Игнатий: словесное (устное), либо письменное наставление римлян апостолами. Заметим, что сам Игнатий наставлял римлян в письменной форме и при этом сравнивал свое наставление с апостольским. Игнатий Антиохийский говорит лишь о факте проповеди апостолов без локализации места этого события.

На наш взгляд, свидетельств упомянутых авторов (Климент Римского и Игнатия Антиохийского) недостаточно, чтобы делать однозначный вывод о пребывании Петра в Риме. Возможно, эти церковные писатели и знали о данном факте, однако в своих посланиях они его не выразили достаточно четко. Следовательно, их труды не могут рассматриваться как источники для доказательства факта пребывания апостола Петра в Риме.

Письменная традиция о пребывании и мученичестве апостола Петра в Риме продолжается несколько более определенными свидетельствами, первое из которых мы находим у церковного писателя II в., епископа Церкви в Коринфе Дионисия. Напомним, что ему приписывают сочинение письма в Церковь Рима ок. 170 г., которое дошло до нас только в труде Евсевия «Церковная история». В этом послании, обращенном к римскому епископу Сотеру (166–174 гг.), Дионисий пишет: «Вы в вашем сообщении соединили питомники, насажденные Петром и Павлом в Риме и в Коринфе. Оба насаждали у нас в Коринфе, одинаково научая нас: одинаково они вместе поучали в Италии и мученически скончались в одно и то же время» (Hist. eccl., II, 25) [309, col. 210]. Однако достоверность этих данных вызывает большие сомнения.

На первый взгляд, может показаться, что Дионисию, как епископу Коринфа должно быть известно предание о проповеди в этом городе Петра. С другой стороны, соответствующий вывод автором мог быть сделан на основании известных слов апостола Павла (1 Кор. 1: 12; 3: 22; 9: 5) [142, с. 204, 206, 210]. Но там прямо не говорится о проповеди Петра в Коринфе. Слова «я Кифин» (1 Кор. 1: 12) [142, с. 204], обозначающие партию Петра (учеников апостола), вовсе не значат, что апостол проповедовал в этом городе. Вполне возможно, что ученики Петра прибыли в Коринф из других мест. Наконец, сам Павел указывает на то, что коринфская община была основана им самим и его спутником Аполлосом. (1 Кор. 3 : 6) [142, с. 206] При этом Петр (Кифа) не упоминается Павлом в роли основателя этой общины. Поэтому, если допустить, что совместное пребывание апостолов в Коринфе епископ Дионисий вывел из «Первого посла-

ния к коринфянам» Павла, то можно предположить, что совместная проповедь Петра и Павла в Риме была выведена автором из их проповеди в Коринфе, как считал еще Э. Ренан [164, с. 462]. Этот ученый, вероятно, был прав, когда полагал, что у Дионисия «систематически сказывается предвзятое намерение соединить Петра и Павла в апостольстве среди язычников» [164, с. 462]. Ф. Фаррар отмечал, что значение сообщения Дионисия о проповеди Петра в Риме «нейтрализуется тем, что оно находится в одном и том же предложении с ошибочным сообщением, что апостол Петр принимал участие в основании Церкви коринфской» [210, с. 778]. На то, что Дионисий оперирует скорее легендарными сведениями, указывают К. Смит, Дж. Макферсон и Г. Дэвис [297, р. 168; 396, р. 30–31; 453, р. 274]. При этом последний ученый ссылается еще и на информацию 12 главы «Деяний» Луки, которую автор интерпретирует как кончину апостола в 44 г. в Иерусалиме. Следовательно, заключает Г. Дэвис, Петр попросту не мог быть в Риме [297, р. 170].

Иринеи Лионский, автор большого трактата «Против ересей» – современник Дионисия Коринфского и самый крупный христианский писатель II в. В своей книге он приводит следующее сообщение: «Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром» (*Adv. haer.*, III, 1, 1) [350, col. 844–845]. Далее тот же отец Церкви пишет: «Древнейшая и всем известная Церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом» (*Adv. haer.*, III, 3, 2) [350, col. 848]. Третье свидетельство этого автор следующее: «Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь, вручили служение епископства Лину. Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею» (*Adv. haer.*, III, 3, 3) [350, col. 849].

Очевидно, что Иринеи Лионский, писавший в 80-х гг. II в., первым из авторов однозначно утверждает о посещении Петром Рима. Однако показательно, что этот автор не говорит о раннем прибытии Петра в Рим и об основании им там Церкви, а наоборот, подчеркивает, что основание Римской Церкви – дело обоих апостолов, Петра

и Павла. Но и здесь достоверность сведений Иринея о Петре вызывает сомнение, поскольку автор ошибочно причисляет апостола Павла к числу основателей общины в Риме. Ранее было показано, что Павел не может считаться ее основателем. И здесь возникает закономерный вопрос: почему Иринея неоднократно называет обоих первоверховных апостолов основателями Церкви Рима?

На этот интересный вопрос можно попытаться ответить, принимая во внимание цель написания труда Иринеем. Итак, исходя из названия трактата Иринея Лионского очевидно, что целью его написания было опровержение еретических учений и борьба с ересью. Напомним, что II в. – это время активного распространения ересей в христианстве, поэтому проблема продиводействия лжеучениям стояла для ортодоксальных христиан чрезвычайно остро. Одним из крупнейших еретических направлений того времени являлся гностицизм, получивший свое название от латинского слова «гносис», то есть знание [56, с. 554–573; 184, с. 264–278]. Это было довольно распространенное эзотерическое учение, возникшее под влиянием языческой философии и мистицизма. Подчеркнем, что гностицизм, конечно, не был единым учением и в нем выделялся ряд оригинальных направлений. Одной из центральных идей, общей для всех гностических школ, было представление о том, что адепты гностицизма особым сверхъестественным путем получают от божества мистическое оккультное знание, являвшееся единственно истинным и носившее при этом тайный характер. И это знание якобы приводит гностиков к просветлению и спасению.

Иринея Лионский разработал собственную оригинальную систему контраргументов, опровергавших подобные идеи гностиков. Центральной идеей его концепции была следующая схема: истинное спасительное знание христиане получают от самого Иисуса Христа, который передает это знание своим ученикам апостолам, а те в свою очередь – своим заместителям, главам христианских общин. Таким образом обеспечивается чистота сохранения и трансляции знания (учения), которое к тому же не является тайным, как у гностиков. В качестве наглядного примера сохранения чистоты хри-

стианского учения Ириней и приводит Церковь Рима, где четко прослеживается указанная схема: Иисус–апостолы–римские епископы. Представленные в примере Иринея оба первоверховных апостола еще больше подтверждают надежность чистоты знания, хранимого римскими христианами. Вот для чего Иринею необходимы в Риме Петр и Павел. Называя затем предстоятелей Римской общины, руководивших ею после апостолов, – Лина и Анаклета (*Adv. haer.*, III, 3, 3) [350, col. 849], Ириней в данном случае фактически развивает идею об апостольском преемстве епископов, впервые предложенную почти за столетие до него Климентом Римским в «Первом послании к коринфянам» (*I Clem.*, XLII) [283, col. 291].

Около этого же времени писал и знаменитый Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215 гг.), руководитель знаменитого христианского Александрийского училища и учитель крупнейшего церковного писателя III в. Оригена. Он является автором «Стромат», «Очерков», «Педагога» и других произведений. Отрывок из «Очерков» содержится у Евсевия: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии» (*Hist. eccl.*, VI, 14) [309, col. 551].

Это церковное предание (о посещении Петром Рима) было хорошо известно и еще одному христианскому писателю рубежа II – III вв., Тертуллиану Карфагенскому. В одном из своих произведений этот автор, перечисляя наиболее известные Церкви, упоминает и римскую, о которой пишет: «Счастливая Церковь, где Апостолы пролили и учение свое, и кровь свою, где Петр был распят подобно Господу своему, где Павлу была усечена голова, подобно Иоанну Крестителю» (*De praescr.*, XXXVI) [465, col. 49]. Таким образом, Тертуллиан первым из авторов свидетельствует о характере казни Петра и Павла в Риме. Современник Евсевия Кесарийского, «христианский Цицерон», ученик Арнобия, христианский писатель Лактанций (ок. 250 – ок. 330 гг.) также пишет о посещении Петром Рима, причем указывает время этого события: «Нерон был на престоле, когда Святой Петр прибыл в Рим... Он повелел распять Петра и умертвить Святого Павла» (*De mort. pers.*, II) [378, col. 195]. В

другой своей книге Лактанций сообщает: «Петр и Павел проповедовали в Риме, и проповедь их сохранилась на письме... Вскоре после того, как Нерон умертвил их, Веспасиан истребил и имя и народ иудейский» (Div. inst., IV. 21) [377, col. 516–517]. Лактанций, таким образом, является первым писателем, датировавшим прибытие Петра в Рим (правление императора Нерона). Указанные произведения были написаны в начале IV в.

Как уже отмечалось, Евсевий (ок. 260 – ок. 340 гг.) был современником Лактанция. Мы приводили ряд сведений более ранних авторов, сохранившихся в «Церковной истории» Евсевия. Однако и самому автору принадлежат некоторые сведения о пребывании Петра и Павла в Риме. Но, скорее всего, он лишь следует традиции.

Вот что Евсевий пишет о прибытии Петра в Рим при Клавдии: «В то же царствование Клавдия всеблагий и человеколюбивый Промысл привел в Рим... мужественного и великого апостола Петра» (Hist. eccl., II, 14) [309, col. 171]. Далее Евсевий добавляет, что «есть молва, что Филон при Клавдии общался в Риме с Петром, который тогда проповедовал местному населению» (Hist. eccl., II, 17) [309, col. 174]. Последнее сообщение обычно подвергается критике со стороны исследователей. Но для нас в приведенных отрывках представляет важность не указание на время прибытия Петра в Рим (ибо слабая достоверность такой датировки событий нами уже была показана), а упоминание апостола в этом городе.

Далее, рассказывая о гонении на христиан при Нероне, Евсевий пишет: «Итак, этот первый среди властителей богоборец горделиво поднял руку на апостолов. Рассказывают, что Павел при нем был обезглавлен в Риме, а Петр распят» (Hist. eccl., II, 25) [309, col. 210]. Затем, ссылаясь на Оригена, Евсевий пишет о Петре следующее: «Под конец жизни он оказался в Риме, где и был распят головою вниз» (Hist. eccl., III, 1) [309, col. 215].

Наконец, приведем сведения самого позднего нашего автора Иеронима Стридонского (ок. 340 – ок. 420 гг.). В самом начале своей «Книги о знаменитых мужах» он сообщает об апостоле Петре следующее: «Во второй год правления Клавдия отправился в Рим,



чтобы изобличить Симона Волхва; впоследствии занимал в этом городе священнический пост двадцать пять лет вплоть до последнего четырнадцатого года правления Нерона. Петр считается первым среди апостолов. Он удостоился мученического венца: был прибит гвоздями к кресту вниз головой, ибо утверждал, что не достоин быть распятым таким образом, как и его Господь» (*De vir. ill.*, I) [345, col. 607]. Эти же самые данные о 25-летнем епископствовании Петра в Риме содержатся в его «Хронике» [344].

Итак, данные самых поздних авторов – Евсевия и Иеронима завершают формирование традиции о Петре в Риме. В их произведениях впервые встречается указание на прибытие Петра в Рим при Клавдии и на занятие им епископской должности в течение 25 лет. Иероним относит это событие ко второму году правления Клавдия, то есть к 42 г. Причем Евсевий приводит и традицию о позднем (под конец жизни) прибытии Петра в Рим.

Таким образом, вышеприведенные цитаты из источников – это практически все, что нам известно о пребывании Петра в Риме. Что же можно заключить на основании всех рассмотренных выше источников? На наш взгляд, анализ источников убедительно демонстрирует то, как формировалась легенда о пребывании апостола Петра в Риме. Похоже, что каждый последующий автор основывался на не совсем ясных сведениях своего предшественника и «уточнял» легенду. Формирование легенды завершается Иеронимом (конец IV в.). Показательно, что наиболее ранние источники I – первой половины II в. ничего не знают о таком важном событии, как посещение апостолом Петром Рима. Весьма красноречивы по этому поводу слова Р. и Б. Мертц: «Легенда эта так хорошо известна, что когда узнаешь, что имеются только непрямые свидетельства пребывания Петра в Риме, испытываешь нечто вроде шока» [134, с. 120].

Основные выводы, полученные на основе анализа источниковой традиции касательно пребывания апостола Петра в Риме можно представить следующим образом.

Во-первых, предание о посещении Петром Рима довольно позднее – оно оформляется только во второй половине II в.

Во-вторых, данные о дате прибытия Петра в Рим и продолжительности его пребывания там имеют серьезные расхождения в источниках. Наиболее раннее свидетельство говорит о прибытии Петра в Рим при императоре Нероне, позднейшие – при императоре Клавдии, то есть очевидна тенденция удревления этого события.

В-третьих, до Евсевия и Иеронима предание ничего не говорит о прибытии Петра в Рим при Клавдии и о его 25-летнем епископствовании там. Следовательно, данное предание еще более позднее (появляется лишь в IV в.) и единично в своем роде (никто, кроме Евсевия и Иеронима, его не приводит). Более того, данная традиция противоречит более ранним сведениям Нового Завета. Дело в том, что присутствие Петра в Иерусалиме на Апостольском соборе (Деян. 15) [142, с. 149] и его встреча с апостолом Павлом в Антиохии (Гал. 2: 11) [142, с. 230] (оба события относятся к рубежу 40–50-х гг.), о чем мы узнаем из книг Нового Завета, свидетельствуют в пользу того, что Петр не мог 25 лет быть епископом Рима, непрерывно находясь в городе, как это подобает епископу. Да и в целом, как верно в свое время подметил М. Э. Поснов, новозаветное повествование о Петре до времени Апостольского собора в Иерусалиме «ведется в таком смысле, что ап. Петр все это время действовал близ Иерусалима» [153, с. 70]. В целом, можно констатировать, что предание о 25-летию Петра в Риме получило основательное опровержение в историографии [83, с. 187; 124, с. 191; 153, с. 72; 164, с. 411-412; 230, с. 101].

Показательно, однако, что относительно прибытия Петра в Рим при императоре Клавдии авторы «Католической энциклопедии» допускают лишь «возможность столь раннего посещения столицы», и при этом они остерегаются точно утверждать что-либо на данный счет, отмечая, что такое путешествие Петра в Рим «не может быть установлено с точностью» [364, р. 750]. В общем, та очевидная осторожность, с которой авторы «Католической энциклопедии» подходят к этому вопросу, говорит об их неуверенности в надежности сведений Евсевия и Иеронима. Это, впрочем, признают они сами, утверждая, что для подтверждения раннего прибытия в

Рим Петра нельзя опираться на Евсевия и Иеронима, поскольку их сведения – это «не древняя традиция, а результат вычислений на основании списков епископов» [364, р. 750]. Стоит признать, что в католической историографии наметился постепенный отказ от позиции признания достоверности традиции Евсевия–Иеронима. Тем не менее многие католические исследователи все еще склонны признавать 25-летнее пребывание Петра в Риме [255, р. 111; 266, р. 149; 271, s. 7; 292, р. 95].

Так же очевидна несостоятельность ряда концепций по вопросу о пребывании Петра в Риме. С одной стороны, авторы «Католической энциклопедии» резонно признают следующее: «Касательно продолжительности его апостольского служения в Римской столице... его пребывания там, деталей и успехов трудов, а также хронологии его прибытия и смерти, все эти вопросы неясны, и поэтому могут быть решены в пределах более-менее основательной гипотезы» [364, р. 750]. С другой стороны, нет возможности разделять общепринятое положение в католической традиции о наименовании апостола Петра первым римским епископом [27, с. 135; 470, s. 72; 472, р. 43; 481, s. 19], весьма безапелляционно сформулированное в той же «Католической энциклопедии»: «Могла ли римская Церковь, будучи основанной Петром, не признавать его своим первым епископом?» [359, р. 262]. Приведем и схожее утверждение по этому поводу крупного современного католического богослова С. Наги: «Почти повсеместное признание сегодня факта пребывания и смерти святого Петра в Риме свидетельствует, что он был в Риме епископом. Ибо трудно допустить, чтобы, относительно долго находясь в Риме и умерев в нем, Петр не отвечал бы за Римскую Церковь» [140, с. 144]. Итак, автор делает вывод о епископствовании Петра в Риме исключительно на основании его пребывания и смерти в этом городе. В другую крайность впадает известный русский философ В. Соловьев, утверждая следующее: «Допустив, что даже апостол Петр никогда телесно не был в Риме, можно с религиозной точки зрения утверждать факт духовной и мистической передачи его власти епископу вечного города» [193, с. 395].

Из Нового Завета становится известно, что до прибытия в Рим Петр и Павел основали независимо друг от друга ряд общин, однако не считались их епископами. Более того, в соответствии с ярко выраженными эсхатологическими настроениями и ожиданиями [1, с. 66; 101, с. 37; 121, с. 44–45], на которых «была построена вся жизнь первых христианских общин – их материальный быт, их мораль, их вера и их культ» [141, с. 149] (как известно, Иисус учил о скором конце света), ранние христиане «не думали о создании каких-либо твердых организационных рамок, потому что ожидали весьма скорого конца света» [39, с. 20]. По образному и меткому выражению современного американского богослова Н. Т. Райта, ранние христиане «дышали воздухом эсхатологии» [106, с. 221; 157, с. 173]. Поэтому не стоит говорить о четкой иерархической структуре христианской общины того времени, возглавляемой епископом. А, по словам Л. Дюшена, «не следует впрочем думать, чтобы носители церковного сана среди новообращенных могли иметь... большое значение» [61, с. 58]. О том, что авторитет руководителей христианских общин еще не был достаточно высок даже в конце I в., свидетельствует «Первое послание к коринфянам» Климента Римского, где сообщается о том, что в Коринфской Церкви были устранены ее предстоятели (пресвитеры) (1 Clem., I; XLIV) [283, col. 206, 298]. Но если в I в. общинники еще могли себе позволить пренебрегать вопросами земного устройства Церкви (за которое и отвечали епископы) в силу обостренных эсхатологических настроений, то уже во II в. со спадом эсхатологического напряжения вопросам земного обустройства Церкви стали уделять значительно больше внимания (необходимость существования внутри светского языческого общества). Соответственно возрос и авторитет епископа.

В дополнение к вышесказанному стоит подчеркнуть, что в историографии сложились определенные представления о раннехристианской иерархии, согласно которым первоначально руководство общинами осуществляла скорее коллегия пресвитеров, чем отдельные епископы [39, с. 20; 61, с. 58, 158; 73, с. 158–164; 82, с. 95; 84, с. 29; 89, с. 6; 184, с. 151; 185, с. 62; 215, с. 33; 225, с. 49; 249, р. 120; 259,

р. 13; 267, р. 2; 375, s. 81, 94; 474, р. 47; 478, s. 321]. Мнение о том, что первоначально епископ заведовал именно имущественными вопросами христианской общины и поэтому являлся скорее хозяйственным лицом, казначеем, например, находит поддержку в целом ряде исследований [73, с. 118; 79, с. 305; 108, с. 54; 109, с. 3–4; 114, с. 224, 227; 119, с. 153; 159, с. 82; 215, с. 32; 391, р. 145]. При этом подчеркивается, что положение епископа в I в. «заставляло желать еще многого, чтобы стать во главе общины» [109, с. 4]. Определяя полномочия епископа, Я. А. Ленцман отмечал, что через его руки проходили «все расходы на кладбища, молельни, трапезы, религиозную литературу, богослужение» [114, с. 227]. И лишь постепенно к нему переходят административные функции управления Церковью. Отсюда очевидно, что в Римской общине, устрояемой Петром и Павлом, если и был епископ, то он, скорее всего, не играл той роли, которую приобрел впоследствии. Поэтому и сами апостолы не могли возглавлять эту Церковь в чине епископа и не могли наделить римского епископа того времени какими-либо особыми полномочиями. Отсюда возникает вопрос, насколько римские епископы могут являться преемниками апостолов в смысле управления Церковью? А наименование Иринеем Лионским Лина, Анаклета, Климента и т. д. первыми римскими епископами является примером применения так называемого приема модернизации, который заключается в переносе авторами современной им практики на более ранние периоды истории [185, с. 61, 79; 469, р. 761; 478, s. 31]. Этот же прием модернизации отмечается и у Евсевия, когда тот «переносил Церковь конца III в. назад в первые два столетия» [98, с. 51], делая историю Церкви, таким образом, анахроничной. С другой стороны, тот же Иринеи Лионский в передаче Евсевия называет предшественников римского епископа Сотера «пресвитерами» (*Hist. eccl.*, V, 24) [309, col. 494].

Итак, выходит, что должность епископа первоначально не имела такого высокого значения, которое было приобретено впоследствии. Поэтому называть Петра первым епископом Рима было бы не совсем корректно с точки зрения исторических реалий I в. Оче-

видно, что для него, как для апостола, большее значение мог иметь факт организации им Римской Церкви, нежели епископствования там. Наверное, наиболее понятно и точно данная ситуация нашла объяснение в следующих словах того же А. П. Лебедева: «Иакова мы именуем епископом, применяясь к позднему словоупотреблению. На самом же деле он был епископом иерусалимским в том смысле, в каком апостол Петр считается первым епископом Римским. Он был организатором иерусалимской Церкви, каким считается и апостол Петр для римской Церкви, если только сказание о его продолжительном пребывании в столице не есть легенда. Иаков нигде в апостольских писаниях не именуется епископом: да он и не был епископом в позднейшем смысле слова» [109, с. 3]. Также стоит помнить, что сами по себе апостолы не были представителями какой-либо из Церквей, поскольку служили вселенской Церкви [409, р. 650]. Как отмечал известный православный богослов и историк И. Мейендорф, «ни один из апостолов епископом в собственном смысле слова не был: их миссия заключалась в распространении христианства и требовала постоянного перемещения с места на место» [132, с. 37]. Недопустимость смешивания апостольства с епископскими обязанностями в ранней Церкви подчеркивает и современный западный православный богослов О. Клеман [84, с. 29].

Итак, исходя из представленной теории о позднем формировании «монархического» (единоличного) епископата и о первоначальном демократическом (под управлением коллегии пресвитеров) характере руководства в христианских общинах, наверное, вряд ли ошибемся, если скажем, что по самому существу своему христианство первого века исключало всякую мысль о единоличной власти епископа или о его главенстве: «Кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк. 10: 43–44) [142, с. 51]. Следовательно, ошибочно утверждать, что Петр был первым епископом в Риме в то время, когда епископальное управление Церковью (монархический епископат) еще не сложилось [259, р. 14; 328, s. 143]. Наконец, и это самое главное, как указывалось, в самих источниках вплоть

до конца IV в. (данные Иеронима), Петр нигде не именуется епископом. Поэтому концепция о Петре как первом епископе Римской Церкви, на наш взгляд, опровергается не только анализом организационных структур христианства того времени (община, а не церковная организация), но даже текстами самих базовых источников для приверженцев данной концепции.

Показательно, что именно для католических авторов характерно «удревнение» традиции о посещении Петром Рима. Поэтому они часто ссылаются на документы конца I – начала II в. (послания Климента Римского в Коринф и Игнатия Антиохийского римлянам) [75, с. 281–282; 203, с. 484; 263, р. 96, 114; 364, р. 749; 446, с. 1159; 430, с. 54; 444, р. 8–9]. Однако наш анализ данных этих источников продемонстрировал, что они как раз не могут свидетельствовать в пользу католической концепции.

Также не представляется возможным разделить выводы некоторых ученых о том, что Петр прибыл в Рим около 42–43 гг. [247, р. 8; 255, р. 111; 257, р. 2; 266, р. 149; 271, с. 7; 292, р. 95; 299, р. 140; 305, р. 50; 316, с. 394; 374, с. 22]. Поэтому, на наш взгляд, апостол Петр не мог являться и основателем Римской общины, как полагают некоторые авторы [49, с. 106; 247, р. 2; 431, р. 141]. Сложно поддержать и тех исследователей, которые полагают, что Петр, скорее всего, прибыл в Рим под конец своей жизни [17, с. 279; 74, с. 38; 83, с. 292; 164, с. 646; 167, с. 37; 230, с. 99; 251, р. 17; 314, р. 245–246]. Объективный анализ источников склоняет согласиться с исследователями, отрицающими возможность основания Петром христианской общины в Риме [338, р. 8; 398, р. 64; 478, с. 31], подвергающими сомнению достоверность 25-летнего пребывания апостола в столице империи [61, с. 37; 83, с. 187; 124, с. 191; 153, с. 72; 230, с. 101; 346, р. 214], а также считающими неправомерным назвать Петра первым римским епископом [259, р. 14; 328, с. 143]. Как бы красноречивы не были авторы, утверждающие что «предание о пребывании и смерти Петра в Риме стоит твердо, и отвергать его значило бы перестроить всю историю Церкви» [17, с. 279] и рассуждающие подобным образом: «Как основной камень Церкви был перенесен из Палестины в Италию, это

может быть нам неизвестным, но что он действительно был перенесен и утвержден в Риме, это факт непоколебимый, отвергнуть который, можно лишь отрицая священное предание и саму историю христианства» [193, с. 336], – тем не менее, следует признать, что церковная традиция о посещении Петром Рима недостоверна.

### **3.4. Пожар в Риме 64 г. и репрессии Нерона против христиан**

Традиционно мученичество первоверховных апостолов Петра и Павла связывают с репрессиями против римских общинников при императоре Нероне. Поводом для этого первого крупного гонения на христиан был большой пожар в Риме в ночь с 18 на 19 июля в 64 г.

Пожар в Риме в июле 64 г. стал одним из крупнейших бедствий в истории города. По сообщению описавшего его наиболее детально в своих «Анналах» Тацита (Анн., XV, 38–44) [198, с. 295–298], пожар начался в цирке, затем сильным ветром огонь распространился по улицам города, пожирая дома, лавки, храмы, жертвенники, дворец императора Нерона. Пожар был остановлен лишь на шестой день, но вскоре вспыхнул снова. Из 14 кварталов Рима 3 выгорели дотла, в 7 остались лишь обгоревшие остатки зданий и только 4 квартала уцелели полностью. Погибло много людей, а абсолютное большинство римлян осталось без жилья и имущества. Римляне сравнивали этот пожар с катастрофой 390 г. до н. э., когда галлы, захватив Рим (кроме Капитолия), сожгли город. И даже три столетия спустя в IV в. римские историки Евтропий (Кр. ист., VII, 14,3) [66, с. 47] и Аврелий Виктор (О цез., V, 13) [187, с. 83] в своих кратких исторических обзорах повествовали о пожаре 64 г. при Нероне (пожар 390 г. до н. э. Евтропий не упоминал). А Тацит (современник пожара) прямо утверждал, что это был крупнейший пожар за всю историю Рима (Анн., XV, 38) [198, с. 296].

Нерон, находившийся в Анции, прибыл в Рим, когда огонь подступил к его дворцу. Император активно занялся борьбой с пожаром и обеспечением погорельцев жильем и продовольствием, в



частности, была резко снижена цена на зерно (Анн., XV, 39) [198, с. 296]. Но, по сообщению Тацита, несмотря на это, «распространился слух, будто в то самое время, когда Рим был объят пламенем, Нерон поднялся на дворцовую стену и стал петь о гибели Трои» (Анн., XV, 38) [198, с. 296]. Впрочем, сторел и сам дворец императора. Тацит не обвиняет прямо Нерона в поджоге Рима. По его мнению, пожар – «ужасное бедствие, случайное или подстроенное умыслом принцепса – не установлено (и то и другое мнение имеет опору в источниках)» (Анн., XV, 38) [198, с. 296].

Рассказав о борьбе с пожаром и его последствиях, Тацит переходит к повествованию об умилоствлении римлянами своих богов. Это делалось на основании Сивиллиных книг, по истолкованию текстов которых «были совершены молебствия Вулкану и Церере с Прозерпиною, а матроны принесли жертвы Юноне» и другим богиням (Анн., XV, 44) [198, с. 298]. И сразу же после описания умилоствительных молебствий и жертвоприношений у Тацита следует: «Но ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса, ни обращением за содействием к божествам невозможно было пресечь бесчестящую его молву, что пожар был устроен по его приказанию. И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виновных и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами» (Анн., XV, 44) [198, с. 298]. Характеристика Тацитом христианства крайне негативна, но аргументация, самая общая (по сути только «*exitiabilis superstitio*» – «пагубное» или «зловредное суеверие»): «Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии Понтий Пилат; подавленное на время, это зловредное суеверие стало прорываться не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит своих приверженцев» (Анн., XV, 44) [198, с. 298].

Об арестах христиан и обвинениях против них Тацит повествует следующим образом: «Итак, сначала были схвачены те, кто открыто называл себя принадлежащими к этой секте, а затем по их ука-

заниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому» (Анн., XV, 44) [199, с. 298]. Представляется важным обратить внимание на то, что расправы с христианами были устроены в виде общественных зрелищ для римлян: «Их умерщвление сопровождалось издевательскими, ибо их облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах, или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке» (Анн., XV, 44) [198, с. 298]. Собственное отношение Тацит выражает следующей фразой: «И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона» (Анн., XV, 44) [199, с. 298]. Таким образом, Тациту принадлежит наиболее пространное описание пожара в Риме 64 г. и уникальное описание преследования христиан. Это – и первое латиноязычное нехристианское свидетельство о христианах.

Пожар в Риме описал (но намного более кратко) и младший современник Тацита Светоний. В отличие от Тацита Светоний безоговорочно считал Нерона виновным в поджоге Рима, живописуя пение императором «крушения Трои» в разгар пожара (Нер., 38) [186, с. 160]. Следует отметить, что Нерона считали поджигателем Рима и позднейшие нехристианские римские историки Евтропий (Кр. ист., VII, 14, 3) [63, с.47] и Аврелий Виктор (О цез., V, 13) [187, с. 47, 83]. Но они вовсе не упоминают о расправе Нерона над христианами. А Светоний чрезвычайно кратко сообщает об этом, но в другом месте своего труда и без связи с пожаром: «Наказаны христиане, приверженцы нового и зловерного суеверия» (Нер., 16) [186, с. 150]. Заметим, как и у Тацита, аргументация их обвинения та же: «genus hominum superstitionis novae ac maleficae», – и без всякого объяснения «вредности» или «новизны» их суеверия. Отсутствие у Светония связи пожара с преследованием христиан можно объяснить жанром его «Жизни двенадцати цезарей». В отличие от «Анналов»

Тацита Светоний строил свои биографии римских императоров не по хронологическому принципу, а по рубрикам – характеристикам их личных качеств. Отсюда о репрессиях христиан он сообщает при рассказе о судебной деятельности Нерона, а о пожаре – при характеристике жестокости императора.

Характерно, что и в церковной традиции I–IV вв. при сообщении о казни христиан при Нероне не упоминается пожар 64 г. (I Clem., V; Hist. eccl., II, 25; De mort. pers., II; De vir. ill., V; Scorp., XV) [283, col. 219; 309, col. 210; 345, col. 617; 378, col. 195; 463, col. 151]. У христианских авторов данная ассоциация впервые появляется в «Хронике» Сульпиция Севера (Хрон., II, 29) [197, с. 120], труде начала V в. При этом автор ссылается на Тацита.

Историография проблемы преследований христиан Нероном из-за пожара в Риме 64 г. чрезвычайно обширна. Простое перечисление работ по данной тематике заняло бы десятки страниц. Следует, однако, заметить, что это относится к зарубежной историографии, но не к отечественной и не к советской. В отечественной историографии эта проблема практически не рассматривалась, а интерес к ней советских историков был перекрыт постулатом «молчания века» представителями «мифологической школы», напрочь отрицавшей даже возможность существования христианства в Риме в I в. Те же советские историки, которые в 1970–1980-х гг. выступили против положений «мифологической школы» (М. М. Кубланов, А. Ч. Козаржевский, И. С. Свенцицкая и др.), уделяли главное внимание не столько анализу самих репрессий Нерона против христиан, сколько аргументации подлинности сообщения Тацита [91, с. 120–121; 101, с. 62; 184, с. 163–164]. По мнению И. С. Свенцицкой, «император выдал на растерзание разъяренному плебсу сравнительно небольшую группу людей, которые были чужаками в Риме и за которыми не стояла сколь-нибудь значительная социальная или этническая группа, а следовательно, можно было не опасаться выступлений в их защиту в провинциях» [184, с. 164]. В другой своей монографии И. С. Свенцицкая отмечает, что все же неизвестно, «в чем конкретно заключались эти «мерзости», из-за которых христиане навлекли на себя

«всеобщую ненависть» [182, с. 126–127]. Все советские исследователи, признававшие подлинность сообщения Тацита, были убеждены в невинности христиан в поджоге Рима, а И. С. Свенцицкая первой из них использовала для этого библейский термин «козлы отпущения» [184, с. 164].

Этот термин («scapegoats» – в англоязычном варианте) широко используется в зарубежной историографии, где доминирует мнение о невинности христиан в поджоге Рима и лживом обвинении их Нероном [284, р. 45; 311, р. 565; 317, р. 432; 473, s. 185]. Гипотеза о реальном участии в поджоге «антигосударственных элементов» из иудео-христианских мессианских групп отвергалась даже историками марксистского направления [57, с. 181].

В историографии, на наш взгляд, можно выделить несколько наиболее дискуссионных и значимых аспектов преследования христиан в Риме при Нероне: масштабы репрессий и наличие особого законодательного акта Нерона против христиан; казнь апостолов Петра и Павла в связи с пожаром в Риме. Представляется важным сформулировать собственную концепцию по данной проблеме с учетом фактора, который, как правило, остается вне поля зрения исследователей либо на периферии, а именно – с учетом характеристик принципата как специфической социальной и политической системы. Для этого необходим тщательный анализ источников.

Прежде всего, следует обратить внимание на точность (а не художественность) в переводе главного источника – «Анналов» Тацита. Неточность, допущенная в переводе на русский язык А. С. Бобовичем в академическом издании, представляется принципиальной: «Кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами» [198, с. 298]. В латинском оригинале нет «всеобщей ненависти». Фраза «*quosper flagitia invisos vulgus christianos appellabat*» [462] дословно переводится как «Тех, кого из-за невиданных (или ненавистных) мерзостей толпа называла христианами». Причем «*vulgus*» у римских авторов означало и «народную массу», и «чернь», и «простонародье». И, в частности, И. С. Свенцицкая имела основание считать, что Нерон выдал хри-

стиан «разъяренному плебсу» (хотя в подлинности академического перевода она не сомневалась) [182, с. 126–127; 184, с. 164].

Вряд ли можно оспаривать точку зрения, что Тацит высказывает «аристократический взгляд» на расправу Нерона над христианами, высказанный, в частности, исследователем-классиком проблемы гонений на христиан в Римской империи У. Фрэндом [320, р. 163], хотя мнение о том, что сам Тацит мог разделять этот взгляд с «простонародным уровнем» [311, р. 565], явно сомнительное. Почему важен точный перевод вышеприведенной фразы? Внимательный анализ всего текста 44-й главы XV книги отчетливо демонстрирует, что в изложении Тацита Нерон стремился «умиротворить» именно «*vulgus*», ложно обвиняя в поджогах христиан. В самом начале главы Тацит повествует о молебствиях и жертвах римским божествам. К сожалению, на это в историографии почти не обращается внимания. Разве что порой указывается на схожесть с преследованиями участников вакханалий в 186 г. до н. э. [311, с. 565]. Однако заметим, что молебствия и жертвоприношения, по Тациту, начались после обращения к Сивиллиным книгам. Обратиться же к книгам и истолкованию их изречений могли только Сивиллины жрецы (15 человек) по распоряжению сената [170, с. 207–208]. Сенат же в условиях принципата был подконтролен императору-принцепсу, так что данное распоряжение было сделано либо по прямой инициативе Нерона, либо в угоду ему. И чрезвычайно важно, каких же божеств убоготворяли римляне после истолкования Сивиллиных изречений. Из текста следует, что там не было молебствий и жертвоприношений Юпитеру, Минерве, Роме, тем более связанных с культом императора (из capitoлийской триады фигурирует только Юнона (и только для матрон)). Однако упоминаются такие божества, как Вулкан, Церера и Прозерпина. Между тем, Церера, Либера и Либера составляли в Риме «плебейскую троицу» божеств в противовес capitoлийской [240, с. 135]. То есть поначалу Нерон, помимо мер по ликвидации пожара и его последствий, попытался успокоить плебейские массы Рима религиозными средствами. Но и это не помогло – слухи о его виновности продолжали распространяться.

Массовый бунт лишенных всего в результате пожара римских низов был бы чрезвычайно опасен. Нерон столкнулся с новым вызовом единовластию принцепса-императора. Это не был заговор, дворцовые интриги (почти столетняя история принципата имела немалый опыт подобного), а угроза массового выступления неимущих римских граждан. И наиболее опасными были те, кто привык жить за государственный счет, предпочитая повседневному труду принцип «хлеба и зрелищ». Зрелищ не было – сгорели даже общественные сооружения для них (пожар начался в Большом цирке), снижение цен на хлеб отнюдь не гарантировало его доступность беднейшим погорельцам, а множество сгоревших алтарей означало, что очень нескоро возобновится традиционный для римских пролетариев источник мясной пищи – раздача присутствующим мяса животных, приносимых жрецами в жертву богам (то, что христиане называли «идоложертвенным»). И вот тогда Нерон объявил поджигателями христиан, которые вызывали не «всеобщую ненависть», а «кого из-за невиданных мерзостей толпа называла христианами». Можно предположить, что термин «vulgus» во времена Тацита более соответствовал смыслу «простонародье», «чернь». По крайней мере, Тацит в данном случае не оперирует терминами «populus», «plebs» (последний из них, кстати, выглядел бы весьма неоднозначно, учитывая, что с самого начала принципата принцепсы из патрицианских родов занимали пожизненно должности плебейских народных трибунов).

Доведенные до крайней степени отчаяния многочисленные массы римских низов (прежде всего, пролетариев) в условиях принципата не имели иной возможности дать выход своему недовольству кроме бунта против власти. Источник их бедствий прямо указывался в слухах – единовластный принцепс-император. Народные собрания граждан не созывались, власть осуществлялась императором и его ставленниками на должностях магистратов и в сенате. Относительно благополучное существование низших слоев римских граждан за счет щедрых «хлеба и зрелищ» обеспечивало их пассивность в государственных делах. Катастрофа же 64 г. дала мощный

толчок к осознанию ими того, что они, хоть и граждане, но главных прав граждан, позволяющих изменять их жизнь, повлиять на государственные дела, не имеют. Отсюда и следственно-судебная процедура была совсем иной, чем по делу о вакханалиях 186 г. до н. э. во времена расцвета римской цивитас. Тацит полностью приписывает ее Нерону. А у Тита Ливия (Ист., XXXIX, 8–19) [115, с. 1277–1286] расследование дела о вакханалиях поручается сенатом консулам (с наделением чрезвычайными полномочиями), сенатские постановления и распоряжения консулов заслушиваются на народных собраниях, соблюдаются имущественные права обвиняемых, судебный приговор завит от степени вины каждого.

Разумеется, возобновление созыва народных собраний (да еще в критической ситуации) таило мощную угрозу единовластию Нерона и противоречило сути принципата. Недовольство росло, и следовало как можно быстрее «назначить» виновников пожара, чтобы отвести от себя гнев граждан (на деле уже подданных). Тацит, указывая на официальное обвинение в поджоге, говорит и о том, что христиане были изобличены в «*odium humani generis*» [462]. В чем заключалось это обвинение в «ненависти к роду человеческому»? Маловероятно предположение У. Фрэнда, что это вытекало из прежних обвинений в адрес иудеев [320, р. 162]. Тацит демонстрирует, что власти в данном случае четко выделяли христиан из иудеев (об этом свидетельствует объяснение того, как появилось название и откуда пошло учение). Ссылки на известные из других источников (в частности, переписка Плиния Младшего с Траяном) обвинения христиан в атеизме, групповом разврате, канибализме [284, р. 45–46] вряд ли аргументированы, так как к наместнику Вифинии Плинию поступили в виде доноса (не подтвержденного следствием), да и кроме другой местности здесь имеется временной разрыв в полвека. Ничего не сообщает Тацит (в отличие от Плиния) о своего рода тесте для выявления христиан – принесении жертвы римским богам в честь императора. Утверждение об использовании Нероном культа императора против христиан (А. Ч. Козаржевский, К. Баус) не имеет доказательств [91, с. 121; 261, р. 35]. Очевидно, в виде «ненависти»

была истолкована эсхатология христиан, тем более в свете упоминавшегося нами ранее известного высказывания апостола Павла о «мире и безопасности».

Основную причину избрания Нероном христиан в качестве виновников пожара, на наш взгляд, следует искать в отношениях между христианами и пролетариями Рима (именно которых и стремился умиротворить император своей расправой). Христиане не участвовали ни в каких мероприятиях, связанных с языческими культами, то есть их не было ни при жертвоприношениях на алтарях, ни на состязаниях атлетов, ни на гладиаторских или театральных представлениях, даже у подножия капитолийского храма, куда следовали в триумфах императоры. Все эти проявления общественной жизни были связаны с языческой религией. Пролетариям христиане представлялись людьми замкнутыми, подозрительно избегавшими того, что для неимущих римлян выступало самим смыслом их существования. Есть «идоложертвенное» – для христиан смертный грех (1 Кор. 10: 19–20; От. 2: 14) [142, с. 212, 276]. Прямое противопоставление «хлебу и зрелищ» римских пролетариев – написанное Павлом еще до его посещения Рима: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3: 10) [142, с. 251]. Вот эту враждебность пролетариев к христианам, а не «всеобщую ненависть» и использовал Нерон, обставивший даже жестокие казни христиан в виде общественных зрелищ.

Масштабы репрессий против римских христиан нам неизвестны. Представляется, что они были массовыми, но точное количество казненных не установлено. Фраза об «огромном множестве» схваченных по «указаниям» арестованных первыми тех, кто открыто называл себя христианами, еще вовсе не доказывает, что все схваченные оказались действительно христианами (особенно если сведения были получены от рабов, к которым разрешалось применять пытки). Кроме того, У. Фрэнд резонно замечает, что на оценке Тацита могло сказаться его знакомство с описанием Титом Ливием следствия о вакханалиях [320, р. 162]. И действительно у Тита Ливия речь идет вначале об «огромном множестве, почти равном населе-



нию Рима», затем о «многих тысячах», а в конце называется цифра «семь тысяч» (Ист., XXXIX, 13, 15, 17) [115, с.1280–1284].

Весьма распространено в историографии мнение о том, что Нерон издал общеимперский закон о преследовании христиан, восходящее еще к дискуссии, начатой Т. Моммзенем (который, кстати, отвергал наличие такого рода эдикта вплоть до Деция) [341, р. 37]. Сторонники мнения о том, что Нерон издал эдикт против христиан, и гонения на них начались в провинциях, выстраивают схему: жестокий антихристианский закон Нерона, смягчение законодательства в отношении христиан Траяном и еще большее смягчение (либо ужесточение) Адрианом [317, р. 432; 336, р. 124]. Однако ни один источник не дает сведений о репрессиях против христиан в провинциях по императорскому распоряжению. И не только при Нероне. Главный аргумент, опровергающий наличие антихристианского закона Нерона, содержится в ответе императора Траяна наместнику Вифинии Плинию. Спустя полвека после пожара в Риме этот наместник вынужден был из-за доноса заняться следствием по делу местных христиан, но никакой вины за ними не обнаружил, за исключением все того же «безмерного уродливого суеверия» (Письма, X, 96) [148, с. 205]. Плиний не знал, как ему вообще поступать с христианами и попросил совета императора, ибо каких-либо законодательных норм не существовало. Ответ Траяна недвусмыслен: «Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем» (Плин., Письма, X, 97) [148, с. 206]. Аргументация же приверженцев наличия законов о христианах при Домициане, Траяне, Адриане базируется вовсе не на законах о самих христианах, сколько на Траяновом и Адриановом законодательстве о запрете анонимных доносов и ответственности обвинителей за ложные доносы, что никак не может считаться законами именно о христианах.

Самым дискуссионным аспектом проблемы является все же связь репрессий Нерона против христиан в 64 г. с казнями апостолов Петра и Павла. Принимая во внимание характер казни апостола Павла (согласно преданию, Павел был усечен мечем как римский гражда-

нин), можно предположить, что Павел едва ли был казнен в пылу гонения 64 г. на христиан. По описанию Тацита, характерной особенностью гонения была изощренность казней, что допускалось за поджоги и в отношении граждан [320, р. 162–163]. Следовательно, власти вряд ли стали бы принимать во внимание статус римского гражданства Павла. Согласно сведениям Климента Римского, апостол Павел «засвидетельствовал истину перед правителями» (I Clem., V) [283, col. 219]. Р. Фабрис считает, что это термин указывает скорее не на самого императора, а на функционеров или судей и что «деятельность Павла попадает под подозрение и обвинение римского суда как враждебная государственной идеологии, каковая более или менее явно выливается в культ императора» [207, с. 368]. Он полагает, что Павла обвинили в оскорблении величества императора и данное обвинение юридико-религиозного характера повлекло за собой смертный приговор [207, с. 368]. Такое предположение имеет обоснования.

Характерной чертой античного общества было объединение горожан и сельчан в так называемые «коллегии простых людей» (*collegia tenuiorum*) либо «сообщества» (*societas*), как правило, культового либо ремесленного характера (погребальные, пожарные и т. д.), в которых проходила общественная жизнь простых жителей государства [86, с. 136–140; 94, с. 183; 101, с. 112; 163, с. 336; 184, с. 24–32; 242, с. 217]. Кроме того, исследователи действительно находят некоторое сходство между такими коллегиями и христианскими общинами, с той лишь разницей, что коллегии жили только повседневными групповыми интересами своих членов, в то время как «вселенские» горизонты им были чужды [163, с. 336]. В период империи, помимо социально-вспомогательных функций, эти коллегии выполняли также идеологическую функцию и были связаны с участием в религиозном культе императоров, которые считались покровителями коллегий [94, с. 184–185]. Поэтому власти осуществляли пристальный контроль за деятельностью таких объединений. Функционирование коллегий регулировалось законодательством, отсюда существовали дозволенные (*collegia licita*), а также вы-

зывавшие подозрение у властей, недозволенные коллегии (*collegia illicita*). Очевидно, что проповедь Павла и формирование им групп верующих вне еврейской общины, защищенной законодательством о таких коллегиях, могли вызвать недоверие со стороны городских властей. Возможен и вариант, предложенный Е. М. Штаерман, что «неуважительно отзывавшиеся об императоре могли подвергнуться репрессиям за "оскорбление величества" и что специальные соглядатаи доносили о тех, кто вел подобные разговоры» [239, с. 57]. Показательно, что в 62 г. Нерон возобновил действие закона об оскорблении величества императора [51, с. 227].

Древняя христианская традиция связывает казнь Павла с казнью Петра, не говоря прямо об их одновременной кончине. Лактанций пишет, что святые Петр и Павел были казнены в Риме при Нероне (*De mort. pers.*, II; *Div. inst.*, IV. 21) [377, col. 516–517; 378, col. 195]. С ним согласен Евсевий (*Hist. eccl.*, II, 25) [309, col. 210]. Но оба не называют дату события. Евсевий также приводит слова Оригена, который сообщает, что Павел был казнен в Риме при Нероне (*Hist. eccl.*, III, 1) [309, col. 215], а Тертуллиан пишет, что Павла в Риме обезглавили (*Scorp.*, XV; *De praescr.*, XXXVI) [463, col. 151; 465, col. 49].

Между тем Евсевий, по-видимому, склонен думать, что казнь Павла имела место во время так называемых «вторых уз» апостола: «заметим, что мученичество Павла пришлось не на то пребывание его в Риме, о котором пишет Лука» (*Hist. eccl.*, II, 22) [309, col. 194]. Таким образом, Евсевий, вероятно, полагал, что апостол совершил проповедническое путешествие после освобождения из первых уз, и «вторично придя в Рим, завершил жизнь мученичеством» (*Hist. eccl.*, II, 22) [309, col. 194]. Здесь прослеживается приверженность автора теории об испанской миссии Павла, маловероятность которой была показана выше. Следовательно, по Евсевию, казнь Павла следует относить, как предполагалось выше, к 67–68 гг., что находит поддержку в целом ряде работ [43, с. 36; 210, с. 163; 225, с. 36; 251, р. 18; 254, с. 43; 259, р. 13; 282, р. 35; 286, р. 22; 288, р. 32; 298, с. 17; 302, с. 23; 316, с. 390; 323, с. 33; 370, с. 31; 372, с. 202; 419, р. 31; 429, р. 24; 430, с. 56; 437, р. 150; 438, с. 208; 472, р. 111; 481, с. 23]. Это

предположение подтверждает еще один источник. В книге «О знаменитых мужах» Иероним Стридонский пишет: «В четырнадцатый год правления Нерона в один день с казнью Петра Павел был обезглавлен в Риме во имя Христа» (*De vir. ill.*, V) [345, col. 617]. Четырнадцатый, последний год правления Нерона приходится на 68 г. А Епифаний Кипрский относит кончину обоих апостолов к 12 году Нерона, то есть к 66 г. (*Ephr.*, *Adv. haer.*, XXVII, 6) [308, col. 371].

Итак, датировка казни Павла по Иерониму также подтверждает мысль о вторых узах Павла. Впрочем, стоит заметить, что большинство исследователей традиционно относит гибель Павла к 64 г. [72, с. 7; 87, с. 49; 105, с. 19; 150, с. 81; 173, с. 186; 180, с. 111; 185, с. 36; 246, с. 231; 274, р. 31; 315, р. 8; 322, s. 12; 339, р. 52; 352, s. 326; 365, р. 421; 421, р. 62; 428, р. 1159; 432, s. 387; 468, р. 123; 477, s. 19], связывая ее непосредственно с гонением при Нероне, либо даже к 62 г. [17, с. 55; 227, с. 34; 392, р. 226; 441, р. 18]. Наконец, что же нам известно о кончине апостола Павла? Некоторые ученые вообще сомневаются в том, что апостол Павел окончил свой жизненный путь именно в Риме, либо не находят связи между гонениями при Нероне и его казнью [8, с. 307; 227, с. 41].

Согласно церковной традиции, Павел был казнен в предместье Рима, в Аква Сальвас, по дороге в Остию. Евсевий передает слова римского пресвитера Гая, жившего в конце II – начале III в., который возражая еретику-монтанисту Проклу, отмечал следующее: «Я могу показать тебе победный трофей апостолов. Если ты пойдешь в Ватикан или по Остийской дороге, ты найдешь трофей тех, кто основал эту Церковь» (*Hist. eccl.*, II, 25) [309, col. 209]. Памятник был назван «трофеем», ибо мученичество в представлении ранних христиан считалось победой над смертью [134, с. 121; 398, р. 12]. Трофей (греч. *τρόπαιον*) – буквально означающий «памятник бегства» – знак военной победы у древних греков и римлян, который устанавливался на поле боя, являясь символом почета победителя и унижения побежденных [92, с. 65–67; 313, р. 302]. В результате эволюции внешнего вида данного символа «из деревянного столба, увешанного вражеским оружием, он постепенно превратился в мо-

нументальное сооружение» [92, с. 67]. И трофей Гая исследователи трактуют как памятник, или солидное сооружение [134, с. 121]. Тот же Евсевий отмечал, кстати, что рассказ о мученичестве обоих апостолов в Риме «подтверждается именами Петра и Павла, уцелевшими на кладбищах этого города» (Hist. eccl., II, 25) [309, col. 209].

По критическому мнению Э. Ренана, эти «трофеи» могли отмечать места казни обоих апостолов, но отнюдь не сами их захоронения, поскольку, как справедливо замечал исследователь, «невероятно, чтобы в дни, последовавшие за ужасной бойней, происшедшей в августе 64 г., можно было вытребовать для погребения трупы казненных. В безобразной массе человеческого тела, истерзанного, обожженного... было, пожалуй, трудно распознать личность каждого из мучеников» [164, с. 466-467]. Вполне естественно, что просивших выдать тела, могли запросто самих присоединить к трупам, заподозрив в принадлежности к «зловредному суеверию». Заметим, однако, что данное рассуждение Э. Ренана будет справедливо лишь в том случае, если относить казнь Павла именно к гонениям при Нероне в 64 г., что в целом не позволяет сделать устойчивая традиция о характере казни апостола как римского гражданина. Поэтому более справедливым будет связать утверждение Э. Ренана именно с апостолом Петром. Отсюда ряд исследователей, ссылаясь на древнюю традицию хоронить тело казненного недалеко от места казни, склонны считать, что могила апостола Павла действительно находится под алтарем Церкви San Paolo fuori le Mura (Святого Павла за стенами) [51, с. 228; 134, с. 145; 152, с. 183, 254; 156, с. 399]. Первая базилика на этом месте была воздвигнута еще при императоре Константине Великом. Нынешний вид этот храм обрел в середине XIX в. в результате перестройки, осуществленной после крупного пожара 1823 г. Археологические раскопки показали, что прежде на том месте находилось древнее римское кладбище [51, с. 228; 156, с. 399].

В 2002 г. ватиканские археологи начали новые раскопки под алтарем храма, в результате которых в 2006 г. был обнаружен мраморный саркофаг, датируемый IV в. с надписью «Paulo Apostolo Mart»

(«Павел Апостол Мученик») [471]. А в 2009 г. Папа Римский Бенедикт XVI заявил, что с целью изучения содержимого саркофага в нем было проделано крошечное отверстие, куда был помещен зонд [262]. Исследование показало, что внутри находятся следы драгоценной льняной ткани, окрашенной в пурпурный цвет, пластина из чистого золота и ткань голубого цвета с волокнами льна. Кроме того, в саркофаге был найден ладан, а также фрагменты костей – их отправили на анализ экспертам, не сообщая им заранее, что именно им предстоит изучить. Была проведена экспертиза с использованием углерода-14, по результатам которой был сделан вывод, что «кости принадлежат человеку, жившему между I и II веками» [262]. В итоге Ватикан признал, что обнаруженные в саркофаге и исследованные останки принадлежат апостолу Павлу.

В целом следует признать, что достоверных сведений о судьбе Павла после пребывания в Риме не имеется. Его следы теряются в столице империи, поэтому говорить об освобождении апостола, а затем его повторном аресте и «вторых узах» в Риме не приходится.

Итак, вопросы, связанные с кончиной апостола Павла в Риме мы рассмотрели. Обратимся теперь к изучению традиции о смерти в Риме апостола Петра.

Большинство исследователей склонно связывать смерть Петра с казнями христиан в 64 г. при Нероне [72, с. 7; 87, с. 49; 150, с. 84; 173, с. 186; 251, р. 18; 288, р. 32; 291, с. 642; 301, р. 309; 314, р. 246; 315, р. 8; 365, р. 421; 386, р. 388; 391, р. 191–192; 398, р. 50; 418, р. 719; 472, р. 111; 477, с. 19]. Другая часть относит смерть апостола к 66–68 гг. [74, с. 38; 83, с. 292; 124, с. 192; 225, с. 36; 255, р. 114; 266, р. 149; 271, с. 8; 302, с. 23; 316, с. 390; 429, р. 24; 440, с. 53]. В то же время была выдвинута оригинальная теория о том, что «Петр никогда не уезжал из Иерусалима, что освобождение его из тюрьмы ангелом, загипнотизировавшим стражников и разбившим цепи, которыми был прикован Петр, – это просто аллегорическое описание его смерти и преображения» [134, с. 121; 450, р. 211–216].

Примечательно, что на месте современного ватиканского собора Святого Петра в Риме находилась до начала XVI в. базилика, вы-

строенная еще императором Константином. По преданию, римский правитель ориентировался как раз на «Трофей Гая» (о нем шла речь выше в связи с апостолом Павлом), который в результате оказался под самым центром алтаря [10, с. 167; 212, с. 79]. В 1939 г. под алтарем уже современного храма были начаты археологические раскопки, выявившие останки довольно обширного языческого некрополя [10, с. 166–170]. Подавляющее большинство могил некрополя атрибутируются как языческие и датируются периодом между 125 и 200 гг. [134, с. 125]. Специалисты отмечают, что, поскольку археологические работы велись скрытно, то детальная информация о раскопках стала доступна лишь в 1951 г. с выходом официального отчета, который, впрочем, нельзя назвать удовлетворительным по ряду причин [10, с. 167]. Вероятно, сами раскопки велись небрежно, ибо в отчете «плохо представлена стратиграфия, поэтому нельзя понять последовательность слоев и характер повреждений почвы; нет и надежной базы для проверки датировок по индивидуальным находкам и керамике» [10, с. 167].

Археологические исследования показали, что ровно под центром нынешнего алтаря собора было обнаружено вмонтированное в так называемую «красную стену» сооружение, которое как раз и связывают с «Трофеем Гая». В архитектурном плане оно представляет собой эдикулу – типичный римский погребальный памятник. Причем датировка этого мемориала оценивается с большой разбежкой (69–160 гг.), а также существует и версия о III в. [10, с. 167, 182; 134, с. 131, 133; 156, с. 401]. Данное сооружение, как предполагается, должно было обозначать могилу Петра, однако обнаруженная могила оказалась очень мала по размерам, и, кроме того, она оказалась пустой [134, с. 130]. В то же время это пустое пространство у эдикулы окружено четырьмя погребениями с останками по аналогии с тем, как могилы римских пап «точно так же окружают верхнюю часть алтаря, который, согласно легенде, был воздвигнут над захоронением святого Петра» [134, с. 130]. Одна из могил может быть датирована правлением императора Веспасиана (69–79 гг.) [10, с. 168]. Однако наличие этих могил, одна из которых к тому же оче-

видно языческая, не может однозначно свидетельствовать в пользу того предположения, что эдикула символизирует место захоронения именно апостола Петра. Нельзя исключать, что все эти погребения были также языческими.

В то же время «под алтарем Святого Петра, на том же уровне, что и фундамент Красной стены, были обнаружены... кости человека – пол его не был установлен – преклонного возраста и мощного телосложения; череп отсутствует» [134, с. 134]. Хотя сначала ни официальная публикация, ни Ватикан не утверждали, что это останки Петра, но в 1968 г. папа Павел IV объявил мощи апостола обретенными [10, с. 168]. Такое признание встретило решительную критику в научной среде [10, с. 168; 114, с. 47; 134, с. 130; 156, с. 402]. На наш взгляд, можно утверждать лишь об открытии памятника, который в представлении ранних христиан мог быть связан скорее с местом казни апостола, чем с местом его захоронения. Как справедливо заметил известный современный специалист по библейской археологии Дж. Э. Райт, «у нас нет свидетельств того, что останки или могилы христиан вызвали в I–II вв. такой же интерес, каким они пользовались впоследствии» [156, с. 402].

Против того, что обнаруженные останки принадлежат Петру говорит и то обстоятельство, что, как уже отмечалось выше, ученики и друзья апостола, попытавшись заполучить тело мученика после его казни, могли бы подвергнуть и себя смертельной опасности, будучи уличенными в приверженности к «зловредному суеверию». Справедливо и предположение о том, что Константин мог по ошибке принять безымянную эдикулу, сооруженную якобы возле места его казни, за могилу Петра [134, с. 137]. Вызывает также удивление и то обстоятельство, что на эдикуле отсутствует эпитафический материал, связанный с именем Петра, поскольку такие граффити были бы вполне закономерны в месте почитания святого. Правда, на одной из стен неподалеку от эдикулы были обнаружены многочисленные граффити, среди которых якобы обнаружено единичное имя Петра. Однако сооружение этой стены датируют временем после 250 г., и к тому же такая интерпретация граффити справедливо



вызывает очень большие сомнения у специалистов [10, с. 168–169; 134, с. 138–141].

Весьма показательно, что многочисленные граффити с упоминанием имен обоих первоверховных апостолов обнаружены совсем в другом месте Рима. Речь идет о некрополе (христианско-языческом), обнаруженном археологами под Церковью Святого Себастьяна на Виа Аппия [10, с. 169; 134, с. 144–147]. На стенах некрополя было обнаружено около 640 граффити, которые датируют серединой III в. и связывают с центром культа апостолов Петра и Павла [10, с. 169]. Однако и тут их мощей обнаружено не было. По церковному преданию, в доме, на месте которого впоследствии возвели данную базилику, и жили эти апостолы, а сам храм первоначально носил название базилики апостолов [134, с. 146].

День памяти первоверховных апостолов Петра и Павла отмечают в Католической Церкви 29 июня, а в Православной – 12 июля. Впрочем, на наш взгляд, недоказанность самого пребывания апостола Петра в Риме едва ли позволяет аргументированно подтвердить популярную гипотезу о казни Петра в Риме при Нероне.

**ГЛАВА 4**  
**ХРИСТИАНСКАЯ**  
**ОБЩИНА РИМА**  
**В 70-х гг. I в. – СЕРЕДИНЕ II в.**

---

---



#### 4.1. Формирование церковной христианской организации в Риме и начало возрастания ее роли

Казнь Нероном римских христиан закончился первый этап истории Римской Церкви, условно называемый апостольским. Какова же была дальнейшая судьба христианства в Риме 70–90-х гг. I в. ? К сожалению, по причине малого количества источников об этом послеапостольском периоде истории Римской Церкви нам известно меньше, чем о предыдущем. Поэтому иногда данный этап в истории Римской Церкви называют «темным периодом» [479, р. 142]. Довольно характерную оценку такого положения в историографии этого вопроса дал А. Деко: «Приходится признать: рассуждая о событиях, последовавших за смертью Павла, мы продвигаемся на ощупь. Постоянно возникают препятствия: слишком поздние документы, сомнительные тексты» [51, с. 229]. Очевидно, Нероновы казни оказались сильным ударом: количество жертв оценивается в 200–300 человек [8, с. 307]. В то же время на несомненное существование христиан в Риме в это время указывает обнаруженный фрагмент таблицы, надпись христианского характера на которой датируется 71 г. н. э. [211, с. 198–199].

В целом достоверных сведений об этом времени в истории Римской Церкви настолько мало, что историкам приходится лишь делать предположения относительно того, что же происходило в то время в среде римских христиан. Л. Дюшен, например, предполагает, что «евангелия Марка и Луки, Деяния апостолов, первое послание ап. Петра, Послание к евреям, сложились среди римской общины раньше или позже взятия Иерусалима и что там же были собраны воедино послания ап. Павла» [61, с. 146]. Некоторые ученые сходятся во мнении, что при преемниках императора Нерона вплоть до Домициана ничего не нарушало спокойствия римских христиан [128, с. 6; 200, с. 85; 225, с. 55]. Такое мнение основано на факте, что ни христиане, ни языческие авторы ничего не сообщают о каких-либо действиях властей против христиан Рима. Впрочем, они вообще молчат о состоянии христианской общины Рима. Но именно события вто-

рой половины 60-х гг. связали судьбу Римской Церкви с Церковью в Иерусалиме. В чем же заключалась эта связь?

Очевидно, что после казни Иисуса Иерусалимская община стала духовным центром христианства: отсюда направлялись апостолы в миссионерские путешествия проповедовать благую весть, и именно туда всякий раз стремился приходить апостол Павел после своих благовестнических путешествий. Чуть более 30 лет община святого города удерживала за собой право считаться центром христианского мира. И эту монополию она потеряла с разрушением в 70 г. Иерусалимского храма. Дело в том, что вскоре после казни христиан в Риме при императоре Нероне в Иудее в 66 г. началось антиримское восстание. Само восстание подробно описано его участником – еврейским историком Иосифом Флавием в книге «Иудейская война». В 70 г. римляне под предводительством Тита, сына императора Веспасиана, взяли осадой Иерусалим и разрушили храм. Восстание было подавлено.

На первый взгляд может показаться, что это восстание не имеет никакого отношения ни к истории христианства (христиане в нем не участвовали), ни тем более к истории Римской Церкви. Однако, это далеко не так, ибо, как парадоксально заметил Э. Ренан: «Для христианства разрушение Иерусалима и храма являлось самым большим счастьем» [167, с. 52]. По его мнению, Иерусалимская община, сохраняя тесную связь с храмом и выступая в роли главной, заблокировала бы распространение христианства среди язычников и сохранила бы его в рамках иудаизма: «Церковь Иерусалимская, сосредоточенная вокруг священных дворов, продолжала бы, во имя своего первенства, быть предметом почитания всего мира, стала бы преследовать христиан Церкви, основанной Павлом, и требовать обрезания и соблюдения Моисеева закона для того, чтобы иметь право называться последователями Иисуса... Утвердился бы центр непогрешимой власти, возник бы патриархат, что-то вроде коллегии кардиналов, под предводительством таких лиц, как Иаков, истых евреев, членов семьи Иисуса. Такой патриархат грозил бы величайшей опасностью возникающей Церкви» [167, с. 52]. С Э. Рена-

ном согласен и ряд других исследователей [27, с. 243; 31, с. 136; 61, с. 43; 174, с. 4; 225, с.55; 474, р. 33]. Напомним, что Иерусалимская община по своему составу действительно была преимущественно иудео-христианской [153, с. 73–74].

Трудно утверждать, было ли бы все именно так, как это представлял себе Э. Ренан, но очевидно, что он несколько преувеличивал. Ведь в то время существовали прочие значительные христианские центры. В I в. (еще до Иудейской войны) росли и крепились общины христиан из язычников, к которым Павел писал свои послания: Рим, Коринф, Эфес, Колоссы, Фессалоники. Крупная христианская община была в Антиохии. Не следует забывать и о семи малоазийских общинах, названных в «Откровении» Иоанна (От., I, 4) [142, с. 275].

Однако опасность значительного влияния иудаизма на Иерусалимскую общину все же была. А если принять во внимание, что она находилась в главенствующем положении, то опасность для христианства превратиться в иудейскую секту еще более возрастала. Христианству необходимо было выйти за пределы Иудеи, чтобы избежать чрезмерного влияния иудаизма, что и было успешно сделано миссионерами, в первую очередь, апостолом Павлом.

Какова же была судьба общины христиан Иерусалима после разрушения города в 70 г.? Иосиф Флавий, прекрасно осведомленный о том, кто такие христиане, нигде (даже намеком) не упоминает о них в описании восстания 66–73 гг. А Евсевий Кесарийский сообщает, что еще накануне восстания христиане покинули Иерусалим и поселились в городе Пелла за Иорданом (Hist. eccl., III, 5) [309, col. 222]. По сути, единая некогда, теперь Иерусалимская община распалась на ряд мелких общин, все более замыкавшихся в себе вследствие приверженности к Моисееву закону. Впоследствии эти иудео-христианские общины получили названия «эбионитов» и «назареев» [166, с. 42–54]. В них особенно почитался апостол Петр, Павел же, апостол язычников, наоборот, по словам Иринея (Adv. haer., I, 27) [350, col. 687–689], считался отступником. Но, как считает Э. Ренан, даже в таком случае существовала некоторая угроза: «Родственники Иисуса были людьми благочестивыми, тихими, мягкими

и скромными<...> но в то же время они представляли собой чрезвычайно правоверных евреев и звание сынов Израиля ставили впереди всяких других преимуществ... Истинными наследниками великого человека оказываются продолжатели его дела, а не родственники его по крови. Считая традицию Иисуса своей собственностью, маленький кружок так называемых назареев, несомненно, заглушил бы ее» [167, с. 53–54].

Однако, как известно, история распорядилась по-иному. Назареи и эбиониты ушли в забвение (их следы теряются где-то в IV–V вв.), в то время как Церкви Павла, в первую очередь Римская Церковь, становятся центрами развития и распространения христианства: «По мере того, как падает Церковь Иерусалимская, возвышается Церковь в Риме. Или, лучше сказать, в следующие за победой Тита годы становится очевидно, что римская Церковь все больше и больше делается наследницей Церкви Иерусалимской и заменяет ее... Без Тита папа оказался бы в Иерусалиме, но с той разницей, что иерусалимский папа задушил бы христианство через каких-нибудь сто, много через двести лет, тогда как Папа Римский превратил его в религию всего мира» [167, с. 54]. Здесь с Э. Ренаном согласен ряд историков [174, с. 4; 474, р. 33]. Например, Фр. Функ отмечал следующее: «После того, как в 70 году закатилась звезда Иерусалимской Церкви, ярко горевшая на всем христианском небосводе, римская община сделалась первенствующей» [225, с. 55]. «Христианство утрачивало свое первоначальное средоточие, – замечает Дюшен, – как раз в тот момент, когда римская Церковь достаточно созрела для того, чтобы заступить его место. Столица империи скоро сделалась метрополией для всех христиан» [61, с. 43].

Итак, падение Иерусалима – важный фактор, содействовавший возвышению римского христианства. Безусловно, возвышение Римской Церкви – процесс не одного дня, года и даже десятилетия. Что еще могло способствовать ее становлению в авангарде христианского мира?

Во-первых, очень много значило то, что эта Церковь находилась в столице империи, поэтому значение Церкви соответствовало

значению самого города Рима. Но здесь следует иметь в виду, что первоначально, когда христиане ожидали скорого второго пришествия Иисуса, они едва ли могли связывать свою судьбу с Римской империей, а столичное положение Рима не могло иметь в их глазах особого значения. Да и сам Павел не рассматривал общину Рима как альтернативный центр христианства, равнозначный Иерусалимской Церкви, как, например, полагает Г. Чедвик [278, р. 7]. Однако по мере распространения христианства и угасания эсхатологических настроений, значение столичного положения Римской Церкви, несомненно, возрастало, ибо Рим был центром того мира, в котором христианам предстояло жить и вырабатывать нормы отношений с «внешними» (Кол. 4: 5) [142, с. 246].

Во-вторых, Римская Церковь обладала героическим ореолом множества мучеников (казни при Нероне в 64 г. и, возможно, в 90-х гг. при Домициане) и мученичества апостола Павла (затем предание о казни Петра). А это ставило авторитет столичной Церкви на недосягаемую высоту, ведь римские христиане оказывались последними учениками апостолов, а подобных масштабов гонений на христиан в других регионах империи в то время еще не было.

В-третьих, Римскую Церковь, в отличие от восточных центров христианства, религиозные споры и вызываемые деятельностью еретиков разногласия волновали меньше. По словам Г. Эйкена, «епископ римской Церкви, казалось, должен был явиться и наиболее благонадежным и беспристрастным судьей» [243, с. 101] в таких спорах. Это способствовало укреплению авторитета предстоятеля Римской Церкви среди христиан империи.

В целом, то немногое, что нам известно о Церкви Рима рассматриваемого периода, касается, в первую очередь, ее предстоятелей. Так, Ириней Лионский (*Adv. haer.*, III, 3, 3) [350, col. 849], а за ним и Евсевий перечисляют римских «епископов» того времени. Евсевий передает слова христианского деятеля середины II в. Егезиппа, который сообщает, что составил в Риме «список епископов, преемственно сменявших друг друга вплоть до Анаклета» (*Hist. eccl.*, IV, 22) [309, col. 378]. Вероятнее всего, именно этот список приводит



Ириней, а затем уже и Евсевий. Однако, строго говоря, в данном контексте неправомерно использовать термин «епископ». Среди исследователей давно сформировалось мнение, согласно которому в I в. церковное управление осуществлялось не епископом, а группой пресвитеров [39, с. 20; 61, с. 58, 158; 89, с. 6; 184, с. 151], в то время как так называемый «монархический епископат» сформировался в Риме не ранее середины II в. [33, с. 317–318; 82, с. 95; 114, с. 179, 229; 159, с. 85; 184, с. 151; 194, с. 74; 264, р. 398; 303, р. 2, 13; 307, р. 860; 335, р. 172; 352, с. 329; 386, р. 376–377; 436, р. 194–198; 474, р. 64].

И все-таки на каком основании в списки римских епископов Ириней и Евсевия из коллегии пресвитеров попадал только один человек? Источники, к сожалению, не дают на него ответ. Поэтому позволим себе присоединиться к предположению о том, что лица, попавшие в указанные списки, чем-то выделялись из коллегии пресвитеров, либо играли в ней ведущую роль [303, р. 13]. Иными словами, в списки попали пресвитеры, «оставившие по себе какое-нибудь имя» [166, с. 94], то есть запомнились, отличились своими делами. Возникает еще один вопрос, почему Ириней и Евсевий называют преемников апостола Петра «епископами», а не «пресвитерами». В данном случае, вероятно, как отмечалось ранее, имеет место перенос современного авторам понятия на более раннее (прием модернизации). Другой вариант решения данного вопроса может быть следующим. Возможно, Ириней и Евсевий называют действительных епископов Рима, обладавших при этом своими первоначальными функциями (казначейскими), а не функциями управления Церковью. То есть под этими епископами следует понимать именно казначеев, а не руководителей Церкви (что стало их прерогативой лишь позднее). Впрочем, следует обратиться непосредственно к самим источникам и посмотреть, кого из первых римских «епископов» они называют.

В третьей книге «Против ересей» Ириней пишет: «Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь, вручили епископское служение Лину; об этом Лине апостол Павел упоминает в Посланиях к Ти-

мофею» (*Adv. haer.*, III, 3, 3) [350, col. 849]. Это все, что есть у Иринея про этого епископа. Эти же слова о Лине цитирует со ссылкой на Иринея и Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (*Hist. eccl.*, V, 5; V, 6) [309, col. 443–446]. Помимо этого в том же сочинении Евсевий еще несколько раз замечает, что Лин был первым (после Петра) епископом Римской Церкви (*Hist. eccl.*, III, 2; III, 4; III, 13; III, 21) [309, col. 215, 222, 247, 253]. Вслед за Иринеем Евсевий также отождествляет этого Лина с тем, о котором упоминает апостол Павел во «Втором послании к Тимофею» (*Hist. eccl.*, III, 2; III, 4) [309, col. 215, 222]. Некоторые ученые склонны допускать такое отождествление [166, с. 94]. Для этого есть ряд оснований.

Во-первых, Павел писал это послание из Рима, а из послания следует, что Лин находился в тот момент с Павлом.

Во-вторых, имя Лина апостол упоминает, когда передает привет своему ученику Тимофею от всех членов общины Рима. Но имя Лина отделено от словосочетания «все братия», от которых идет приветствие Тимофею. Правда, выделено имя Лина не одно, а еще с именами трех христиан (Еввул, Пуд, Клавдия). Если апостол выделяет из всей общины этих четырех лиц, называя их по именам, то они, вероятно, играли особую роль в общине. Можно предположить, что эти лица и составляли коллегия пресвитеров, либо были дьяконами, а Клавдия – диакониссой.

Казалось бы, повторяя слова Иринея, Евсевий полностью зависит от этого источника. Но на самом деле сведения Евсевия отчасти дополняют информацию Иринея о Лине, а отчасти и противоречат сведениям лионского епископа. Так, например, Евсевий, упоминая Лина первый раз в своем труде, сообщает: «После мученической смерти Павла и Петра первым епископом Римской Церкви был по жребию назначен Лин» (*Hist. eccl.*, III, 2, 1) [309, col. 215]. Очевидно, что здесь Евсевий противоречит Иринею, у которого Лин назначается самими апостолами. Какому источнику доверять больше? Предпочтение следует отдать Иринею, как более раннему свидетелю. Евсевий сообщает еще один любопытный факт: «После десяти лет царствования Веспасиана ему наследовал сын его Тит. На

втором году его царствования Лин, епископ Римской Церкви, двенадцать лет служивший ей, передал ее Анаклету» (Hist. eccl., III, 13) [309, col. 247, 253]. Известно, что Тит правил 2 года (79–81 гг.), значит, Лин начал служить за 12 лет до этого, то есть в 69 г. Следовательно, по Евсевию, Лин был римским епископом в 69–81 гг. Современные исследователи приводят несколько иную датировку: 64 (67)–76 (79) гг. [39, с. 455; 68, с. 15; 153, с. 128; 176, с. 14; 209, с. 289]. От Евсевия становится известным, что преемником Лина был некий Анаклет, ставший епископом в 81 г. Об этом римском епископе сведений еще меньше, чем о Лине. Иринея также называет Анаклета преемником Лина (Adv. haer., III, 3, 3) [350, col. 849]. У Евсевия это имя встречается трижды (причем один раз он цитирует Иринея), при этом он ничего об Анаклете не сообщает, кроме того, что тот был епископом после Лина (Hist. eccl., III, 13; III, 21; V, 6, 2) [309, col. 247, 253, 447]. Но о том, сколько Анаклет был епископом, Евсевий не пишет. Очевидно, что в данном случае сведения Евсевия стоят в прямой зависимости от слов Иринея. Исследователи дают следующую датировку: 76 (79) – 88 (90) гг. [39, с. 455; 68, с. 16; 153, с. 128].

О Лине и Анаклете пишут также христианские авторы конца IV – начала V в. – Епифаний Кипрский и Иероним Стридонский. Эти источники по существу своему весьма ценные, однако не имеющие столь же большого значения, как рассмотренные выше. Иероним в своем труде «Книга о знаменитых мужах» замечает, правда, не без сомнения, что Лин и Анаклет были вторым и третьим епископами после Петра (De vir. ill., XV) [345, col. 631]. Здесь автор следует традиции Иринея и Евсевия. Старший современник Иеронима, крупнейший ересиолог своего времени – Епифаний, приводит несколько иные сведения. Второго римского епископа он называет не Анаклетом, а Клитом (Ephr., Adv. haer., XXVII, 6) [308, col. 371]. В настоящее время установлено, что это одно и то же лицо [68, с. 16]. Еще Э. Ренан отмечал, что Анаклета стали называть Клитом довольно рано и считали их за разных лиц [166, с. 94]. Данная путаница объясняется, вероятно, тем, что уже в древности о втором епископе

Рима знали очень мало. Следует отметить, что Анаклета (Клита) в отличие от Лина не отождествляли с новозаветными персонажами. Но следующего, третьего епископа Рима, Климента, христианская традиция прочно ассоциировала с неким Климентом, о котором пишет апостол Павел (Фил. 4: 3) [142, с. 242].

#### **4.2. Климент Римский и его «Первое послание к коринфянам»**

Одно из наиболее ранних свидетельств о Клименте относится к последней четверти II в. и принадлежит Иринею Лионскому, который сообщает, что «на третьем месте от апостолов получает епископство Климент, видевший блаженных апостолов и обращавшийся с ними» (*Adv. haer.*, III, 3, 3) [350, col. 849]. К сожалению, мы не можем с уверенностью утверждать, знал ли Климент апостолов или нет. Вполне возможно. Но возможно и другое. Так, Ириней мог сделать свое заключение о том, что Климент был знаком с апостолами на основании отождествления этого Климента с тем, о котором писал апостол Павел, обращаясь к некому Ею: «Прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им, подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена – в книге жизни» (Фил. 4: 3) [142, с. 242]. Выделение Климента из «прочих сотрудников» Павла позволило Иринею заключить, что этот Климент был неким важным лицом, следовательно, вполне мог быть и епископом. Но, возможно, что Ей знал по имени из всех сотрудников Павла только Климента. Что точно хотел сказать Павел, выделяя Климента, мы однозначно сказать не можем, отсюда и делать выводы с отождествлением также весьма проблематично. Но главное, стоит иметь в виду цель Иринея в его сочинении – опровергнуть еретические учения. А для этого, как отмечалось ранее, автору крайне необходимо было показать чистоту христианского церковного учения через апостольскую преемственность римских епископов. Отсюда Ириней и пишет о том, что третий епископ Рима Климент лично знал апостолов.

Как бы там ни было, по Иринею следует, что Климент Римский был третьим епископом Рима и лично знал апостолов. Эту традицию Иринея разделяют христианские писатели более позднего периода – Евсевий и Иероним. Евсевий называет Климента «собратом и сподвижником Павла» и третьим римским епископом (*Hist. eccl.*, III, 4; III, 21) [309, col. 222, 253]. По свидетельству Евсевия, Климент Римский стал епископом «на двенадцатом году царствования Домициана» (*Hist. eccl.*, III, 15) [309, col. 250], то есть в 92 г., и был им девять лет (*Hist. eccl.*, III, 34) [309, col. 286–287]. Тот же писатель сообщает, что в третий год правления Траяна, то есть в 101 г., «Климент, епископ Римский, скончался, передав свое служение Эваресту» (*Hist. eccl.*, III, 34) [309, col. 286–287]. Современные исследователи приводят иную датировку епископства Климента: 88(90) – 90 (99) гг. [39, с. 455; 68, с. 17; 153, с. 128].

Традицию Иринея и Евсевия продолжил Иероним, который также отождествляет Климента Римского с Климентом, сотрудником Павла, и называет его четвертым епископом Рима после Петра, относя его смерть, как и Евсевий, к третьему году правления императора Траяна (*De vir. ill.*, XV) [345, col. 633]. В то же время Иероним приводит иную традицию, по которой «Климент был вторым после апостолов» епископом, ссылаясь при этом на то, что так думают «многие латиняне» (*De vir. ill.*, XV) [345, col. 631]. Впервые данная традиция появляется в произведении, написанном между 193 и 203 гг. Тертуллианом, «О прескрипциях против еретиков» (сразу бросается в глаза схожесть с названием книги Иринея «Против ересей»). Подобно Иринею Тертуллиан также доказывает чистоту учения христианской Церкви через преемство епископов от апостолов. В качестве примера он приводит «апостольские Церкви» (то есть Церкви, основанные апостолами), в том числе и Церковь Рима, которую, по преданию, основал апостол Петр. Здесь Тертуллиан и сообщает, что Климент был поставлен епископом самим апостолом Петром (*De praescr.*, XXXII) [465, col. 45]. Тогда, получается, что Климент был не третьим, а первым епископом после Петра. Как же тогда быть с Лином и Анаклетом? Это противоречие пытался

разрешить Епифаний Кипрский. Считая Климента все же третьим римским епископом, Епифаний следующим образом объясняет слова Тертуллиана: Климент действительно мог быть поставлен в епископы самим Петром, но отказался от должности, уступив ее Лину, и уж затем после смерти Клита (Анаклета) «принужден был снова принять епископство» (*Adv. haer.*, XXVII, 6) [308, col. 371]. Очевидна явная надуманность, натяжка, с которой автор дает такое объяснение. Но главное, что отсюда следует – это то, что Епифаний, таким образом, отстаивает мнение о том, что Климент был третьим епископом, продолжая традицию Ириней и Евсевия.

Итак, вот практически все, что мы знаем о Клименте Римском. Однако есть еще одно обстоятельство, выделяющее Климента Римского из ряда предшественников и ближайших последователей. Это приписываемое ему «Первое послание к коринфянам», которое проливает свет на важные детали положения Римской общины в конце I в. Именно это позволяет утверждать, что «Послание св. Климента выводит нас из области мрака» [61, с. 386], в который Римская община на время погрузилась в середине 60-х гг. Нельзя не заметить, что римские епископы (пресвитеры) писали, видимо, редко и не оставили, за исключением Климента, до середины II в. никакого иного литературного следа.

До нас дошло два послания к Коринфской общине, приписываемых Клименту – первое и второе. Причем второе послание имеет довольно позднее происхождение (середина II в.) [136, с. 68; 191, с. 20; 464, р. 327], и поэтому подавляющим большинством ученых отрицается его принадлежность Клименту Римскому [136, с. 67; 263, р. 172; 402, р. 200; 408, р. 201]. Ириней, Климент Александрийский и Ориген говорят лишь об одном подлинном послании Климента, а Евсевий пишет о втором послании, что «оно не так известно, как первое, и в древности его не знали» (*Hist. eccl.*, III, 38) [309, col. 294]. В данной работе не будем затрагивать второе послание, поэтому для краткости «Первое послание» Климента к коринфянам будем называть просто «Послание». С именем Климента Римского связан также целый ряд апокрифов, ему не принадлежащих, известных под

общим названием «Климентин» или «Псевдоклиментин». Само же «Послание» было довольно почитаемым в ранней Церкви, о чем свидетельствует его включение в древнейший Александрийский кодекс Нового Завета [136, с. 185; 317, р. 176; 448, р. 21].

Первый из вопросов, возникающих при изучении «Послания» – это вопрос об авторстве. Из самого «Послания» следует, что оно написано «Церковью Божьей, находящейся в Риме» (I Clem., I) [283, col. 202]. Но кто именно из римских христиан его написал – в послании не говорится. Можно было бы подумать, что его автор – римский епископ. Но тогда непонятна причина, по которой он не подписал своим именем это послание, как это делали епископы впоследствии (уже во II в.). Данное обстоятельство приводит некоторых исследователей к мысли о том, что, как уже говорилось, в I в. в Риме еще не сложился единоличный «монархический» епископат [173, с. 222; 436, р. 159], а во главе общины стояла коллегия пресвитеров. Поэтому, если это послание было действительно написано Климентом, то он, следовательно, являлся пресвитером (одним из пресвитеров), а не епископом в качестве единоличного главы. Существует также мнение, что Климент являлся всего лишь секретарем Римской общины [333, р. 287]. Напротив, сторонники раннего возникновения епископата считают, что тот факт, что Климент в послании говорил от имени Римской Церкви, свидетельствует «не более чем о само собой разумеющемся единстве епископата и Церкви» [125, с. 100]. На каком основании принято считать автором именно Климента?

Как заметил П. Преображенский, «ни одно послание из века послеапостольского не засвидетельствовано столь древними и многочисленными показаниями церковных писателей» [154, с. 66]. Действительно, хотя до нас и не дошли свидетельства современников Климента о том, что тот писал послание в Коринф, зато первые такие упоминания встречаются уже с середины II в. Свидетельство церковного писателя Егезиппа, предпринявшего после 155 г. поездку в Рим, является, по-видимому, наиболее ранним. Его труд «Достопамятности» не дошел до нас, но обильно цитируется Евсевием. Евсевий о Егезиппе пишет следующее: «Вот как заключает он свою

беседу о Послании Климента к коринфянам: "Коринфская Церковь оставалась правоверной, до Прима, бывшего епископом в Коринфе" (Hist. eccl., IV, 22) [309, col. 378]. Строго говоря, имя автора послания (Климента) принадлежит здесь самому Евсевию, а не Егезиппу. Поэтому, возможно, что Егезипп писал о послании, не называя его автора. Однако из Евсевия следует, что Егезипп, написав о послании, далее пишет о своем посещении Коринфа и Рима (Hist. eccl., IV, 22) [309, col. 378]. Отсюда можно предположить, что в общении с римскими и коринфскими епископами Егезипп мог получить достоверные сведения о послании и его авторе. Он же засвидетельствовал раздор, по поводу которого «Послание» было написано (Hist. eccl., III, 16) [309, col. 250]. Евсевий цитирует и письмо коринфского епископа Дионисия к римскому епископу Сотеру, написанное около 170 г.: «Есть у Дионисия и Послание к римлянам... В этом же Послании вспоминает он и Послание Климента к коринфянам, замечая, что, по данному обычаю, его читают в Церквах: "Сегодня святой день Господень, и мы прочитаем ваше Послание; будем всегда читать его в наставление себе, как читаем и то, которое послал нам еще раньше Климент" (Hist. eccl., IV, 23) [309, col. 287–390]. Эти слова ясно говорят, что послание было составлено Климентом.

Следующее по времени свидетельство принадлежит Иринею Лионскому: «При этом Клименте в Коринфе возникло между братьями большое несогласие, и Римская Церковь послала коринфянам убедительные письма, понуждая их к миру, оживляя их веру и напоминая о предании, которое они только что получили от апостолов» (Adv. haer., III, 3, 3) [350, col. 850]. Из слов Иринея не следует однозначно, что сам Климент был автором «Послания». Но этот источник для нас важен для определения даты составления «Послания». Более поздние авторы – Евсевий (Hist. eccl., III, 16; III, 38) [309, col. 250, 294] и Иероним (De vir. ill., XV) [345, col. 633] – сообщают, что Климент написал «Послание» от лица Римской Церкви к Церкви Коринфа, когда там произошел раскол.

Итак, непосредственное присвоение авторства «Послания» Клименту принадлежит Дионисию Коринфскому. Однако обстанов-



ка, при которой появилось послание, свидетельства остальных авторов и та уверенность, с которой Евсевий приписывает послание Клименту (возможно, основываясь на документах, не дошедших до нас) – все это указывает на большую вероятность, что «Послание» было действительно написано либо отредактировано Климентом.

В тесной связи с вопросом об авторстве «Послания» стоит вопрос о его датировке. В советской исторической науке этот документ обычно относили к первой половине II в. [114, с. 223]. Но, как мы уже упоминали, Ириней и Евсевий прямо говорят, что «Послание» было написано при Клименте, когда тот являлся епископом (пресвитером) Римской Церкви (90-е гг. I в.). Подтверждение такой датировки обнаруживаем, подвергая источник внутренней критике, встречая в нем ряд указаний на время его написания. Прежде всего, обращают на себя внимание следующие слова автора «Послания», который обращается к коринфским христианам от имени Римской общины: «Внезапные и одно за другим случившиеся с нами несчастья и бедствия были причиной того, братья, что поздно, как думается нам, обратили мы внимание на спорные у вас дела» (I Clem., I) [283, col. 206]. Отсюда следует, что «Послание» было написано после потрясений, обрушившихся на христиан Рима. Когда именно происходили волнения в общине Коринфа и что это за несчастья, которым подвергались римские христиане – это, к сожалению, не известно. Но историки находят в данных словах указания на гонения со стороны римских властей [82, с. 95; 128, с. 8; 166, с. 174; 393, р. 236]. При этом разумеются как раз гонения при императоре Домициане (90-е гг.), а не при Нероне (64 г.). Существует ряд признаков, по которым менее всего под словами составителя «Послания» можно понимать события 64 г.

Во-первых, нероновы казни христиан носили, по-видимому, единовременный и непродолжительный характер. В то время как автор «Послания» пишет, что бедствия постигали Римскую общину «одно за другим». Эти слова больше подходят к описанию времени императора Домициана, казни при котором длились большую часть его правления (Дом., 10) [186, с. 213–214]. Евсевий, характеризуя атмосферу его правления, отмечает следующее: «Домициан

был свиреп ко многим людям: казнил в Риме без настоящего суда немало людей видных и знатных; тысячи известных людей, ни в чем не повинных, отправил в изгнание и отобрал их имущество» (Hist. eccl., III, 17) [309, col. 250]. Финансовый аспект репрессий при Домициане подтверждает и Светоний: «Истоцив казну... имущества живых и мертвых захватывал он повсюду с помощью каких угодно обвинений и обвинителей: довольно было заподозрить малейшее слово или дело против императора» (Дом., 12) [186, с.214–215]. Отсюда напрашивается предположение о том, что так могли быть казнены знатные и богатые христиане, либо их покровители. Это, в свою очередь, лишило римских общинников как финансовой, так и социальной поддержки. Что и могло означать те бедствия, о которых писал Климент. «Особенно трагическое восприятие террора Домициана его современниками, – по словам А. Егорова, – было вызвано тем, что он проявлялся на фоне общей стабилизации, репрессий не было ни при его преемниках, ни при его ближайших предшественниках» [66, с. 146]. Это замечание актуально и для ситуации с христианами.

Во-вторых, в «Послании» говорится, что в то время в коринфской общине были служители, поставленные уже преемниками апостолов, которые к тому же «служили стаду Христову... в течение долгого времени» (I Clem., XLIV) [283, col. 298–299]. Далее автор называет общину Коринфа «твердейшей и древнею» (I Clem., XLVII) [283, col. 307]. Должно было пройти достаточно времени, чтобы можно было назвать Коринфскую общину «древнею». Это указывает на то, что «Послание» было написано много спустя после гонений Нерона.

Итак, признаем, что «Послание» было написано вскоре после окончания репрессий при Домициане. Исследователи обычно датируют его 95–98 гг. [2, с. 23; 41, с. 190; 56, с. 514; 122, с. 725; 128, с. 6; 247, с. 17; 249, р. 147; 286, р. 22; 292, р. 94; 295, р. 197; 303, р. 8; 313, р. 297; 316, с. 394; 322, s. 14; 328, s. 143; 339, р. 50; 354, р. 65; 356, р. 72; 384, s. 37; 388, р. 576; 397, s. 24; 399, s. 81; 429, р. 21; 430, s. 63; 433, р. 309; 446, р. 327; 449, р. 16; 466, р. 5; 477, s. 23; 479, р. 54].

До нас не дошли достоверные свидетельства о гонении на христиан при Домициане. О них пишет только в IV в. Евсевий (*Hist. eccl.*, III, 17) [309, col. 250]. Строго говоря, не стоит называть меры Домициана гонением на христиан, как это делает Евсевий, поскольку казни были направлены не специально против христиан. А христиане, если и страдали, то, несомненно, в атмосфере всеобщей вакханалии подозрений и доносов. Из известных нам личностей, казненных при Домициане, лишь несколько, да и то под определенным сомнением, можно отнести к христианам. Речь идет об Ацилии Глабрионе, Флавии Клименте и о его жене Домицилле. О первом Светоний пишет, что этот сенатор был казнен по обвинению в подготовке мятежа (*Дом.*, 10) [186, с. 213]. Имеется предположение, что он мог принадлежать к христианской общине, поскольку известно, что самое древнее кладбище, находившееся в пользовании у христиан – кладбище Присциллы, было устроено на территории, принадлежавшей вилле Ацилия [61, с. 144; 257, р. 17; 480, р. 311]. А в одной из катакомб, использовавшейся для погребения христианами, имеются фрагменты эпитафий нескольких Ацилиев, в том числе и Ацилия Глабриона [173, с. 221; 258, р. 18]. Е. В. Федорова подчеркивает, что катакомбы возникали «на земельных участках, принадлежавших богатым римлянам, которые стали приверженцами христианства» [212, с. 68].

О Флавии Клименте Светоний пишет, что этого консула 95 года, своего двоюродного брата, Домициан убил «по самому ничтожному подозрению» (*Дом.*, 15) [186, с. 216]. Евсевий называет Домициллу племянницей Климента и пишет, что «за исповедание Христа» она была «вместе со многими другими наказана ссылкой на остров Понтию» (*Hist. eccl.*, III, 18) [309, col. 251]. По-видимому, названная Евсевием Домицилла – это дочь сестры Климента, как отмечает Е. В. Федорова [212, с. 68]. Согласно Евсевию, эти события произошли в последний, пятнадцатый год царствования императора Домициана (*Hist. eccl.*, III, 18) [309, col. 251], то есть в 96 г. Многие историки [32, с. 334; 42, с. 476, 482–483; 68, с. 18; 69, с. 245; 82, с. 95–96; 166, с. 142; 212, с. 68; 256, р. 146; 257, р. 106; 415, р. 6; 426, р. 631; 435, s. 25; 480,

р. 311] склонны признавать Домициллу и Климента христианами, тем более, что «самая древняя катакомба, как показывают сохранившиеся в ней надписи, находилась на участке, принадлежавшем Флавии Домицилле» [173, с. 222]. О христианском характере погребений в фамильном склепе Домициллы говорит и М. Э. Поснов со ссылкой на знаменитого итальянского археолога Де Росси [153, с. 161].

Итак, анализ источников позволяет согласиться с христианской традицией о том, что «Первое послание к коринфянам» было написано около 96 г. вероятно одним из руководителей Римской общины Климентом.

Само «Послание» представляет собой обширный трактат из 65 глав, в котором изложено христианское учение о священстве, природе греха и его последствиях, о всеобщем воскресении, освещены некоторые нравственные законы христианской жизни. Это, собственно, и составляет догматическое значение «Послания». Не имеет смысла пересказывать все содержание источника, обратим внимание лишь на наиболее существенные и значимые моменты. Однако прежде стоит заметить, что по своей структуре «Послание» распадается на три основные части.

Первая часть начинается со вступления (1–3 гл.), где говорится о цветущем состоянии общины Коринфа до возникновения раздоров, контрастирующем с ее нынешним состоянием. Далее следует изложение христианской морали в форме увещевания (гл. 4–36), где обильно используются ветхозаветные примеры. Во второй части (гл. 37–44) автор говорит о церковном строе и управлении. Наконец, третья часть посвящена спорным делам в Коринфе, также содержит наставления (гл. 45–57). Заканчивается произведение молитвой и благословением.

Уникальное значение «Послания» Климента заключается в том, что оно отмечает, фиксирует в высшей степени важный момент в истории развития церковной организации. Этот источник рисует те условия, при которых развивалась и крепла церковная власть, а также борьбу, которую пришлось ей выдержать с противоположными течениями, вышедшими из стремления к равенству общинников.

В течение первого столетия христианская община во главе со своими свободно избранными лидерами стояла на почве демократического равенства и свободы. Единоличный монархический епископат еще не сложился. Но такая организационная структура не могла долго удовлетворять христианство как новую религию, так как она не защищала от конфликтов и анархии в условиях еще формировавшихся догматики, культа, социальной доктрины и этики. Именно такого рода неурядицы возникли в Коринфе в 90-х гг. I в. и обратили на себя внимание Римской общины. О том, что же именно тогда произошло в среде коринфских христиан, автор «Послания» сообщает так: «Мы видим, что вы некоторых, похвально провождающих жизнь, лишили служения безукоризненно ими проходимого» (I Clem., XLIV) [283, col. 298–299].

По словам Климента, в Коринфской общине произошел «преступный и нечестивый мятеж, неприличный и чуждый избранникам Божиим» (I Clem., I) [283, col. 206]. «Немногие дерзкие и высокомерные люди» (I Clem., I) [283, col. 206], отличавшиеся особенной гордостью, «превозносившиеся и хвалившиеся пышностью слова своего» (I Clem., XXI) [283, col. 255], восстали против определенного церковного порядка и законно поставленной власти церковной и сделались «предводителями возмущения и раздора» (I Clem., LI) [283, col. 514]. В своей дерзости они дошли до того, что низвели с церковных должностей некоторых уважаемых предстоятелей Церкви, поставленных «самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами» (I Clem., XLIV) [283, col. 298]. Совершенно очевидно, что борьба коринфян со своими пресвитерами разыгралась не на почве доктринальной, уклонения от ортодоксии и увлечения лжеучениями, а на почве управления.

События в Коринфе имели свою предысторию: еще апостолу Павлу приходилось увещевать беспокойных коринфян, разделившихся на партии Кифы, Павла и Аполлоса (1 Кор. 1: 12) [142, с. 204]. Об этом, кстати, напоминает Климент своим читателям и добавляет, что тогдашнее разделение подвергло их «меньшему греху», чем современное (I Clem., XLVII) [283, col. 507].

Узнав о происшедшем, христиане Рима сочли своей обязанностью вмешаться. Причем, что очень важно, Римская община пришла на помощь не по призыву коринфян, а по своей инициативе, что следует из 47-й главы, где говорится, что слух о случившемся дошел до римлян (I Clem., XLVII) [283, col. 507]. Являясь одним из лидеров Римской общины, Климент, естественно, выступает в защиту церковной иерархии: «Почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими уважаемыми мужчинами». (I Clem., XLIV) [283, col. 298]. Более того, Климент ссылается на божественный авторитет данной церковной власти: подчинение предстоятелям есть подчинение Богу, а возмущение против них – возмущение против божественной воли (I Clem., XIV, XXI) [283, col. 235–238, 255–258]. По учению Климента, иерархическая структура общины во главе с законными предстоятелями необходима по двум основным причинам.

Во-первых, такая структура поддерживает единство общины, слаженность функционирования, да и само ее существование (I Clem., XXXVII, XXXVIII) [283, col. 2282–2286]. Интересно, что в пример автор «Послания» приводит иерархию римской армии: «Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания» (I Clem., XXXVII) [283, col. 282]. Климент четко проводит различие между клиром и мирянами: «Священникам назначено свое дело... мирской человек связан постановлениями для народа» (I Clem., XL) [283, col. 290]. «Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, – продолжает Климент, – ...не преступая определенного правила служения своего» (I Clem., XLI) [283, col. 290]. Очевидно, что это означало отделение прав духовенства от мирян и ограничение прав последних. Очень важно уяснить, какие именно преимущества принадлежат предстоятелям общины. «И не малый будет на нас грех, – предупреждает Климент, – если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства» (I Clem., XLIV) [283, col. 299]. Отсюда становится ясно, что совершение евхаристии являлось существенной частью служения

предстоятелей Церкви. Весьма показательным будет сравнение данного положения с примерами из Нового Завета в отношении понимания сущности предстоятельства. В то время как новозаветные авторы изображают предстоятелей христианских общин чаще всего как пастырей, религиозно-нравственных руководителей верующих, то «Послание» Климента главной особенностью предстоятельского служения считает совершение главного обряда – евхаристии. Иначе говоря, Климент фиксирует процесс сакрализации должности пастырей Церкви, когда они становятся в полном смысле слова священниками. Правда, при Клименте этот процесс еще не завершился, но впоследствии он привел к тому, что на церковных предстоятелях, священниках, стали смотреть как на представителей (заместителей) самого Бога (Иисуса Христа) на земле. Нетрудно заметить, что Климент выводит христианское священство из ветхозаветного. Учить, назидать друг друга могут все верующие, но совершение евхаристии есть такое же неотъемлемое право предстоятелей, как в Ветхом завете жертвоприношение было делом священников (I Clem., XL, XLI) [283, col. 287–291]. Так «Послание» фиксирует один из важнейших факторов формирования церковного института, то есть четкое разделение общинников на клир и мирян.

Во-вторых, по Клименту необходимость соблюдения строгого иерархического принципа в церковном устройстве – это богоучрежденность данного принципа: «Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа... Проповедуя по разным странам и городам, они первенцев из верующих, на духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих... и потом присовокупили закон, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя служение» (I Clem., XLII) [283, col. 291]. Из этого следует запрет лишать служения «тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами...» (I Clem., XLIV) [283, col. 298]. В то же время «Послание» является свидетельством отождествления пресвитеров и епископов, поскольку в той же 44-й главе автор отмечает: «Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры» (I Clem., XLIV) [283, col. 299]. Поэтому справедливо замечание о

том, что на основании данных «Послания» трудно говорить о сформировавшемся монархическом епископате как таковом [333, р. 288].

Главное же то, что здесь мы впервые в христианской литературе встречаем формулировку доктрины об апостольском учреждении законной власти в Церкви и о наследовании этой власти епископами. Иначе говоря, это есть тезис об апостольской преемственности епископов, который уже во II в. активно используют Ириней и Тертуллиан для борьбы с ересями. Однако они видели значение этой преемственности шире: через апостольскую преемственность в Церкви сохраняется чистое, идущее от самого Иисуса вероучение. Показательно, что Климент не говорит о соответствующей роли Петра и Павла для Римской общины, не называет их ее основателями.

Следует подчеркнуть и другой исключительно важный момент. Климент пока еще допускает избрание на церковные должности «с согласия всей Церкви» (I Clem., XLIV) [283, col. 298]. Но он же категорически запрещает мирянам «лшшать служения» представителей церковного клира (I Clem., XLIV) [283, col. 298].

Итак, священнический характер предстоятельства (право совершать евхаристию) и апостольское установление непрерывного епископства являются главным фундаментом, на котором покоится авторитет церковной власти. А евхаристия предстает главным обрядом, который к концу II в. оформляется в таинство, а с III в. вокруг него формируется главное богослужение – литургия [219, с. 147–149]. Таким образом, «Послание» демонстрирует кульминацию процесса формирования церковной организации. И в Риме этот процесс проходил раньше, чем в иных христианских центрах.

Очевидно, что если предводители римских христиан руководствовались вышеизложенными принципами, то эту общину в конце I в. мы можем представить уже не как организацию с харизматическим равенством, а как общину устава и порядка, крепкую организацию, управляемую сильной властью, с подчинением ей всех членов, с разделением христиан на руководство (духовенство) и рядовых (мирян). А для обоснования необходимости такого порядка имеется уже целостная теория.



Однако возникает закономерный вопрос, какие практические меры предлагает автор «Послания» для исправления ситуации согласно изложенной доктрине? Ответ прост и очевиден: «Итак, вы, положившие начало возмущению, покоритесь пресвитерам, и примите вразумление к покаянию, преклонив колена сердца своего. Научитесь покорности» (I Clem., LVII) [283, col. 323]. Примечательно, что Климент увещевает коринфян подчиниться власти своих пресвитеров, а не епископа. Это очередной раз свидетельствует о том, что в то время епископ пока еще стоял ниже старейшин общины. А чтобы придать более авторитетный характер своему совету, автор «Послания» отождествляет свои наставления с волей Божьей: «Будем и мы молиться о тех, кто находится в грехе, чтобы дарована им была кротость и смирение, чтобы они послушались не нас, но воли Божией» (I Clem., LVI) [283, col. 322]. Климент также советует раскаявшимся зачинщикам «коринфского бунта» добровольно покинуть общину, дабы приобрести себе «великую славу в Господе» (I Clem., LIV) [283, col. 318]. При этом автор гарантирует им благоприятный прием со стороны христиан, куда бы они ни пришли.

Как далеко отстоит последнее заявление предстоятеля Римской общины от действий более поздних епископов против христиан, признанных ими схизматиками! Едва ли в этих словах Климента да и во всем «Послании» можно усмотреть хоть что-то, указывающее на повелительный тон и властолюбие лидеров общины Рима. Климент вообще мало порицает, но более старается довести до сознания своевольных коринфян их вину и тем самым вызвать в них чувство раскаяния. «Не властолюбие, – как правильно замечает Эрнст фон Добшюц, – но братская любовь и ревность в исполнении обязанностей продиктовали это послание» [56, с. 521]. Однако иногда не то что советы Климента, но уже только сам факт написания послания из Рима к общине Коринфа рассматривается как доказательство безусловного первенства Римской общины. И если одни исследователи пишут, что Климент «вмешивается во внутренние дела другой Церкви» [39, с. 21], с чем мы не можем согласиться, то другие и вовсе считают это «прямым актом власти» [27, с. 137]

(папской власти!), либо видят в этом признание примата Рима над всеми христианскими центрами [69, с. 244], а вмешательство считают законным [27, с. 137]. Авторы «Католической энциклопедии» также усматривают «тон власти» в «Послании», а вмешательство Климента в дела другой общины объясняют тем, что якобы уже тогда Вселенская Церковь признавала верховенство римского епископа [359, р. 263].

В подобных утверждениях усматривается скрытый или явный намек на существование уже в I в. института римского папства, подчинявшего своей власти другие общины. Получается, что исследователи находят в «Послании» то, чего там нет и быть не может. На наш взгляд, в написании «Послания» Римской общиной нельзя видеть проявления ее власти над общиной Коринфа. Цитируемые выше авторы забывают о главном: в «Послании» нигде не видно, чтобы Климент требовал подчинения себе. Напротив, его основной целью было сделать так, чтобы коринфские христиане вновь стали подчиняться своим церковным предстоятелям, против которых они восстали. А тон послания лучше назвать тоном «любви и авторитета», а не тоном власти [108, с. 201].

Итак, мы исключаем всякую мысль о том, что Римская община в лице ее предстоятелей имела какие-либо властные полномочия над общиной Коринфа. Но как тогда объяснить, почему именно Римская община пришла на помощь коринфянам? Этому видится целый ряд возможных объяснений.

Во-первых, общение между общинами в раннем христианстве посредством посланий было так естественно и широко распространено (письма Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, Дионисия Коринфского), что было бы ошибочным видеть что-то большее в «Послании» Климента Римского к христианам Коринфа.

Во-вторых, вполне возможно, что коринфская община сама обратилась за помощью. Достоверно нам это не известно, а из «Послания» следует лишь, что до Рима дошли слухи о коринфском мятеже. Однако это не исключает возможности обращения самих коринфян с просьбой о помощи. Вспомним также, что, согласно преданию, обе

общины (Рима и Коринфа) были основаны при участии апостола Павла. Также сам Павел написал два послания в Коринф. Отсюда между ними изначально существовали определенные контакты. А если к тому же Климент действительно был сподвижником Павла, то еще естественней, что отреагировал именно он. Впрочем, на то время и без этого община Рима обладала достаточным авторитетом.

Наконец, возможно, что именно римские христиане сильнее, чем другие, чувствовали призвание быть твердыми в вере и укреплять других братьев. Очевидно также, что Римская община твердо хранила в памяти то наставление, которое некогда написал ей сам апостол Павел: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим. 14: 1) [142, с.200]. По-видимому, римские христиане действительно оказались примерными учениками апостола.

В заключении стоит напомнить, что «Послание» – это первый источник, фиксирующий факт мученической кончины апостолов Петра и Павла. Причем, согласно «Посланию», можно говорить о том, что только Павел скончался в Риме, «мученически засвидетельствовав истину перед правителями». Здесь же находится сомнительный намек на посещение Павлом Испании – «доходил до границы Запада». Но оба эти обстоятельства были детально рассмотрены нами выше. Заметим лишь, что на основании этого «Послания» ни в коем случае нельзя доказывать факт пребывания Петра в Риме, как это стараются делать многие католические авторы.

Впрочем, вот то небольшое, что мы знаем об истории Римской общины христиан в 70 – 90 гг. I в.

### **4.3. Римская община в первой половине II в. и ее видные представители**

Круг источников по истории христианства в Риме в первой половине II в. шире, чем по предшествующему периоду. Существенные сведения содержатся в трудах христианских авторов более позднего времени (конец II – начала V в.). В этих источниках сохранились имена римских епископов того времени (Adv. haer., III,

3, 3) [350, col. 849], которые последовательно сменяли друг друга: Эварест (97–105 гг.) – следующий епископ после Климента, Александр (105–115 гг.), Сикст (115–125 гг.), Телесфор (125–136 гг.), Гигин (136–140 гг.), Пий (140–155 гг.) и Аникита (154–166 гг.). Достоверные сведения о них практически отсутствуют. Однако археологами был обнаружен ряд захоронений римских христиан первой половины II в., в том числе епископов Александра I и Сикста I, а также мучеников Фелициссима, Агапита и Ианнуария [152, с. 185–186].

Особый интерес вызывает время епископа Гигина, при котором, по сведениям Ириния (*Adv. haer.*, III, 4, 3) [350, col. 856–857] и Евсевия (*Hist. eccl.*, IV, 11) [309, col. 327], в Рим прибыло сразу несколько еретиков (Валентин, Кердон и Марк), оставшихся там до времени епископа Аникиты. Это первое упоминание о проникновении гностицизма в столицу империи. Епифаний Кипрский сообщает, что при Аниките в Рим прибывает некая Маркеллина, проповедовавшая ересь карпократиан, которая «многих совратила» (*Eriph.*, *Adv. haer.*, XXVII, 6) [308, col. 371]. Он же добавляет, что учение Карпократа гностическое и что сам Карпократ «впал в магию Симона» (*Eriph.*, *Adv. haer.*, XXVII, 6–7) [308, col. 371–375]. Также примечательно, что по приглашению Аникиты в Рим прибыл ученик апостола Иоанна Поликарп Смирнский и «многих вернул от тех еретиков в Церковь Божию» (*Adv. haer.*, III, 3, 4) [350, col. 852]. Однако основной целью его визита было устранение разногласий между восточными и западными общинами христиан в вопросе празднования Пасхи (*Adv. haer.*, III, 3, 4; *Hist. eccl.*, IV, 14; V, 24) [309, col. 494; 350, col. 851–854].

В начале 40-х гг. II в. в Римской общине появляется сразу несколько значимых фигур, оставивших после себя важный след в развитии христианства. Это еретик Маркион (ок. 85 – ок. 160 гг.) [279, р. 47; 363, р. 174], Герма – автор апокрифического пророчества «Пастырь», и один из первых апологетов христианства – Юстин Философ. Представляется весьма интересным сравнить деятельность этих христиан и определить ту роль, которую они сыграли в истории римского христианства.

Маркион, и это его объединяет с Гермой и Юстином, не был коренным римлянином. Согласно Юстину (I Apol., 26) [360, col. 367], он был выходцем из малоазийской провинции Понт. В Рим Маркион прибыл, согласно подсчетам исследователей, около 140 г. [184, с. 265; 254, s. 73; 288, p. 47; 303, p. 12; 315, p. 8; 322, s. 19; 385, p. 206; 392, p. 391; 404, p. 171; 425, p. 72; 436, p. 186; 456, p. 717; 481, s. 52]. Ириней пишет, что он «получил силу при Аниките» (Adv. haer., III, 4, 3) [350, col. 856–857], то есть в 50-х гг. II в. Он же подчеркивает, что немногим ранее при епископе Гигине в Риме обосновались известные ересейщики – Валентин и Кердон, последнего из которых Ириней называет «предшественником Маркиона» (Adv. haer., III, 4, 3) [350, col. 856–857]. Данное замечание демонстрирует, насколько притягательным был в то время Рим для адептов различных учений и, в частности, зарождающегося гностицизма. Тертуллиан замечает еще одну важную деталь: Маркион внес в казну Римской общины 200 000 сестерциев (De praescr., XXX) [465, col. 42]. Это немалая сумма в те времена, что свидетельствует о том, что Маркион был весьма состоятельным человеком. Неизвестно точно, руководствовался ли он, делая такой взнос, соображениями благочестия, либо стремился таким образом войти в доверие к руководителям Римской христианской общины. Полагают, что Маркион стремился занять ведущие позиции в церковном руководстве [168, с. 190; 184, с. 266]. Как бы там ни было, но деньги не помогли ему, поскольку позже он был исключен из общины. Принято считать, что это произошло в 144 г. [59, с. 17; 119, с. 182; 136, с. 90; 244, с. 263; 293, p. 129; 303, p. 12; 321, p. 56; 340, p. 122; 333, p. 329; 388, p. 524; 411, p. 161; 414, p. 90; 417, p. 237; 427, s. 31; 436, p. 186; 456, p. 717; 477, s. 27]. Более того, Маркиону вернули его взнос (De praescr., XXX) [465, col. 51].

Свои идеи еретик изложил в произведении «Антитезы». Этот труд, однако, не сохранился, поэтому взгляды Маркиона приходится восстанавливать по возражениям его оппонентов. О Маркионе и его учении писали Ириней («Против ересей»), Тертуллиан («Против Маркиона»), «О прескрипциях против еретиков»), Евсевий («Цер-

ковная история»), Епифаний Кипрский («О маркионитах»), а также ряд других авторов.

Явный противник иудаизма, Маркион полагал, что апостолы и их последователи неправильно поняли Иисуса, поэтому Евангелия и апостольские послания он считал искаженными идеями иудаизма. Только Павла Маркион считал истинным апостолом. Один из виднейших современных библеистов Н. Т. Райт заметил, что «Маркион превратил христианство в не имеющую ничего общего с иудаизмом, если не антииудейскую, религию» [157, с. 166]. Из христианской литературы того времени этот гностик принимал как истинные лишь «Евангелие от Луки», а также все послания, приписываемые апостолу Павлу, кроме пастырских и «Послания к евреям». Примечательно, что Тертуллиан упрекал Маркиона в нежелании принимать книгу «Деяния апостолов» (*Adv. Marc.*, V, 1) [464, col. 470]. Отобранные произведения Маркион в исправленном виде включил в свой собственный кодекс священного писания. Он исключил все отсылки к Ветхому Завету и ветхозаветные цитаты. Таким образом, Маркион полагал, что «очищает» христианство от влияния иудаизма. На основании этого Дж. Нокс называл Маркиона павлинистом, а не гностиком [366, p. 14].

По-видимому, как считает Ли Макдональд, Маркион одним из первых осознал необходимость составления канона христианских писаний [408, p. 155]. Эту, по сути, первую попытку кодификации книг Нового Завета Тертуллиан образно охарактеризовал следующими словами: «Маркион, держа в руках железо, а не грифель, изорвал в куски все писание, чтобы придать вес своей системе» (*De praescr.*, XXXVII) [465, col. 49]. По большому счету, в этом и состоит основная заслуга Маркиона, поскольку, по мнению ряда ученых, составление им «искаженного» еретического кодекса ускорило деятельность уже ортодоксальной Церкви по созданию собственного канона [181, с. 23; 246, с. 281; 330, p. 126; 411, p. 167]. Более того, один из первых таких канонов был составлен именно в Риме в конце II в. Это так называемый «Канон Муратори». Составление такого списка именно Римской Церковью имело, по-видимому, большое

для нее значение. Однако не все книги из «Канона Муратори» вошли впоследствии в окончательную редакцию Нового Завета. Например, книга «Откровение Петра» была впоследствии признана апокрифической. С другой стороны, в этом списке отсутствовал ряд апостольских посланий, включенных в канон позднее («Послание к евреям», «Второе послание Петра», «Послание Иакова»).

В основе ереси Маркиона лежал дуализм – учение о двух богах. Один бог признавался низшим, творцом земного мира и виновником зла (иудейский Яхве), а второй бог (высший) являлся началом добра. Тертуллиан сообщал, что Маркион отрицал воскресение тела и человеческую природу Иисуса (докетизм) (*De praescr.*, XXXIII) [465, col. 46]. Интересно, что Тертуллиан, желая, очевидно, показать непоследовательность Маркиона по отношению к иудеям, называет это положение в его учении «заблуждением саддукеев». Маркион также проповедовал аскетический образ жизни и безбрачие (*De praescr.*, XXXIII) [465, col. 46]. В то же время известный немецкий историк Церкви А. Гарнак полагал, что Маркион не может быть причислен к гностикам, объясняя это тем, что тот «придавал главное значение чистому Евангелию и вере (а не познанию)» и «старался не основывать школы знающих (не было тайного учения), а преобразовывать соответственно Евангелию ап. Павла все общины, христианство которых он признавал законническим (иудействующим)» [31, с. 152]. В то же время некоторые авторы определяют учение Маркиона как сочетание христианства и гносиса с преобладанием первого компонента [281, р. 26; 340, р. 126; 431, р. 119]. Несомненно христианские элементы учения Маркиона следующие: вера, а не гносис (знание), как средство познания Бога, и, соответственно, спасение без использования каких-либо магических ритуалов. Кроме того, Маркион не использовал небиблейские мифы. Это те особенности, которые не позволяют относить Маркиона к гностикам. Однако он отрицал человеческую природу Иисуса, проповедовал дуализм, докетизм и отвергал Ветхий Завет. Это и сближало его с гностиками.

Было ли учение Маркиона популярно? По-видимому, было,

как считает И. С. Свенцицкая, отмечая, что общины маркионитов возникли в Италии, Египте, Сирии и Аравии [184, с. 147, 268]. Кроме того, популярности его учения способствовало «нарастание антииудейских настроений в среде христиан» [185, с. 93] после поражения восстания Бар-Кохбы в Иудее. Дело в том, что повстанцы преследовали христиан, считая мессией Бар-Кохбу, а не Иисуса, который не призывал к вооруженной борьбе против римлян (I Apol., 31) [360, col. 375]. И хотя Маркиону пришлось покинуть Рим, он довольно успешно проповедовал в Малой Азии [168, с. 194]. У Маркиона было много последователей, причем Евсевий замечает, что среди них было достаточное число мучеников (Hist. eccl., V, 16) [309, col. 471]. Известно также, что в среде приверженцев учения Маркиона не было единства (De vir. ill., XXXVII) [345, col. 651]. Самым же известным из учеников Маркиона был Апеллес (Hist. eccl., V, 13; De graescr., XXX) [309, col. 462; 465, col. 42], которому Евсевий приписывает написание «множества книг». Этот же автор указывает, что против ереси Маркиона писали многие церковные авторы II – IV вв., среди которых были Иринея, Юстин, Ипполит, Родон и ряд других. Это подчеркивает степень распространения учения Маркиона в то время. Отмечается, что маркионизм занимал сильные позиции во II – III вв., а с IV в. постепенно теряет влияние [400, s. 170]. Епифаний Кипрский писал, что в его время эта ересь еще держалась в Риме, а также в Италии, Египте, Палестине и Сирии (Eph., Adv. haer., XLII, 1) [308, col. 695].

В чем же была причина поражения Маркиона? Наиболее вероятным представляется то, что большинство христиан отпугнула очевидная идея дуализма, непризнание воскресения тела, проповедь аскетизма, критика и отрицание большинства новозаветных книг, а также резкое противопоставление христианства иудаизму, родственной религии. Однако не менее важным было и то, что призыв Маркиона к уходу от мира противоречил стремлению Церкви найти путь примирения с государством. А эта проблема для христианства становилась особенно важной, поскольку эсхатологические настроения постепенно начали угасать, когда стало ясно, что второе



пришествие Иисуса наступит нескоро. Такая асоциальность в учении Маркиона сближала его с гностиками, в то время как христианство активно давало ответы на проблемы социума (осторожно социальные темы поднимал уже апостол Павел в своих посланиях).

Какие результаты в таком случае принесла деятельность еретика Маркиона Римской общине? Очевидно, что борьба с Маркионом сплотила ее. Нам неизвестно о каком-либо расколе среди римских христиан, вызванном проповедью этого ересиарха. Напротив, несмотря на популярность, Маркиону все-таки пришлось покинуть Рим. Также, по словам А. Гарнака, в полемике с маркионитами «развивалось древнекатолическое учение Церкви» [31, с. 154]. Важным итогом стало и то, что еретический кодекс Маркиона стимулировал ортодоксальную Церковь в целом и римскую в частности к выработке собственного «официального» канона книг Нового Завета.

На одно и то же время вместе с деятельностью Маркиона в Риме приходится написание неким Гермой произведения «Пастырь». Однако, если обратиться к тексту самого произведения, то окажется, что оно якобы было написано гораздо ранее – еще во времена Климента Римского. Действительно, в «Пастыре» говорится о том, что старица (образ Церкви), являвшаяся Герме в видении, повелевает ему сделать две копии записанных им видений и пророчеств, для того чтобы одну копию передать Грапте (возможно, римская диаконисса), а другую – Клименту (Vis., II, 4) [343, col. 899–900]. В древней Церкви существовала традиция (Hist. eccl., III, 3) [309, col. 218] подразумевать под этим Климентом известного римского епископа конца I в., а под Гермой отсюда понимали новозаветного персонажа, упоминаемого апостолом Павлом в «Послании к римлянам» (Рим. 16: 14) [142, с.203]. Однако имеется свидетельство более раннее, чем традиция, связанная с Евсевием и Иеронимом. Выше уже говорилось о «Каноне Муратори». Как раз в нем и содержатся данные относительно времени написания «Пастыря». В частности, там сообщается следующее: «Недавно, в наше время, Герма написал "Пастыря" в городе Риме, когда на городской римской кафедре сидел епископом Пий, его брат» (Can. Mur., IV) [318,

col. 36]. Напомним, что Пий возглавлял общину христиан Рима с 140 по 155 гг. С какой целью тогда автору «Пастыря» понадобилось «удревнять» свое произведение? Очевидно, что для придания ему большего авторитета упоминанием видного руководителя христианской общины Рима – Климента. Еще больший авторитет произведению придавало упоминание о том, что это именно сама Церковь (в образе старицы) распоряжается о дальнейшем распространении книги. Таким образом, «Пастырь» освящался не только авторитетом Климента, но еще и авторитетом самой Церкви. Наконец, автору этой книги, вероятно, было выгодно использовать имя Климента для укрепления позиции Римской Церкви. Дело в том, что Герма подчеркивает факт особой роли этой Церкви для других Церквей тем, что старица повелевает Клименту через Гермю отослать копии «Пастыря» «во внешние города, ибо ему это представлено» (*Vis.*, II, 4) [343, col. 899–900]. Не исключено также и то, что книга писалась на протяжении длительного периода времени и как раз была начата еще при Клименте Римском [153, с. 167; 263, р. 179; 380, р. 26; 385, р. 199; 386, р. 348].

В современной исторической науке распространена датировка этого источника временем 40–50 гг. II в. [59, с. 10; 82, с. 82; 246, с. 260; 273, с. 69; 294, р. 52; 322, с. 20; 363, р. 210; 380, р. 26; 431, р. 54; 457, с. 243; 477, с. 27]. Некоторые исследователи относят составление «Пастыря» к первой четверти II в. [315, р. 98; 341, р. 72–73]. В то же время Р. Ю. Виппер со свойственным ему гиперкритицизмом относил «Пастырь» к I в. [26, с. 307], считая его творением дохристианской секты [25, с. 52; 26, с. 317]. Однако такая ранняя датировка не нашла поддержки, равно как и поздняя датировка советского историка Я. Ленцмана (180 г.) [114, с. 64]. Хотя крупнейший современный библеист Б. Мецгер отмечает, что проблема с датировкой этого памятника до сих пор не решена [136, с. 65], вышеприведенные аргументы убедительно указывают на середину II в. Именно этим временем «Пастырь» датирует большинство исследователей [59, с. 10; 87, с. 27; 246, с. 260; 273, р. 69; 294, р. 52; 322, с. 20; 363, р. 210; 431, р. 54; 457, с. 243; 477, с. 27].

В жанровом отношении «Пастырь» принято относить к пророческой литературе [184, с. 250; 380, р. 26; 393, р. 242; 422, р. 10–12]. По сути, это книга откровений, данных Герме пожилой женщиной (символ Церкви) и ангелом в образе пастыря (пастуха) – отсюда и название произведения. Сама книга разделяется на три части: видения (*Visiones*), заповеди (*Mandata*) и подобия (*Similitudines*).

Одной из центральных тем, волновавших Герму, была проблема прощения грехов. Автор настаивает, что для грешников необходимо покаяние (*Mand.*, IV) [343, col. 917–922]. Основной грех для него – это отпадение от веры и хуление Христа, поскольку покаяние в таком случае не предусмотрено (*Sim.*, VI, 2; IX, 26) [343, col. 966, 1001–1002]. За все прочие грехи покаяние допускается. Только покаявшиеся могут быть приняты в Церковь (*Vis.*, III, 5) [343, col. 917–922]. Находящиеся вне Церкви, спасены не будут (*Vis.*, III, 6) [343, col. 903–904]. По-видимому, именно Гермой было положено начало доктрины о том, что вне Церкви нет спасения, которую впоследствии разовьет богослов III в. Киприан.

Волнует Герму также и проблема взаимоотношений богатых с бедными и вопросы благотворительности (*Vis.*, III, 6, 9; *Sim.*, IX, 20) [343, col. 903–904, 907–908, 999–1000]. Он уверен в необходимости благотворительности со стороны состоятельных общинников (*Vis.*, III, 9; *Sim.*, I) [343, col. 907–908, 951–954]. Богатые должны делиться с бедными, поскольку иначе они не смогут быть угодными Господу (*Vis.*, III, 6) [343, col. 903–904], и им будет трудно войти в Царство Божие (*Sim.*, IX, 20) [343, col. 999–1000]. Объясняет это автор, в частности, тем, что во время гонений богатые скорее отрекутся от Христа, дабы сохранить свое состояние (*Vis.*, III, 6) [343, col. 903–904]. Поэтому он приходит к выводу о взаимозависимости бедняков и богачей: бедные молятся за богатых, а те им помогают материально (*Sim.*, II) [343, col. 953–956]. Такое положение, по мнению Гермы, является богоугодным. Заострение данной проблематики свидетельствует о том, что община Рима состояла из христиан из разных слоев общества, а неосуществление скорых эсхатологических ожиданий делало актуальной проблему взаимоотношений

между ними. Ко времени завершения написания «Пастыря» эсхатологические настроения в среде христиан уже утихали. Герма своеобразно реагирует на это. Отсрочку второго пришествия он аргументирует тем, что дается время на покаяние тем, кто еще не успел это сделать (Sim., VIII, 11) [343, col. 979–980].

Наконец, волновала Герму также проблема морального состояния церковного руководства. Он не раз упрекает руководителей христианских общин в различных недостатках (Vis., II, 2; III, 9, 7; Sim., IX, 25) [343, col. 897–898, 903–904, 907–910, 1001–1002]. Наставляя предстоятелей, автор советует им не быть подобным злодеям и жить в мире между собой (Vis., III, 9) [343, col. 907–908]. В догматике Гермы нет места монархическому епископату и, говоря о церковном руководстве, Герма всегда использует множественное число, употребляя термин «предстоятели» (Vis., II) [343, col. 897–898]. Кроме того, он употребляет понятия «пресвитеры» (Vis., II, 3; III, 1) [343, col. 897–900], «епископы» и «диаконы» (Vis., III, 5) [343, col. 903–904], а также упоминает «пророков» (Mand., XI) [343, col. 943–944].

Исходя из ряда особенностей содержания произведения (осуждение земного богатства, отсутствие преклонения перед церковным руководством), некоторые исследователи склонны считать автора «Пастыря» принадлежащим к так называемому демократическому течению в христианстве II в. [57, с. 147; 184, с. 148, 250]. Кроме того, высказывалось мнение о том, что Герма был приверженцем иудеохристианства [340, p. 122–123; 330, p. 72; 333, p. 258–260]. Так у него нет четкого различия между Сыном Божиим и Святым Духом. Характерны в этом смысле следующие слова, которые он влагает в уста пастыря: «Я хочу показать тебе все, что показал тебе Дух Святой, Который беседовал с тобою в образе Церкви: Дух тот есть Сын Божий» (Sim., IX, 1) [343, col. 979–982]. К тому же Герма нигде не употребляет имени Иисуса Христа. Поэтому А. Донини, к примеру, называет религиозные взгляды автора «Пастыря» «монотеизмом строго иудаистского толка» [57, с. 147]. Однако с данным выводом трудно согласиться, поскольку ко времени написания «Пастыря» христология и тринитарное учение еще не были

разработаны. Такая своеобразная христология являлась одной из причин, почему данное произведение не было включено в итоге в новозаветный канон.

В античности «Пастырь» относился к числу исключительно чтимых христианских сочинений. Так, например, Иероним писал о «Пастыре», что это «действительно полезная книга, и для многих древних авторов она была авторитетным источником, но среди латинян почти неизвестна», а также, что она публично читается в некоторых церквах Греции (*De vir. ill.*, X) [345, col. 625]. Евсевий же сообщает, что, хотя ее некоторые и оспаривают, но, тем не менее, книгу читают «всенародно в церквах» (*Hist. eccl.*, III, 3). Но все-таки, это произведение не было включено в новозаветный канон, о чем есть указание в «Каноне Муратори» (IV) [318, col. 36]. И поэтому «Пастырь» уже был лишен ореола святости. Интересно, что, хотя рассматриваемое произведение так и не вошло в окончательную редакцию канона Нового Завета, тем не менее, оно содержится в Синайском кодексе (конец IV – начало V в.) – древнейшем грекоязычном списке Библии [57, с. 148; 91, с. 22; 136, с. 65; 184, с. 250; 191, с. 50; 306, р. 251; 408, р. 212; 436, р. 193]. В 494 г. на Римском соборе при папе Геласии «Пастырь» был официально причислен к апокрифам [168, с. 227].

Итак, что можно сказать о Маркионе и Герме – двух представителях римского христианства 40-х гг. II в. Было ли между ними что-то общее? Несомненно, ведь оба стремились к объединению христиан. Но если Маркион стремился объединить паству только вокруг своего учения и при этом строго отмежевавшись от иудеохристиан, то для Гермы объединение было возможно только в рамках правоверной Церкви. И в противовес Маркиону это для него являлось способом противостояния теологическим спорам внутри Церкви и нарастающему гностицизму. В основе объединения Герма, по-видимому, ставит покаяние. Более того, если Маркион сам стремился стать лидером христиан, то для Гермы такая мысль просто чужда, так как он не раз упрекает руководителей христианских общин в различных недостатках.

Третьим из видных христианских деятелей Рима первой половины II в. был Юстин. В истории Римской Церкви II в. личность Юстина занимает особое место. Фактически, его можно назвать одним из первых апологетов христианства. Этот церковный писатель является автором нескольких так называемых «Апологий», целью которых была защита христианства от нападок язычников. В жанровом ряду апология находится между речью и диалогом, а по содержанию тяготеет к философскому трактату [22, с. 41]. В церковной традиции Юстин получил сразу два титула – «Мученик» и «Философ». Первый – за то, что окончил жизнь мученичеством (был казнен за свидетельство христианской веры) (*De vir. ill.*, XXIII) [345, col. 641], второй – за то, что был привержен философии до того, как стал христианином, а затем способствовал примирению христианства и философии. Юстин считал, что философом может называться только истинно нравственная личность. К этому он и сам стремился, что доказывает его деятельность. Кроме того, будучи уже христианином, он продолжал носить традиционный плащ философа («паллий»). Юстин получает традиционно высокую оценку в трудах исследователей христианства. Даже Э. Ренан, резко критиковавший авторские способности Юстина, все же отмечает, что его труды имели огромное значение для ранней Церкви и называет этого автора «первым христианским доктором в классическом смысле этого слова» [168, с. 197]. Действительно, Юстина отличает то, что он был, пожалуй, одним из немногих в то время высокообразованных людей в Римской Церкви. Более того, после Юстина долгое время в этой Церкви не было столь значимой фигуры.

Примечательно, что Юстин держит пальму первенства по ряду аспектов. Среди христианских богословов он был одним из первых интеллектуалов греко-римского общества, обратившимся в христианство. Его «Разговор с Трифоном иудеем» считается самой ранней известной в истории апологией от иудаизма [132, с. 41]. В его трудах мы также находим «одно из самых ранних свидетельств почитания Девы Марии» [132, с. 42]. По-видимому, самое раннее сохранившееся описание обряда причащения тоже содержится у Юсти-

на (I Apol., 65–67) [360, col. 427–431]. Здесь весьма показательным моментом является упоминание им «предстоятеля», а не «пресвитера» или «епископа». Это свидетельствует о том, что последний термин еще не стал общепринятым. Однако монархический епископат уже, по-видимому, существовал, поскольку «предстоятель» все время упоминается в единственном числе (в отличие от «Пастыря» Гермь). Во время «общего собрания» предстоятель «совершает молитвы и благодарение» (I Apol., 65) [360, col. 427], а также «делает наставления и увещания» (I Apol., 67) [360, col. 430]. Помимо этого, предстоятель хранит собираемые пожертвования общинников, «имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни или по другой причине, о находящихся в узах, о странниках издалека, вообще печется о всех находящихся в нужде» (I Apol., 67) [360, col. 430]. Все эти функции как раз характерны для епископской должности.

Примечательно и то, что, как отмечают исследователи [80, с. 201; 114, с. 176], у Юстина прослеживается ранний вариант формулировки символа веры христианской Церкви (I Apol., 13, 52) [360, col. 346–347, 403–406]. Также замечено, что приводимые Юстином в «Первой апологии» свидетельства ветхозаветных пророков об Иисусе являются по сути «одним из первых сводов мессианских пророчеств Ветхого Завета» [191, с. 75]. У Юстина содержится и одно из самых ранних описаний ада, как места мучения в вечном огне (I Apol., 28, 45, 52, 57) [360, col. 371, 398, 406, 414]. А упоминание Юстином «Откровения» Иоанна (Dial. cum Tryph., 81) [362, col. 670] – это первый известный случай, когда отец Церкви точно называет автора и документ, вошедший в новозаветный канон [137, с. 299]. Наконец, именно Юстин первым из христианских авторов рассматривал Евангелия, как исторические документы [333, р. 342], а также впервые цитировал «Деяния апостолов» [366, р. 124–130]. С другой стороны, исследователи указывают на некоторую неустойчивость и противоречивость теологической позиции автора, объясняя это естественным следствием еще незрелости на тот момент самого христианства [114, с. 176; 127, с. 60]. На это указывает, в

частности, еще не полностью разработанная христология на момент написания апологии, так как автор именует Иисуса ангелом и апостолом (I Apol., 63) [360, col. 423–426].

О жизни Юстина известно относительно мало. Сведения о нем дошли в трудах Евсевия («Церковная история») и Иеронима (De vir. ill., XXIII) [345, col. 641–643]. Некоторые биографические данные о Юстине можно почерпнуть из его собственных произведений. Так, о себе он сообщает следующее: «Юстин, сын Приска, внука Вакхия, уроженцев Флавии Неаполя в Сирии Палестинской» (I Apol., 1) [360, col. 327]. Точная дата его рождения неизвестна, однако принято считать, что апологет родился в первую декаду II в. [22, с. 41; 80, с. 199; 153, с. 172; 190, с. 27]. Впрочем, называется также 115 г. [375, s. 304]. Из его собственного произведения «Разговор с Трифоном иудеем» (Dial. cum Tryph., 3–8) [362, col. 478–494] становится известно, что до принятия христианства уже в зрелом возрасте он долгое время изучал учения различных философских школ. Но однажды после встречи и общения со старцем-христианином он сам принял христианство. Затем Юстин много путешествовал и, наконец, основал в Риме христианскую философскую школу, где и написал ряд сочинений. Список его произведений дают Евсевий и Иероним. Из них полностью сохранились лишь две «Апологии» и «Разговор с Трифоном иудеем». Сам Юстин называет некое свое произведение против ересей, которое не сохранилось до нашего времени (I Apol., 26) [360, col. 370]. По-видимому, школа Юстина была весьма популярной и из нее вышло немало учеников, наиболее известным из которых был апологет Татиан (De vir. ill., XXIX) [345, col. 645]. Обычно годом казни Юстина называют 165 г. [22, с. 42; 53, с. 254; 110, с. 24; 137, с. 299; 273, s. 100; 289, p. 53; 314, p. 146; 315, p. 9; 322, s. 20; 347, s. 23; 355, p. 65; 373, s. 59; 375, s. 35; 392, p. 264; 400, s. 144; 403, s. 29; 405, p. 58; 423, s. 17; 447, p. 67; 461, p. 647; 477, s. 37], иногда 166 г. [160, с. 39] или 167 г. [371, s. 238]. Г. Каледат относит мученичество Юстина к 169 г. [80, с. 201], М. Э. Поснов – к 166–168 гг. [153, с. 172], А. Вартель называет 163–167 гг. [475, p. 12], а В. Клэбш – 162–168 гг. [282, p. 37].



Уже в Риме Юстином были написаны и поданы императорам две апологии, составленные, соответственно, предположительно около 150 г. [25, с. 143; 249, р. 138; 273, s. 100; 289, р. 53; 293, р. 129; 322, s. 12; 340, р. 73; 333, р. 342; 355, р. 60; 366, р. 8; 392, р. 257; 414, р. 144; 427, s. 31; 429, р. 84; 436, р. 187; 477, s. 27; 479, р. 78] и в первой половине 60-х гг. II в. [477, s. 28]. Датировка первой, в частности, устанавливается на основании упоминания в ней факта рождения Иисуса за 150 лет до составления этого произведения (I Apol., 46) [360, col. 398]. Хотя также называются 155 и 157 гг. [371, s. 238]. Третий значимый труд апологета называется «Разговор с Трифоном иудеем» и был составлен, как полагают, около 160 г. [136, с. 143].

Целью написания апологий было стремление защитить христиан от нападок со стороны язычников. Судя по этим источникам, христиан приговаривали к смертной казни за одно только имя (I Apol., 4, 24) [360, col. 331, 363], то есть за их веру. Поводом для написания «Второй апологии» явился конкретный случай казни римским префектом Урбиком трех христиан только лишь потому, что те открыто исповедали свою веру (II Apol., 1, 2) [361, col. 442–447]. Поэтому Юстин пытался доказать, что несправедливо наказывать христиан только потому, что они христиане, если те не совершили преступления. Он подчеркивает, что его собратьев по вере «ненавидят за имя Христово, и без всякой вины, как преступников, предают смерти» (I Apol., 24) [360, col. 363]. Автор стремится донести до язычников правду о христианах и показать, что они вполне добропорядочные жители империи. Для этого он в «Первой апологии» раскрывает некоторые моменты христианской этики (I Apol., 10, 12) [360, col. 339–346], основы христианского вероучения (I Apol., 21, 52) [360, col. 403–406] и описывает собрания христиан (I Apol., 65–67) [360, col. 427–431]. Чрезвычайно важно, что «Первая апология» адресована императору Антонину Пию и двум его преемникам – Марку Аврелию и Луцию Веру, а затем сенату и римскому народу. Римлянин Юстин прекрасно разбирался в реалиях властных полномочий системы принципата. Он рассчитывал повлиять на отношения властей к христианам не только в Риме, но и в провинциях. Независимо от того, знакомился ли Антонин Пий и его

наследники с сочинением Юстина, уже сам адрес его «Апологии» поднимал значение Римской Церкви среди христиан империи, тем более актуальностью проблематики его сочинения.

Одна из центральных проблем, рассматривавшихся Юстином в апологиях – отношение христианства к языческой культуре и, в первую очередь, к философии. По словам И. Мейендорфа, интеллектуальным кругам христианства необходимо было найти «параллели между греческой философией и христианской мыслью, но одновременно представить языческую философию предшественницей христианства, а христианство – откровением того, что языческая философия лишь предчувствовала» [132, с. 39]. Очевидно, что для того, чтобы быть услышанным и понятым императорами-язычниками, Юстину необходимо было говорить с ними на одном языке, то есть найти точки соприкосновения в диалоге. Писатель-философ необходимые точки соприкосновения находит в античной философии. И его апологии адресовались не только императору, а и усыновленным им Марку Элию Аврелию Веру Цезарю и Луцию Аврелию Коммоду Веру, которых обоих Юстин именует философами. Юстин выдвигает идею о том, что античная философия являлась своеобразным фундаментом, готовившим языческий мир к принятию в будущем благой вести христианства («Слово Божие»). Так, апологет утверждает, что многие из философов отчасти познали «Слово Божие» (II Apol., 8, 10, 13) [361, col. 458–462, 466–467] и говорили «о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесном» (I Apol., 44) [360, col. 395]. Причем более всего он симпатизирует Сократу (II Apol., 7, 10) [361, col. 455–462]. В целом наибольшее число параллелей в учении христианства и языческой философии Юстин обнаруживает у стоиков и платоников [127, с. 61]. Но поскольку Откровение было дано Богом в первую очередь иудейским пророкам, то античные философы получили это знание уже от них (I Apol., 44) [360, col. 395]. Здесь же Юстин не забывает напомнить, что «Моисей древнее всех греческих писателей» (I Apol., 44) [360, col. 395]. Прямые «заимствования» из ветхозаветных авторов Юстин находит, к примеру, у Платона (I Apol., 59) [360, col. 415].

Но иудейских пророков автор особо не выделяет, более того, даже приравнивает их к варварским народам: «Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил» (I Apol., 46) [360, col. 398]. Здесь наблюдается тенденция показать язычников в более выгодном свете, чем иудеев, вероятно, чтобы расположить к себе императоров. Отсюда Юстин подчеркивает преимущество христиан из язычников над иудеохристианами: «Христиане из язычников многочисленнее и ревностнее христиан из иудеев и самарян» (I Apol., 53) [360, col. 406], а «верующие из язычников были предузнаны, как ревностнейшие и твердейшие в вере» (I Apol., 53) [360, col. 407]. Здесь содержится важнейшее указание на преобладание среди христиан неевреев. Прежде всего, данная статистика отражает состояние в самом городе Рима, где апологет долгое время жил. Кроме того, он обвиняет иудеев в том, что они, «имеющие в руках пророчества и всегда ожидавшие пришествия Христа, не узнали Его, и не только не узнали, но и отвергли, а язычники, никогда не слышавшие о Христе дотоле, пока апостолы Его не пришли из Иерусалима, не возвестили о Нем, и не сообщили пророчеств, – с радостью и верою отстали от идолов» (I Apol., 49) [361, col. 402]. Снова язычники показаны в более выгодном свете.

Признавая некоторые достоинства эллинской философии, Юстин в то же время остро критикует языческую религию и нравы современного ему языческого общества (II Apol., 12) [361, col. 463 – 466]. Причем здесь опять имеет место сравнение, но уже не в пользу язычества, как это было с философией. Противопоставляя языческие нравы, диктуемые мифами о богах, и христианские нормы поведения, он выявляет пороки языческого общества, а заодно и опровергает обвинения язычников против христиан (I Apol., 21, 53, 54, 64; II Apol., 12) [360, col. 359–362, 406–411, 426; col. 463–466]. С другой стороны, апологет выделяет и положительный момент в языческой религии. Перечисляя языческих богов, он называет и мифы, с ними связанные, и находит некоторые параллели с библей-

скими повествованиями (I Apol., 20–23) [360, col. 358–362]. Таким образом, проводится мысль о том, что в мифах античные писатели интерпретировали библейские сюжеты. Это также, по мнению Юстина, содействовало подготовке языческого мира к принятию христианства.

Волновала Юстина и характерная для раннехристианских авторов тема эсхатологии. Но ко времени написания им апологий эсхатологические чаяния, как говорилось ранее, в значительной степени уже угасли. Поэтому автор объясняет отдаление второго пришествия Иисуса следующим образом: «А что Бог медлит привести это в исполнение, то это делается для рода человеческого; ибо Он предвидит, что некоторые спасутся через покаяние, некоторые даже, может быть, еще и не родившиеся» (I Apol., 28) [360, col. 371]. Характерно, что это объяснение Юстин повторяет неоднократно (I Apol., 45; II Apol., 7) [360, col. 398; 361, col. 455–548]. Вместе с тем он довольно часто акцентирует свое внимание на том, что в итоге все грешники, а вместе с ними и демоны, понесут «вечное мучение в огне за грехи» (I Apol., 17, 18, 21, 28, 52; II Apol., 1, 7, 8) [360, col. 354–355, 359, 371, 403–406; 361, col. 442–443, 455–458].

Итак, изучение жизни и трудов таких представителей римского христианства середины II в., как Герма, Маркион и Юстин позволяет сделать вывод о богатой интеллектуальной жизни христианской общины Рима того периода. Область деятельности и ее масштаб, а также цели и задачи у всех этих авторов были различные. Если Герма ограничился написанием единственного произведения, где рассматривал преимущественно проблемы морали и этики ранних христиан, то остальные два автора пошли дальше. Маркион стремился исправить искаженное, как он полагал, учение Иисуса и объединить вокруг него, по возможности, большее количество христиан. Еретические взгляды Маркиона представляли большую опасность для молодого христианства. Для Гермы не стоял остро вопрос об иудеохристианстве, как для Маркиона. Он разделял некоторые идеи иудеохристиан. Кризис эсхатологических чаяний римских христиан четко прослеживается и в трудах Гермы и Юстина, где в усло-

виях неопределенности эсхатологической развязки делается акцент на значение покаяния в грехах. Герме принадлежит и чрезвычайно важная роль в обосновании сотериологического значения Церкви. Именно он впервые выдвигает идею о том, что находящиеся вне Церкви спасены не будут (окончательно она будет сформулирована столетием спустя Киприаном: «Вне Церкви нет спасения»).

В целом деятельность как Маркиона, так и Гермы не только свидетельствовала о борьбе различных течений в христианстве того времени, но и стимулировала интеллектуальную активность в столичной Церкви и за ее пределами, а также, что очень важно, содействовала формированию новозаветного канона. Важно помнить и то, что, каким бы не было влияние указанных личностей на Римскую Церковь, она в итоге не разделила их взглядов: учение Маркиона было осуждено, а сам он исключен из Церкви; книга Гермы была признана апокрифом.

И если деятельность первых двух представителей Римской общины (Гермы и Маркиона) была направлена, в первую очередь, на решение внутренних проблем христианства, то произведения Юстина должны были решать внешние проблемы молодой религии, то есть вопросы взаимоотношения с иудаизмом, язычеством и императорской властью. Литературное творчество Юстина было связано с защитой христианства перед императорской властью и от нападков язычников. Главной особенностью литературных трудов Юстина, отличающей их от творений Гермы и Маркиона, является тот факт, что они были адресованы в первую очередь современному им языческому читателю. «Апологии» Юстина – это первый открытый диалог христианского автора с язычеством, первый смелый шаг христианства, его вызов языческой интеллектуальной элите, показывающий, что новая религия не намерена ограничиваться Палестиной и иудейской диаспорой, а претендует на нечто большее.

# **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**





Особенностью становления христианской общины Рима являлось ее развитие в иной социальной среде, чем в провинциях Римской империи. Именно в Риме (и в Италии с 90–89 гг. до н. э.) проживало подавляющее большинство римских граждан. Рим обладал особым статусом в Римской империи. В Риме располагались резиденция принцепса-императора, центральные департаменты императорской администрации, когорты личной гвардии императора. До 20 % населения Рима составляли пролетарии – неимущие граждане, жившие за счет государственных и частных субсидий и составлявшие в период республики большую массу римских граждан, участвовавших в народных собраниях и подкупавшихся группировками римской элиты в борьбе за должности магистратов. Социальные изменения в Римской державе в период принципата позволяют охарактеризовать принципат не только как политическую систему единовластия при сохранении республиканских учреждений, но и как социальную систему со своей спецификой, основными чертами которой являлись: формирование нового слоя социума – чиновничества, изменения в положении сословий (возвышение всаднического сословия через участие его в императорской администрации и ослабление роли сенаторского сословия), изменение характера социальных связей в господствующем в социуме слое граждан (от отношений равенства в правах и перед законом – к подданничеству перед императором). Особенность социальной системы принципата – изменение социальных связей именно среди римских граждан.

Основными составляющими идеологии принципата выступали «римский мир» (*Pax Romana*), «римский миф», «золотой век» правления каждого императора, культ императора с их пропагандой «мира и безопасности», обеспечиваемых принцепсом-императором для всего населения Римской империи, непобедимости Рима из-за особого покровительства римских богов, стабильности благополучия при правлении каждого императора, «божественности» его персоны. Их основу составляла официальная римская религия, прежде всего, культ божеств капитолийской триады (Юпитер, Юнона, Минерва), а в культе императора и почитание Румы – богини-покров-



вительницы Рима. Сакрализация единовластия принцепса-императора обеспечивалась представлениями римской религии. Религиозная составляющая идеологии принципата отражала и кризис полисных связей и ценностей в среде римских граждан, ставя целью их сплочение в связях подданчества. У римских граждан идеология принципата формировала стереотипы исключительности и превосходства над остальным населением империи, которому внушались ощущения покорности и благодарности римскому владычеству за прекращение войн между покоренными народами, бессилия перед могуществом Рима. Ведущая роль в пропаганде режима принципата отводилась именно Риму как центру огромной державы. Пропаганда величия Рима и идеи «римского мифа» выражалась в монументальном строительстве, активно проводившемся принцепсами. Общественные празднества и зрелища, связанные с почитанием главных римских божеств и жертвоприношениями им, а также раздачами продовольствия и иной материальной помощи римским пролетариям, выполняли и определенную компенсаторную функцию в отношении римских граждан-пролетариев, утративших свою значимость в выборах магистратов и принятии законов на комициях. Христианство с самого начала вступило в серьезные противоречия с идеологией принципата. Христиане не могли признать божественным императора, считали идолами римских божеств, смертным грехом объявляли поедание мяса животных, приносившихся в жертву («идоложертвенное»), что служило одним из источников пищи для римских низов. Для христиан были чужды любые проявления общественной жизни, так или иначе связанные с отпращиванием языческих культов. Поэтому вместо «хлеба и зрелищ» предлагалось: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3: 10). На насаждавшийся лозунг «мир и безопасность» при «золотом веке» императора последовали слова апостола Павла: «Когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно пагуба настигнет их» (1 Фесс. 5: 3).

Анализ совокупности наиболее ранних достоверных источников (данные Светония, «Деяний апостолов») дает основания заключить, что первые христиане появились в Риме в среде римских иуде-

ев в 40–е гг. I в. Их проповедническая деятельность привела к столкновениям на религиозной почве, и на рубеже 40–50–х гг. император Клавдий выслал из Рима участников беспорядков среди иудеев. Наличие христианской общины в Риме в конце 50–х гг. I в. доказывается сведениями из «Послания к римлянам» апостола Павла. Его данные свидетельствуют о преобладании среди римских христиан выходцев из провинций (как бывших иудеев, так и язычников), о значительном количестве вольноотпущенников и рабов, женщин (почти все их имена латинские и греческие). Христиане Рима были объединены в несколько групп (домашних Церквей), единой централизованной структуры Римская христианская община еще не имела, разделения на духовенство (руководство) и мирян (рядовых верующих) еще не существовало.

Апостолы Павел и Петр не являлись основателями христианской общины в Риме. Пребывание Павла в Риме в 61–63 гг. доказывается данными источников. Его деятельность, несмотря на арест, имела важное значение для уже существовавшей христианской общины. Павел был казнен до римского пожара 64 г. возможно по обвинению в участии в недозволенной коллегии, либо в оскорблении величества императора. Широко распространенная концепция о том, что апостол Петр был первым епископом Рима и был казнен там при Нероне, не имеет достаточного подтверждения в первоисточниках. В источниках I – середины II в. не содержится никаких данных даже о пребывании Петра в Риме. Сведения же из источников середины I в. доказывают наличие в Риме христианской общины с ее равенством христиан в обладании харисмой и отсутствие церковной организации с ее разделением христиан на клир (руководителей) и мирян (рядовых верующих) и, тем более, иерархии духовенства во главе с епископом. Традиция о пребывании Петра в Риме и его роли в становлении римского епископата формировалась на протяжении конца II – начала V в., получив завершение в трудах Иеронима Стридонского. В I – середине II в. этой традиции не существовало, и она не могла оказывать влияние на возвышение роли Римской общины в христианстве.

Христианская традиция I–IV вв. свидетельствует о расправе Нерона над христианами в Риме без всякой связи с пожаром 64 г., что затрудняет выяснение причин репрессий против христиан (нет этой связи и у Светония). Впервые из христианских авторов такую связь выводит только в V в. Сульпиций Север, ссылаясь на Тацита. Именно тщательный анализ латинского оригинала текста Тацита о пожаре 64 г. и учет характеристик социальной системы принципата позволяют выявить причины расправы императора Нерона над христианами. Разрушительный пожар вызвал слухи о виновности Нерона в поджоге и грозил массовым бунтом в Риме. Это был новый вызов режиму единовластия, привычно боровшемуся до того с заговорами в сенатской и придворной среде. Текст Тацита доказывает, что более всего Нерон опасался выступления пролетариев, неимущего многочисленного слоя римских граждан, игравших важную роль в голосовании на комициях в поздней республике и при принципате Августа, но лишённого важнейших политических прав при Тиберии взамен на «хлеб и зрелища». После официальных молебствий и жертвоприношений почитаемым плебсом божествам Нерон обвинил в поджоге христиан, использовав не «всеобщую ненависть» к ним (чего нет в тексте оригинала), а неприязнь именно пролетариев к христианам, избегавшим общественных зрелищ из-за их связи с культом языческих «идолов» и живших по принципу «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». Даже казни христиан были устроены в виде общественных зрелищ. Нет никаких свидетельств об общеимперском преследовании христиан при Нероне. Отсутствие какого-либо антихристианского закона доказывает и переписка Плиния Младшего с императором Траяном.

Период 70–90-х гг. I в. в развитии христианства в Риме следует характеризовать как переходный от общины верующих с ее демократическим устройством (обосновывавшимся равенством всех христиан в обладании харисмой как особой сотериологической силой и отличительной характеристикой христиан, выделявшей их из среды приверженцев иных религий) к церковной организации с ее четким разделением верующих на священников (руководство) и

рядовых (мирян). В сохранившемся «Первом послании» Климента Римского отображен кульминационный момент в формировании церковной организации в Риме. Климент Римский первым из христианских лидеров обосновывает необходимость подчинения рядовых верующих священникам, аргументируя это исключительным правом последних на совершение главного христианского действия – евхаристии (причащения) и преемственностью руководящей роли священников от апостолов, избранных Иисусом Христом. Сакрализация власти духовенства в Церкви у Климента, однако, не сопровождается обоснованием монархической власти епископата в Церкви, что свидетельствует о ведущей роли пресвитеров в Римской Церкви.

В данный период сформировались и предпосылки для возвышения Римской общины среди христиан империи. Антиримское восстание в Иудее 66–73 гг. и его разгром римскими легионами (с разрушением Иерусалима) привели к развалу Иерусалимской христианской общины, которая являлась ведущей на начальном этапе христианства. Кризис скорых эсхатологических ожиданий, в соответствии с которыми проблема существования христиан во враждебном им мире в проповедях Иисуса выступала как неактуальная, привел к тому, что для следующих поколений христиан эта проблема стала одной из важнейших. Отношения властей и языческого населения с христианами в главном городе империи решающим образом влияли и на судьбы христиан в провинциях, отсюда вытекало и особое внимание к Церкви Рима. Возвышению роли Римской общины содействовал и героический ореол мучеников за веру, казненных Нероном, ибо еще долгое время ни одна из Церквей Римской империи не имела стольких мучеников. Возвышению общины Рима способствовал и быстрый (в сравнении со многими другими христианскими общинами) процесс формирования церковной организации.

Период первой половины II в. характерен завершением процесса формирования христианской церковной организации в Риме. Это доказывается, прежде всего, анализом сведений, содержащихся в «Пастыре» Гермы. В этом источнике впервые в христианстве обосновывается сотериологическая роль Церкви. За столетие до посту-

лата Киприана «Вне Церкви нет спасения», один из представителей Римской Церкви обосновал идею о том, что находящиеся вне Церкви не получают сверхъестественного спасения. При этом Церковь у Гермы выступает строго централизованной организацией, в которой над рядовыми верующими господствует иерархия духовенства. Но и в его труде нет утверждений о единовластии епископа в Римской Церкви.

Во второй четверти II в. для Римской Церкви наибольшую опасность представляло учение Маркиона. Анализ источников, однако, не позволяет однозначно определить это учение как гностическое. Римские христиане отвергли учение Маркиона, в первую очередь, из-за его христологии и асоциальной этики, препятствовавшей решению проблемы повседневной жизни христиан в языческом обществе. Однако создание одного из первых церковных канонов книг Нового Завета в Риме произошло под явным влиянием борьбы с Маркионом, создавшим канон с радикальным исключением из него книг и цитат, в которых проявлялось влияние иудаизма.

К середине II в. в составе христиан Рима в численном отношении преобладали уже выходцы из язычников над выходцами из иудеев, что четко зафиксировано римским христианином Юстином в его «Первой апологии». Появление одной из первых христианских апологий именно в Риме содействовало возвышению Римской Церкви. Адресована она была императору Антонину Пию и двум его преемникам, а для христиан из провинций чрезвычайно важным представлялось обращение христиан Рима к самому носителю верховной власти с изложением ключевой для них проблемы жизни христиан в языческом мире. Юстин не ограничился доказательствами религиозности и добропорядочности христиан, он доказывал, что философия и христианство не враждебны, философия является фундаментом для принятия христианства. Именно из Рима прозвучал первый литературный призыв к принятию христианства к наиболее образованным слоям языческого общества.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Акимов, В. В. Трансформация раннехристианских эсхатологических воззрений в исторических сочинениях Евсевия Кесарийского / В. В. Акимов // Труды Минской Духовной Академии. – 2005. – № 3. – С. 66–70.
2. Аллар, П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия / П. Аллар. – СПб. : Синодальная типография, 1898. – 296 с.
3. Анжель, Ж.-М. Римская империя / Ж.-М. Анжель. – М. : АСТ, Астрель, 2004. – 157 с.
4. Арсений (Архимандрит). Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные от Рождества Христова до 1879 г. / Арсений (Архимандрит). – СПб.: Славянская печатная, 1880. – 876 с.
5. Арский, Ф. Н. Страбон / Ф. Н. Арский. – М. : Мысль, 1974. – 72 с.
6. Бароний, Ц. Деяния церковные и гражданские / Ц. Бароний. – М. : Типография П. П. Рябушинского, 1913. – 836 с.
7. Бартошек, М. Римское право: Понятия, термины, определения / М. Бартошек. – М. : Юрид. лит., 1989. – 448 с.
8. Басле, М.-Ф. Апостол Павел / М.-Ф. Басле. – Ростов-на-Дону : «Феникс», 1999. – 480 с.
9. Бейкер, С. Древний Рим / С. Бейкер. – СПб. : Амфора, 2008. – 451 с.
10. Беляев, Л. А. Христианские древности: Введение в сравнительное изучение / Л. А. Беляев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 575 с.
11. Берд, М. Колизей / М. Берд, К. Хопкинс. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2007. – 192 с.
12. Бённ Гю, И. Послание к римлянам. Комментарий / И. Бённ Гю. – М. : ХПЦВ., 2002. – 224 с.
13. Биэрд, М. Предисловие / М. Биэрд // Древний Рим / С. Бейкер. – СПб. : Амфора, 2008. – С. 9–24.
14. Богдашевский, Д. Исторический характер книги Деяний Апостольских / Д. Богдашевский // Труды Киевской духовной академии. – 1909. – № 3. – С. 381–425.

15. Бокщанин, А. Г. Социальный кризис Римской империи в I веке н. э. / А. Г. Бокщанин. – Москва: Издательство Московского университета, 1954. – 238 с.

16. Болотов, В. В. Гонение на христиан при Нероне / В. В. Болотов // Христианское чтение. – 1903. – №1. – С. 56–75.

17. Болотов, В. В. Лекции по истории древней Церкви: в 3 т. / В. В. Болотов. – СПб. : Типография М. Меркушева, 1913. – Т. 3. – 340 с.

18. Болтунова, А. И. Город и общественная жизнь / А. И. Болтунова // Античная цивилизация. – М. : Издательство «Наука», 1973. – С. 213–233.

19. Брейкин, О. В. Мораль Древнего Рима (VIII–I вв. до н. э.) / О. В. Брейкин. – Саранск: Издательство Мордовского университета, 1992. – 106 с.

20. Бриллиантов, А. И. Лекции по истории древней Церкви / А. И. Бриллиантов. – СПб. : Издательство О. Абышко, 2007. – 467 с.

21. Буткевич, Т. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа / Т. Буткевич. – К. : «Пролог», 2007. – 240 с.

22. Бычков, В. В. Эстетика поздней античности (II–III вв.) / В. В. Бычков. – М. : Издательство «Наука», 1981. – 326 с.

23. Василиадис, Н. Библия и археология / Н. Василиадис. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 416 с.

24. Ващева, И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И. Ю. Ващева. – СПб. : Алетейя, 2006. – 272 с.

25. Виппер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы / Р. Ю. Виппер. – Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1946. – 288 с.

26. Виппер, Р. Ю. Рим и раннее христианство / Р. Ю. Виппер // Очерки истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство. Избранное сочинение в II томах. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. – Т. 2. – С. 205–478.

27. Волконский, А. Католичество и священное предание Востока / А. Волконский. – Париж : Б. м., 1933. – 436 с.

28. Воропаева, К. Л. Кто такие апостолы? / К. Л. Воропаева. – Л. : Лениздат, 1973. – 104 с.
29. Востоков, А. Об отношениях Римской Церкви к другим христианским церквам и ко всему человеческому роду: в 2 ч. / А. Востоков. – СПб. : Типогр. Дух. Журнала «Странник», 1864. – Ч. 1 – 346 с.
30. Вреде, В. Происхождение книг Нового Завета / В. Вреде. – М. : Складское издательство у А. А. Карцева, 1908. – 98 с.
31. Гарнак, А. История догматов / А. Гарнак // Раннее христианство: в 2 т. – М. : Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – Т. 2. – С. 87–508.
32. Гарнак, А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / А. Гарнак. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2007. – 384 с.
33. Гарнак, А. Церковь и государство вплоть до установления государственной Церкви / А. Гарнак // Раннее христианство: в 2 т. – М. : Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – Т. 1. – С. 307–350.
34. Гаспаров, М. Л. Овидий в изгнании / М. Л. Гаспаров // Назон Публий Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. – М. : Издательство «Наука», 1982. – С. 189–224.
35. Гаспаров, М. Л. Поэт и поэзия в Римской культуре / М. Л. Гаспаров // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 300–335.
36. Гаспаров, М. Л. Светоний и его книга / М. Л. Гаспаров // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. – М. : Наука, 1993. – С. 258–272.
37. Гассе, Ф. Церковная история / Ф. Гассе. – Казань. : Университетская типография, 1869. – 252 с.
38. Гейтвуд, О. История Церкви от Иерусалима до Рима / О. Гейтвуд. – Н. Новгород: СММ, 1994. – 526 с.
39. Гергей, Е. История папства / Е. Гергей. – М. : Республика, 1996. – 464 с.
40. Геттэ, В. История Церкви от Рождества Господа нашего Иисуса Христа до наших дней: в 2 т. / В. Геттэ. – СПб. : Типография морского министерства, 1872. – Т. 1. – 532 с.



41. Гидулянов, В. Митрополиты в первые три века христианства / В. Гидулянов. – М., 1905. – 377 с.
42. Гиро, П. Быт и нравы древних римлян / П. Гиро. – Смоленск : Русич, 2000. – 572 с.
43. Головащенко, С. Исторія християнства. Курс лекцій / С. Головащенко. – Київ: Либідь, 1999. – 352 с.
44. Голубцов, А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике / А. П. Голубцов. – СПб. : Сатисъ Держава, 2006. – 446 с.
45. Гольденберг, В. А. Очерки по истории Римской империи в I в. н. э. Гражданская война 69 года н. э. / В. А. Гольденберг. – Харьков: Издательство ХГУ, 1958. – 120 с.
46. Гораций. Оды / Гораций // Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. – М. : «Художественная литература», 1970. – С. 43–210.
47. Горский, А. В. История Евангельская и Церкви апостольской / А. В. Горский. – М. : М. Н. Лавров и К<sup>о</sup>., 1883. – 688 с.
48. Грант, М. Цивилизация Древнего Рима / М. Грант. – М. : Центрполиграф, 2003. – 397 с.
49. Гросси, В. Патристические свидетельства о Петре, епископе римской Церкви. Направления историко-богословского прочтения / В. Гросси // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – С. 98–139.
50. Дебольский, Г. О начале римской Церкви / Г. Дебольский // Странник. – 1874. – С. 172–177.
51. Деко, А. Апостол Павел / А. Деко. – М. : Молодая гвардия, 2005. – 258 с.
52. Деяния Божественного Августа // Шифман И. Ш. Цезарь Август. – Л. : Наука, 1990. – С. 189–199.
53. Джеймс, П. Римская цивилизация / П. Джеймс. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 272 с.
54. Диесперов, А. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Блаженный Иероним. Избранные письма / А. Диесперов. – Москва : Канон+, 2002. – 400 с.

55. Диспут о пребывании апостола Петра в Риме // Православное обозрение. 1872. – № 8. – С. 163–202.

56. Добшоц, Э. Древнейшие христианские общины / Э. Добшоц // Раннее христианство. – М., 2001. – Т. 1. – С. 353–652.

57. Донини, А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / А. Донини. – М. : Политиздат, 1989. – 365 с.

58. Древис, А. Жил ли апостол Петр? / А. Древис. – М. : Атеист, 1924. – 100 с.

59. Дуров, В. С. Латинская христианская литература III–IV веков / В. С. Дуров. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2003. – 200 с.

60. Дуров, В. С. Художественная историография Древнего Рима / В. С. Дуров. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 1993. – 142 с.

61. Дюшен, Л. История древней Церкви: в 2 т. / Л. Дюшен. – М. : Путь, 1912. – Т. 1. – 386 с.

62. Евсеенко, Т. П. От общины к сложной государственности в античном Средиземноморье / Т. П. Евсеенко. – СПб. : Юридический центр Пресс, 2005. – 264 с.

63. Евтропий. Краткая история от основания города / Евтропий // Римские историки IV века. – М., РОССПЭН, 1997. – С. 5–37.

64. Егоров, А. Б. Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципата / А. Б. Егоров. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1985. – 225 с.

65. Егоров, А. Б. Социально-экономическое и политическое развитие ранней Римской империи / А. Б. Егоров // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В. Д. Неронова. – С. 49–72.

66. Егоров, А. Б. Флавии и трансформация Римской империи в 60–90-е гг. I в. / А. Б. Егоров // Город и государство в античном мире. Проблемы исторического развития. Межвузовский сборник. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1985. – С. 137–151

67. Жебелев, С. А. Древний Рим / С. А. Жебелев. – Пб. : Наука и школа, 1922. – 120 с.
68. Задворный, В. Л. История римских пап: в 2 т. / В. Л. Задворный. – М. : Колледж католической теологии, 1995. – Т. 1: От св. Петра до св. Симплиция. – 346 с.
69. Зелинский, Ф. Ф. Римская Империя / Ф. Ф. Зелинский. – СПб. : Алетейя, 1999. – 486 с.
70. Зелинский, Ф. Ф. Соперники христианства: Лекции, читанные ученикам выпускных классов с.-петербургских гимназий и реальных училищ / Ф. Ф. Зелинский. – М. : Школа-Пресс, 1996. – 416 с.
71. Зелинский, Ф. Ф. Эллинская религия / Ф. Ф. Зелинский. – Мн. : Экономпресс, 2003. – 330 с.
72. Зом, Р. Очерки истории Церкви / Р. Зом. – Варшава: Типография Варшавского Учебного Округа, 1914. – 260 с.
73. Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства / Р. Зом. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с.
74. Иванов, А. В. Руководство к изучению священных книг Нового Завета. Обзорение апостольских посланий и Апокалипсиса / А. В. Иванов. – СПб. : Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1915. – 612 с.
75. Иоанн Павел II. Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую / Иоанн Павел II. – М. : Апостол, 2000. – 762 с.
76. Иосиф Флавий. Иудейская война / Подгот. текста, предисл. и примеч. К. А. Ревяко, В. А. Федосика / Иосиф Флавий. – Мн. : Беларусь, 1991. – 512 с.
77. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х томах / Иосиф Флавий. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – Т. 2. – 640 с.
78. Каждан, А. П. От Христа к Константину / А. П. Каждан. – М. : Знание, 1965. – 304 с.
79. Каждан, А. П. Религия и атеизм в древнем мире / А. П. Каждан. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1957. – 344 с.
80. Каледя, Г. История апологетики в первые века христианства / Г. Каледя // Альфа и омега. – М. 2003. – № 3 (37) – С. 199–215.
81. Кареев, Н. И. Государство-город античного мира. Опыт исторического построения политической и социальной эволюции

античных гражданских общин / Н. И. Кареев. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1910. – 348 с.

82. Карсавин, Л. Римская Церковь и папство до половины 2 века / Л. Карсавин // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1910. – № 11. – С. 73 – 97.

83. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / Кассиан (Безобразов), еп. – Париж – М. : YMCA-PRESS, 1996. – 370 с.

84. Клеман, О. Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие идеи первенства римского епископа / О. Клеман. – М. : Издательская группа «Скимень», 2006. – 128 с.

85. Кнабе, Г. С. Корнелий Тацит. (Время. Жизнь. Книги) / Г. С. Кнабе. – М. : Наука, 1981. – 208 с.

86. Кнабе, Г. С. Римское общество в эпоху ранней империи / Г. С. Кнабе // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В. Д. Неронова. – С. 113–140.

87. Конидарис, Г. Об имеющемся различии форм древнего христианства / Г. Конидарис. – Л. : Издательство ЛДА, 1970. – 70 с.

88. Ковалев, С. И. История Рима. Курс лекций / С. И. Ковалев. – Л. : Издательство ЛГУ, 1986. – 744 с.

89. Ковальский, Я. Папы и папство / Я. Ковальский. – М. : Политиздат, 1991. – 234 с.

90. Ковельман, А. Б. Восточные провинции Римской империи / А. Б. Ковельман, И. С. Свенцицкая // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В. Д. Неронова. – С. 73–87.

91. Козаржевский, А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы / А. Ч. Козаржевский. – М., 1985. – 146 с.

92. Колбасина, И. Н. Трофей как знак победы в Греции и Риме / И. Н. Колбасина // Материалы VI Международной научной конференции в честь академиков АН БССР Н. М. Никольского и

В. Н. Перцева, 7–9 апр. 2005 г., Минск / под ред. В. А. Федосика, И. О. Евтухова. – Мн. – : Изд. Центр БГУ, 2005. – с. 65–67.

93. Колобов, А. В. Эпитафии легионеров как источник по истории раннего принципата / А. В. Колобов // Античность и средневековье Европы. – Пермь : Пермский Государственный Университет, 1994. – С. 105–114.

94. Колосовская, Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура / Ю. К. Колосовская // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 2. – С.167-257.

95. Коптев, А. В. От прав гражданства к праву колоната. Формирование крепостного права в поздней Римской империи / А. В. Коптев. – Вологда, 1995. – 266 с.

96. Косидовский, З. Сказания евангелистов / З. Косидовский. – М. : Политиздат, 1981. – 262 с.

97. Коуэл, Ф. Древний Рим / Ф. Коуэл. – М. : Центрполиграф, 2006. – 254 с.

98. Кривушин, И. В. Рождение церковной историографии: Евсей Кесарийский / И. В. Кривушин. – Иваново, 1995. – 68 с.

99. Кривелев, И. А. Книга о Библии / И. А. Кривелев. – М. : Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 360 с.

100. Кривелев, И. А. Христос: миф или действительность? / И. А. Кривелев. – М. : Общественные науки и современность, 1987. – 143 с.

101. Кубланов, М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания / М.М. Кубланов. – М. : Издательство «Наука», 1974. – 216 с.

102. Кубланов, М. М. Иисус Христос – бог, человек, миф? / М. М. Кубланов. – М. : Издательство «Наука», 1964. – 167 с.

103. Кузицин, В. И. Сельское хозяйство Италии в I в. н. э. / В. И. Кузицин // История Древнего Рима. Тексты и документы: учебное пособие в 2 ч. / Под ред. В. И. Кузицина. – М. : Высшая школа, 2004. – Ч. 1. Общество. Государство. Религия. – С. 235–236.

104. Куманецкий, К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М. : Высшая школа, 1990. – 351 с.

105. Куртц, И. Очерки церковной истории / И. Куртц. – СПб. : В. Безобразов и К<sup>о</sup>, 1868. – 346 с.

106. Ларше, Ж.-К. Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника / Ж.-К. Ларше // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – С. 212–235.

107. Лебедев, А. О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви / А. Лебедев. – СПб. : Типография С. Добродеева, 1887. – 368 с.

108. Лебедев, А. П. Духовенство древней вселенской Церкви / А. П. Лебедев. – СПб. : Алетейя, 1997. – 472 с.

109. Лебедев, А. П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии / А. П. Лебедев. – Сергиев Посад: Б. м., 1907. – 16 с.

110. Левинская, И. А. Деяния апостолов. I–VIII главы. Историко-филологический комментарий / И. А. Левинская. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999. – 307 с.

111. Левинская, И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры / И. А. Левинская. – СПб. : Логос, 2000. – 351 с.

112. Лёзов, С. В. Канонические евангелия (Введение) / С. В. Лёзов. – М. : Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – С. 5–78.

113. Лёзов, С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета / С. В. Лёзов. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 375 с.

114. Ленцман, Я. А. Происхождение христианства / Я. А. Ленцман. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1958. – 267 с.

115. Ливий Т. История Рима от основания города / Т. Ливий. – М. : Эксмо, 2009. – 1632 с.

116. Лившиц, Г. М. Еврейская диаспора в свете взаимоотношений Иудеи с Римом / Г. М. Лившиц // Память и слава: Гилер Маркович Лившиц. К 100-летию со дня рождения / редкол. : В. А. Федосик (отв. ред.). – Мн. : БГУ, 2009. – С. 92–134.

117. Лившиц, Г. М. Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. К проблеме социально-экономического строя римских

провинций / Г. М. Лившиц. – Мн. : Издательство Белгосуниверситета имени В. И. Ленина, 1957. – 436 с.

118. Лившиц, Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства / Г. М. Лившиц. – Мн. : Вышэйшая школа, 1970. – 408 с.

119. Лившиц, Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря / Г. М. Лившиц. – Мн. : Вышэйшая школа, 1967. – 319 с.

120. Лившиц, Г. М. Что такое «священные книги»? / Г. М. Лившиц. – Мн. : Издательство министерства высшего, среднего специального и профессионального образования БССР, 1962. – 82 с.

121. Лобье, П. Эсхатология / П. Лобье. – М. : АСТ, Астрель, 2004. – 158 с.

122. Логгинов, В. Попытки католических богословов / В. Логгинов // Вера и разум. – 1903. – № 24. – С. 713–742.

123. Лозинский, С. История папства / С. Лозинский. – М. : Политиздат, 1986. – 384 с.

124. Лоллий, архиеп. Александрия и Египет / Лоллий, архиеп. – СПб. : Торговый дом «Летний Сад», 2001. – 496 с.

125. Лортц, Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: в 2 т. / Й. Лортц. – М. : Христианская Россия: центр по изучению религий, 1999. – Т. 1: Древность и средние века. – 512 с.

126. Люблинская, А. Д. Источниковедение истории средних веков / А. Д. Люблинская. – Л. : Издательство ленинградского университета, 1955. – 374 с.

127. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.

128. Мансуров, С. Очерки из истории Церкви / С. Мансуров // Богословские труды, VII, 1987. – С. 6–12.

129. Машкин, Н. А. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность / Н. А. Машкин. – М., Л. : Издательство АН СССР, 1949. – 720 с.

130. Межеричкий, Я. Ю. Принципат Августа: от республики к монархии / Я. Ю. Межеричкий // Древнее право. IUS ANTIQUUM. – М. : Издательство «СПАРК», 1997. – 1996. – № 1. – С. 156–160.

131. Межеричкий, Я. Ю. Республиканская монархия: метаморфозы идеологии и политики императора Августа / Я. Ю. Межеричкий. – М., Калуга : Издательство КГПУ, 1994. – 443 с.

132. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 384 с.

133. Мережковский, Д. С. Собрание сочинений. Лица святых от Иисуса к нам / Д. С. Мережковский. – М. : Республика, 1997. – 364 с.

134. Мертц, Б. Рим. Две тысячи лет истории / Б. Мертц, Р. Мертц. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2009. – 351 с.

135. Методологические проблемы истории: учеб. пособие для студентов, магистрантов и аспирантов ист. и филос. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / В. Н. Сидорцов [и др. ]; под общ. ред. В. Н. Сидорцова. – Мн. : ТетраСистемс, 2006. – 352 с.

136. Мецгер, Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Б. М. Мецгер. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2008. – 332 с.

137. Мецгер, Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / Б. М. Мецгер. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2008. – 360 с.

138. Михайловский, Ф. А. Становление принципата: республиканские традиции в оформлении императорской власти: автореф. дис. ... докт. ист. наук (07. 00. 03) / Ф. А. Михайловский; Моск. гос. откр. пед. ун.-т. – М., 2000. – 50 с.

139. Нечай, Ф. М. Рим и италики / Ф. М. Нечай. – Мн. : Издательство Министерства высшего, среднего специального и профессионального образования БССР, 1963. – 194 с.

140. Наги, С. Католическая Церковь. Богословские обоснования / С. Наги. – Рим–Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. – 312 с.

141. Никольский, Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства / Н. М. Никольский // Избранные произведения по истории религии / Н. М. Никольский. – М. : Издательство «Мысль», 1974. – С. 148–205.



142. Новый Завет. – Мн. : Пикорп, 1995. – 264 с.

143. О Церкви исторический очерк. – СПб. : Типогр. М. М. Стасюлевича, 1909. – 326 с.

144. Пантелеев, А. Д. Христианство в Римской империи во II – III вв. (к проблеме взаимоотношений новых религиозных течений и традиционного общества и государства): автореф. дис. ...канд. ист. наук (07. 00. 03) / А.Д. Пантелеев; С. - Петерб. гос. ун.-т. – СПб., 1999. – 26 с.

145. Папков, А. Церковно-общественное устройство и управление в первые три века христианства / А. Папков // Христианское чтение. – 1908. – № 4. – С. 582–601.

146. Парфенов, В. Н. Император Цезарь Август: Армия. Война. Политика / В. Н. Парфенов. – СПб. : Алетейя, 2001. – 278 с.

147. Парфенов, В. Н. Рим от Цезаря до Августа: Очерки социально-политической истории / В. Н. Парфенов. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1987. – 148 с.

148. Плиний. Письма. Книги I–X / Плиний. – М. : Наука: 1982. – 407 с.

149. Позднякова, Н. А. Место науки в системе мировоззрения / Н. А. Позднякова // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 248–299.

150. Покровский, И. Записки по истории христианской Церкви: в 2 ч. / И. Покровский – СПб. : Типогр. И. Головина, 1864. – Ч. 1. – 110 с.

151. Поплавский, В. С. Культура триумфа и триумфальные арки Древнего Рима / В. С. Поплавский. – М. : Наука: Слава, 2000. – 436 с.

152. Порфирий (Успенский), епископ. Святыни земли Итальянской (Из путевых записок 1854 года) / Порфирий (Успенский), епископ. – М. : Издательство Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 288 с.

153. Поснов, М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054) / М. Э. Поснов. – Киев: Путь к истине, 1991. – 614 с.

154. Преображенский, П. О святом Клименте Римском и его Первом Послании к Коринфянам / П. Преображенский // Писания мужей апостольских. – Киев, 2001. – С. 57–72.

155. Пэннинг, А. Дж. Послание к Римлянам / А. Дж. Пэннинг. – Новосибирск, 2001. – 286 с.

156. Райт, Дж.Э. Библейская археология / Дж.Э. Райт. – СПб. : Библиополис, 2003. – 456 с.

157. Райт, Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? / Н. Т. Райт – М. : ББИ, 2004. – 186 с.

158. Ранович, А. Б. О раннем христианстве / А. Б. Ранович. – М. : Издательство АН СССР, 1959. – 524 с.

159. Ранович, А. Б. Очерки истории раннехристианской Церкви / А. Б. Ранович. – М. : ОГИЗ, Гос. Антирелиг. Изд-во, 1941. – 260 с.

160. Реверсов, И. П. Апологеты. Защитники христианства / И. П. Реверсов. – СПб: Статисъ, 2002. – 190 с.

161. Ревяко, К. А. Прокураторы Иудеи: приложение / К. А. Ревяко, В. А. Федосик // Иосиф Флавий. Иудейская война / Иосиф Флавий / Подгот. текста, предисл. и примеч. К. А. Ревяко, В. А. Федосика. – Мн. : Беларусь, 1991. – С. 511–512.

162. Редакционная коллегия. Возникновение христианства // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В.Д. Неронова. – С. 151–168.

163. Редакционная коллегия. Идеология поздней Римской империи // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В. Д. Неронова. – С. 323–347.

164. Ренан, Э. Антихрист / Э. Ренан. – М. : Терра, 1991. – 425 с.

165. Ренан, Э. Апостол Павел / Э. Ренан. – М. : Терра, 1991. – 342 с.

166. Ренан, Э. Евангелия и второе поколение христианства / Э. Ренан. – М. : Терра, 1991. – 311 с.

167. Ренан, Э. Рим и христианство / Э. Ренан // Раннее христианство: в 2 т. – М. – Харьков: АСТ – Фолио, 2001. – Т. 2. – С. 9–84.

168. Ренан, Э. Христианская Церковь / Э. Ренан. – М. : Терра, 1991. – 303 с.

169. Риз, Г. Л. Критический и экзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к римлянам» / Г. Л. Риз. – М. : Весть, 2004. – 646 с.

170. Римские древности. Краткий очерк. / под ред. И. В. Алферовой. – Смоленск: Русич, 2000. – 384 с.

171. Робер, Ж.-Н. Рим / Ж.-Н. Робер. – М. : Вече, 2006. – 384 с.

172. Робер, Ж.-Н. Рождение роскоши: Древний Рим в погоне за модой / Ж.-Н. Робер. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 400 с.

173. Робертсон, А. Происхождение христианства / А. Робертсон. – М., 1959. – 324 с.

174. Робертсон, Дж. История христианской Церкви со времен апостольских до реформации / Дж. Робертсон. – СПб. : Типография дома призрения малолетних бедных, 1878. – 1083 с.

175. Рогова, Ю. К. Рим и иудеи в период ранней империи (к проблеме взаимодействия античной и древнееврейской цивилизаций): автореф. дис. ...канд. ист. наук (07.00.03) / Ю. К. Рогова; С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб., 2006. – 24 с.

176. Рожков, В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви: в 2 ч. / В. Рожков. – М. : Колокол, 1994. – Ч. 1. – 304 с.

177. Ростовцев, М. И. Общество и хозяйство в Римской империи: в 2 т. / М. И. Ростовцев. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – 400 с.

178. Ростовцев, М. И. Рождение Римской империи / М. И. Ростовцев. – М. : Издательский дом «Книжная находка», 2003. – 160 с.

179. Садов, А. Очерк истории римской религии / А. Садов // Христианское чтение. – 1896. – Вып. 4 (июль–август). – С. 146–177.

180. Сантала, Р. Апостол Павел, человек, учитель, в свете иудейских источников / Р. Сантала. – СПб. : Библия для всех, 1997. – 179 с.

181. Свенцицкая, И. С. Возникновение раннехристианской литературы / И. С. Свенцицкая // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. – М. : Мысль, 1989. – С. 6–32.

182. Свенцицкая, И. С. Первые христиане и Римская империя / И. С. Свенцицкая. – М. : Вече, 2003. – 384 с.

183. Свенцицкая, И. С. Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций / И. С. Свенцицкая // Древние цивилизации. Древний Рим. – М. : Научно-издательский центр «Ладомир», 1997. – С. 571–589.

184. Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1989. – 336 с.

185. Свенцицкая, И. С. Судьбы апостолов. Мифы и реальность / И.С. Свенцицкая. – М. : Вече, 2005. – 352 с.

186. Светоний. Жизнь двенадцати цезарей / Светоний. – М. : Наука, 1993. – 368 с.

187. Секст Аврелий Виктор. О цезарях / Секст Аврелий Виктор // Римские историки IV века. – М. РОССПЭН, 1997. – С. 75–123.

188. Сергеев, Д. Д. Система официальных идеологических ценностей в Риме при переходе от республики к империи: автореф. дис. ... канд. ист. наук (07.00.03) / Д. Д. Сергеев; С. - Петерб. гос. ун-т. – СПб., 1999. – 19 с.

189. Синельников, В. Христос и образ первого века / В. Синельников. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2003. – 336 с.

190. Скворцев, К. Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов) / К. Скворцев. – Киев : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2003. – 472 с.

191. Скурат, К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.): учебное пособие по патрологии / К. Е. Скурат. – М. : СТСЛ, МДА, 2005. – 256 с.

192. Соколов, Г. И. Римское искусство / Г. И. Соколов // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С.336–430.

193. Соловьев, В. С. Россия и вселенская Церковь / В. С. Соловьев. – Мн. : Харвест, 1999. – 1600 с.

194. Стилианопулус, Ф. К вопросу о библейском основании первенства / Ф. Стилианопулус // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – С. 49–78.

195. Стотт, Дж. Р. У. Деяния святых Апостолов / Дж. Р. У. Стотт. – СПб. : Мирт, 1998. – 608 с.
196. Страбон. География в 17 книгах / Страбон. – М. : Ладомир, 1994. – 944 с.
197. Сульпиций Север. Сочинения / Сульпиций Север. – М. : Росспэн, 1999. – 320 с.
198. Тацит. Анналы // Сочинения в двух томах. Том 1. Анналы. Малые произведения / Тацит. – Л. : Наука, 1969. – 444 с.
199. Тацит. История / Пер. с лат. и коммент. Г. С. Кнабе; Вступ. ст. И. М. Тронского / Тацит. – М. : АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 400 с.
200. Терновский, С. Три первые века христианства / С. Терновский, Ф. Терновский. – Киев, 1878. – 261 с.
201. Тронский, И. М. Корнелий Тацит / И. М. Тронский // Тацит Корнелий. История / Пер. с лат. и коммент. Г. С. Кнабе; Вступ. ст. И. М. Тронского. – М. : АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 3–46.
202. Тронский, И. М. Chrestiani и Chrestus / И. М. Тронский // Античность и современность. – М. : Наука, 1972. – С. 34–43.
203. Тышкевич, С. Церковь Богочеловека / С. Тышкевич. – N. Y. : RCFU; Roma: Russicum, 1958. – 581 с.
204. Тюленев, В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох / В.М. Тюленев. – СПб. : Алетейя, 2000. – 320 с.
205. Утченко, С. Л. Древний Рим. События. Люди. Идеи / С.Л. Утченко. – М. : Наука, 1969. – 324 с.
206. Утченко, С. Л. Политические учения Древнего Рима / С.Л. Утченко. – М. : Наука, 1977. – 257 с.
207. Фабрис, Р. Павел. Апостол народов / Р. Фабрис. – М. : Палине, 2008. – 416 с.
208. Фаррар, Ф. Жизнь и труды апостола Павла / Ф. Фаррар. – СПб. : Издание А. П. Лопухина, 1887. – 846 с.
209. Фаррар, Ф. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви / Ф. Фаррар. – СПб., 1891. – 912 с.
210. Фаррар, Ф. Первые дни христианства / Ф. Фаррар. – СПб., 1890. – 996 с.

211. Федорова, Е. В. Введение в латинскую эпиграфику / Е. В. Федорова. – М. : Издательство Московского университета, 1982. – 256 с.

212. Федорова, Е. В. Знаменитые города Италии / Е. В. Федорова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 320 с.

213. Федорова, Е. В. Императорский Рим в лицах / Е. В. Федорова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979. – 462 с.

214. Федосик, В. А. Античный триумф христианства / Проблемы истории христианства: Сб. науч. статей / В. А. Федосик. – Мн. : БГУ, 2001. – С. 5–12.

215. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство / В. А. Федосик. – Мн. : Университетское, 1991. – 208 с.

216. Федосик, В. А. Книги, вокруг которых не утихают споры / В. А. Федосик // Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы / Э. Ренан. – Мн. : Беларусь, 1991 г. – С. 383–406.

217. Федосик, В. А. Первые римские наместники Иудеи / В. А. Федосик // Старая и новая Европа: государство, политика, идеология: Сборник научных статей. Вып. 2 / Науч. Ред. Ю. Е. Ивонин, Л. И. Ивонина. – М. : РКонсульт, 2006. – С. 4–16.

218. Федосик, В. А. Семь чудес света / В. А. Федосик. – Мн. : Беларусь, 2002. – 416 с.

219. Федосик, В. А. Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств. / В. А. Федосик. – Мн. : Наука и техника, 1979. – 152 с.

220. Федосик, В. А. Церковь и государство: критика богословских концепций / В. А. Федосик. – Мн. : «Наука и техника», 1988. – 205 с.

221. Федосик, В. А. Фасций Цецилий Киприан – путь к христианству / В. А. Федосик // Веснік БДУ. Сер. 3. – 2004. – № 1. – С. 3–9.

222. Федосик, В. А. Христианская Церковь в Римской империи в III – нач. IV в. : Автореф. дис. ...докт. ист. наук в форме научного доклада. – Мн. : 1992. – 51 с.

223. Фрибус, Т. Ю. Император Тиберий в восприятии сограждан: эмоционально-психологический аспект / Т. Ю. Фрибус // Античное общество IV : Власть и общество в античности. Материалы

конференции антиковедов 5–7 марта 2001 года. – СПб. : Издательство СПбУ, 2001. – С. 145–151.

224. Фядосік, В. А. Хрысціянства ў Рымскай імперыі паводле эпістальнай спадчыны Ігнація Антыяхійскага / В. А. Фядосік // Веснік БДУ. Сер. 3. – 1996. – № 3. – С. 20–24.

225. Функ, Фр. История христианской Церкви / Фр. Функ. – М. : Типогр. т-ва И. Д. Сытина, 1894. – 592 с.

226. Ханкевич, О. И. Древние цивилизации / О. И. Ханкевич. – Мн. : БГУ, 2000. – 130 с.

227. Хукер, М. Святой Павел / М. Хукер. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2005. – 288 с.

228. Циркин, Ю. Б. Западноевропейские провинции Римской империи / Ю. Б. Циркин // История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989. – Книга 3. Упадок древних обществ. Отв. ред. В. Д. Неронова. – С. 88–111.

229. Чеканова, Н. В. Трансформация представлений о публичной власти и ее носителях в Риме в эпоху гражданских войн / Н. В. Чеканова // Античное общество IV: Власть и общество в античности. Материалы конференции антиковедов 5–7 марта 2001 года. – СПб. : Изд-во СПбУ, 2001. – С. 129–136.

230. Чельцов, И. История христианской Церкви / И. Чельцов. – СПб. : Типогр. департамента уделов, 1861. – 328 с.

231. Чернышов, Ю. Г. К вопросу о содержании «государственной идеологии» в Римской империи / Ю. Г. Чернышов // Античное общество IV: Власть и общество в античности. Материалы конференции антиковедов 5–7 марта 2001 года. – СПб. : Издательство СПбУ, 2001. – С. 206–212.

232. Шалимов, О. А. Образ идеального правителя в Древнем Риме в середине I – начале II века н. э. / О. А. Шалимов. – М. : ИВИ РАН, 2000. – 185 с.

233. Шайд, Дж. Религия римлян / Дж. Шайд. – М. : Новое издательство, 2006. – 280 с.

234. Шейнман, М. М. Папство / М. М. Шейнман. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 210 с.
235. Шифман, И. Ш. Цезарь Август / И. Ш. Шифман. – Л. : Наука, 1990. – 200 с.
236. Шмеман, А. Апостол Павел / А. Шмеман // Четыре путешествия апостола Павла. – М. : Канон+, 2009. – С. 308–318.
237. Штаерман, Е. М. История крестьянства в Древнем Риме / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1996. – 199 с.
238. Штаерман Е. М. Кризис античной культуры / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1975. – 184 с.
239. Штаерман Е. М. От гражданина к подданному / Е. М. Штаерман // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 22–105.
240. Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии / Е. М. Штаерман // Культура древнего Рима. В 2 Т. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 106–209.
241. Штаерман Е. М. Римская религия и христианство / Е. М. Штаерман // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 129–150.
242. Штаерман Е. М. Социальные основы религии древнего Рима / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1987. – 320 с.
243. Эйкен, Г. История и система средневекового мирозерцания / Г. Эйкен. – СПб. : 1907. – 732 с.
244. Эншлен, Ш. Происхождение религии / Ш. Эншлен. – М. : Издательство иностранной литературы, 1954. – 294 с.
245. Ювенал. Сатиры / Ювенал // Римская сатира. – М. : Худож. лит., 1989. – С. 241–340.
246. Юлихер, А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора / А. Юлихер // Раннее христианство: в 2 т. – М. : Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – Т. 1. – С. 181–304.
247. A Treasury of early christianity. Edited with introduction by Anne Fremantle. – N.Y : Viking Press, 1953. – 626 p.
248. Akenson, D.H. Saint Saul. A skeleton key to historical Jesus / D.H. Akenson. – NY : Oxford University Press, 2000. – 346 p.



249. Aland, K. A history of christianity. From the beginnings to the threshold of the reformation / K. Aland. – Philadelphia : Fortress Press, 1985. – 474 p.

250. Alston, R. Aspects of roman history. A.D. 14-117 / R. Alston. – London, N.Y. : Routledge, 2005. – 342 p.

251. Amann, E. L'église des premiers siècles / E. Amann. – Paris : Librairie Bloud & Gay, 1928. – 193 p.

252. Armogathe, J.R. Paul ou l'impossible unité / J.R. Armogathe. – Paris, 1980. – 222 p.

253. Auliard C. Rome, ville et capitale. De César aux Antonins / C. Auliard, M. Clavel-Leveque, A. Gonzales, M.-C. L'Huiller. – Paris : Editions Belin, 2002. – 240 p.

254. Banaszak, M. Historia kościoła katolickiego. Starożytność / M. Banaszak. – Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1986. – 325 s.

255. Bardy, G. Les premiers jours de L'église / G. Bardy. – Paris : Librairie Bloud & Gay, 1941. – 192 p.

256. Barnard, L.W. Studies in church history and patristics / L.W. Barnard. –Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic studies, 1978. – 422 p.

257. Barnes, A. S. Christianity at Rome in the apostolic age. An attempt at reconstruction of history / A. S. Barnes. – Methuen : London, 1938. – 222 p.

258. Barnes, T. D. Constantine and Eusebius / T. D. Barnes. – Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1981. – 458 p.

259. Barraclough, G. The medieval papacy / G. Barraclough. – Harcourt, Brace & World Inc., 1968. – 216 p.

260. Baslez, M. F. Paul (St. Paul the Apostle) / M. F. Baslez // The Papacy: an encyclopedia / Philippe Levillain, general editor; John W. O'Malley, English language edition editor. – New York, London: Routledge, 2002. – Volume 2. – P. 1117–1120.

261. Baus, K. Beginnings / K. Baus // The early church. – N. Y. : Crossroad, 1993. – Vol. 1. – P. 3–75.

262. Benedict XVI. Solemnity of the Holy Apostles Peter and Paul / Benedict XVI // The Holy See [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090628\\_chius-anno-paolino.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090628_chius-anno-paolino.html). – Дата доступа: 30.07.2016.

263. Bihlmeyer, K. Church history / K. Bihlmeyer. – Westminster : Newman Press, 1958. – Vol. 1: Christian Antiquity. – 438 p.

264. Boak, A. A history of Rome to 565 A. D. / A. A. Boak. – N. Y. : The Macmillan Company, 1955. – 569 p.

265. Boor, De W. List do Rzymian / De W. Boor. – Warszawa : Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, 1981. – 424 s.

266. Boulenger, A. Histoire générale de l'église. Tome I. L'Antiquité Chrétienne. Volume I. Les Temps Apostoliques / A. Boulenger. – Lyon, Paris : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1931. – 254 p.

267. Bowe, B. E. A church in crisis: ecclesiology and paraenesis in Clement of Rome / B. E. Bowe. – Minneanapolis : Fortress Press, 1988. – 160 p.

268. Brossier, F. Paul et les Actes / F. Brossier // Aux origins des christianisme. – Paris : Gallimard, 2000. – P. 333–340.

269. Brunt, P. A. Roman imperial themes / P.A. Brunt. – Oxford : Clarendon Press, 1990. – 552 p.

270. Cambier, J. M. Introduction à la Bible. Edition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament sous la direction de Augustin George et Pierre Grelot. Volume III. Les épîtres apostoliques / J. M. Cambier, J. Cantinat, J. Carrez, c. Perrot, A. Vanhoe. – Paris : Desclée, 1977. – 336 p.

271. Canovesi, A. XX wieków chrześcijaństwa. Rozwój chrześcijaństwa w poszczególnych wiekach od Jezusa z Nazaretu do naszych czasów / A. Canovesi. – Warszawa : Wydawnictwo Sołezjańskie, 1990. – 258 s.

272. Carcopino, J. Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa / J. Carcopino. – Warszawa : Państwowy instytut wydawniczy, 1966. – 468 s.

273. Carins, E. Z. Chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła powszechnego / E. Z. Carins. – Katowice : Credo, 2003. – 534 s.

274. Carrez, M. La Vie de Paul / M. Carrez // Lettres de Paul, de Jaques, Pierre et Jude. – Paris : Desclee, 1983. – P. 13–34.

275. Carrez, M. L'épître aux Romains / M. Carrez, p. Dornier // *Lettres de Paul, de Jaques, Pierre et Jude*. – Paris : Desclee, 1983. – P. 133–167.

276. Cary, M. *Dzieje Rzymu od czasów najdawniejszych do Konstantyna* / M. Cary, H. H. Scullard. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992. – 744 s.

277. Costelloe, J. M. The jews of Ancient Rome by Harry J. Leon / J. M. Costelloe // *The American Journal of Philology*. – 1962. – Vol. 83, No. 3 – P. 308–313.

278. Chadwick, H. *East and west: the making of a rift in the church. From apostolic times until the council in Florence* / H. Chadwick. – Oxford : University press, 2003. – 306 p.

279. Chibester, D. *Christianity. A global history* / D. Chibester. – San Francisco : Harper, 2001. – 627 p.

280. Christ, K. *The Romans. An introduction to their history and civilization* / K. Christ. – Berkley & L. A. : Univ. of Cal. Press, 1984. – 294 p.

281. Christie-Murray, D. *A history of herecy* / D. Christie-Murray. – London : New English Library, 1976. – 244 p.

282. Clebsch, W. A. *Christianity in European History* / W. A. Clebsch. – Oxford : University Press, 1979. – 316 p.

283. Clemens. *Epistola Ad Corinthos* / Clemens // *Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus I* / J.P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 199–329.

284. Clouse, R. G. *Two kingdoms. The curch and culture through the ages* / R. G. Clouse, R. V. Pierard, E. M. Yamauchi. – Chicago : Moody Press, 1993. – 672 p.

285. Coltelloni-Trannoy, M. *Rome, ville et capitale. Ier siècle ax. J. C.– Iie siècle ap. J. C.* / M. Coltelloni-Trannoy, E. Guerber, J. Napoli, Y. Riviere. – Alande, 2002. – 960 p.

286. Comby, J. *Pour lire l'histoire de l'Église. Tome I. Des origins au XV siècle* / J. Comby. – Paris : Editions du Cerf, 1984. – 2001 p.

287. Cothenet, E. *Pierre a Rome* / E. Cothenet // *Aux origins des christianisme*. – Paris : Gallimard, 2000. – P. 269–275.

288. Cristophe, P. L'Église dans l'histoire des homes des origins au XV siècle / P. Cristophe. – Limoges : Droguet-Ardant, 1984. – 528 p.
289. Crouzel, H. L'Église primitive: Face au divorce / H. Crouzel. – Paris : Beauchesne, 1971. – 412 p.
290. Cullman, O. Saint Pierre. Disciple–Apoître–Martyr. Histoire et Théologie / O. Cullman. – Delachaux & Niestlè S. A., 1952. – 231 p.
291. Dąbrowski, E. Dzieje Pawła z Tarsu / E. Dąbrowski. – Warszawa : Pax, 1953. – 685 s.
292. Daniel-Rops, H. The Church of the apostles and martyrs / H. Daniel-Rops. – London : J. M. Dent & Sons Ltd., 1960. – 623 p.
293. Danielou, J. Nouvelle histoire de l'Église / J. Danielou, H. Marrou. – Paris : Editions Du Seul, 1963. – 616 p.
294. Danielou, J. The christian centuries. The first six hundred years / J. Danielou, H. Marrou. . – London : Darton, Longman and Todd, 1964. – 523 p.
295. Dauvillier, J. Les Temps Apostoliques / J. Dauvillier. – Paris : Sirey, 1970. – 744 p.
296. Davies, J. G. The making of church / J. G. Davies. – Skeffington, London, 1960. – 208 p.
297. Davis, G. M. Was Peter buried in Rome? / G. M. Davis // Journal of Bible and Religion. – 1952. – Vol. 20, No. 3 – P. 167–171.
298. Dobraczyński, J. Glosy Czasu. Szkice Hystoryczne / J. Dobraczyński. – Warszawa : Pax, 1966. – 461 s.
299. Dockx, S. O. P. Chronologies Néotestamentaires et vie de l'Eglise primitive. Recherches exégétiques / S. O. P. Dockx. – Paris : Duculot, 1976. – 304 p.
300. Donalson, M. D. A Translation of Jerome's Chronicon with historical commentary / M. D. Donalson. – Wales : Mellen University Press, 1996. – 176 p.
301. Dreyfus, P. Saint Paul. Un grand reporter sur les pas de l'Apôtre / P. Dreyfus. – Paris : Centurion, 1990. – 391 p.
302. Dué, A. Dzieje 2000 lat Chrześcijaństwa. Święty Paweł / A. Dué. – Częstochowa, 2000. – 322 s.
303. Duffy, E. Saints and sinners / E. Duffy. – London, New Heaven : Yale university press, 2002. – 462 p.

304. Durell, J. C. V. The historic church / J. C. V. Durell. – Cambridge University Press, 1906. – 328 p.

305. Edmundson, G. The church in Rome in the first century / G. Edmundson. – Longmans, Green and CO., 1913. – 232 p.

306. Ehrman, B. D. Lost scriptures. Books that did not make it into the New Testament / B. D. Ehrman. – Oxford University Press, 2003. – 342 p.

307. Eno, R. B. Papacy / R. B. Eno // Encyclopedia of early christianity. Second Edition. Editor Everett Ferguson. – N. Y. & London : Garland Publishing Inc., 1998. – P. 860–866

308. Epiphanius. Adversus haereses. Haeres. I–LXIV / Epiphanius // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus XLI / J. P. Migne. – Parisiis, 1858. – Col. 173–1199.

309. Eusebius. Historia ecclesiastica / Eusebius // Migne J.P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus XX / J.P.Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 9-906.

310. Faunce, W.H.P. Paul before Agrippa / W.H.P. Faunce // The biblical world. – 1896. – Vol. 7, No. 2. – P. 86–93

311. Ferguson, E. Background of early christianity. Grand rapids / E. Ferguson. – William B. Eirdmans Publishing Company, 1993. – 612 p.

312. Ferguson, E. Muratorian Canon / E. Ferguson // Encyclopedia of early christianity. Second edition. Editor Everett Ferguson. – N.Y. & London : Garland Publishing Inc., 1998. – P. 786–787.

313. Finegan, J. Light from the ancient past. The archeological background of the Hebrew–Christian religion / J. Finegan. – New Jersey : Princeton University Press, 1947. – 500 p.

314. Foakes, J. The History of the christian church from the earliest times to A. D. 461 / J. Foakes. – London : Simpkin, Marshall, LTD, 1942. – 648 p.

315. Foster, J. Church history. The first advance. A. D. 29–500 / J. Foster. – London : SPCK, 1977. – 180 p.

316. Fouard, G. Święty Piotr i pierwsze lata chrześcijaństwa / G. Fouard. – Piotrków : Księgarnia Jozefa Zradzińskiego, 1908. – 415 s.

317. Fox, R.L. Pagans and Christians / R.L. Fox. – San Francisco : Harper, 1988. – 799 p.

318. Fragmentum acephalum de Canone eacram Scripturarum // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus X / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 33–36.

319. Freed, E. D. The New Testament. A critical introduction / E. D. Freed. – Belmont, California : Wadsworth Publishing Company, 1986. – 450 p.

320. Frend, W. Martyrdom and persecution in the early church. A study of conflict from Maccabees to Donatum / W. Frend. – Oxford : Basil Blackwell. – 625 p.

321. Frend, W. The early church from the beginnings to 461 A. D. / W. Frend. – London : SCM Press Ltd., 1982. – 273 p.

322. Fröhlich, R. Historia kościoła w datach. Wybrane zagadnienia / R. Fröhlich. – Kielce : Jedność Herder, 2006. – 255 s.

323. Gacek, D. Podróże Sw. Pawła / D. Gacek // Od Wcielenia do Wielkiego jubileuszu roku 2000. Najważniejsze wydarzenia w historii chrześcijaństwa. – Kraków : UNUM, 2001. – S. 29–33.

324. Garnsey, P. Roman Empire. Economy, Society and Culture / P. Garnsey, R. Saller. – Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1987. – 232 p.

325. Glinka, J. Piotr I Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwóch wiekach / J. Glinka. – Kraków : Wydawnictwo «M», 2002. – 338 s.

326. Goodman, M. Roman world 44 BC-180 AD / M. Goodman. – London & New York : Routledge, 1997. – 380 p.

327. Granbery, J. C. Christological peculiarities in the first epistle of Peter / J. C. Granbery // The american journal of theology. – 1910. – Vol. 14, No. 1. – P. 62–81.

328. Grant, M. Święty Piotr / M. Grant. – Warszawa : Wydawnictwo Cyklady, 2001. – 171 s.

329. Grant, R. M. Gnosticism and early christianity / R. M. Grant. – NY & London : Columbia University Press, 1966. – 242 p.

330. Grant, R. M. The formation of the New Testament / R. M. Grant. – London : Hutchinson University press, 1965. – 198 p.

331. Grech, P. Pietro, Santo / P. Grech // Encoclopedia dei Papi. – Roma : Istituto della enciclopedia italiana, 2000. – P. 175–194.

332. Grimal, p. *Miasta Rzymskie* / P. Grimal. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970. – 125 s.

333. Gruyter, W. de. *Introduction to the New Testament. Volume 2. History and literature of early christianity* / W. de Gruyter, H. Koester. – New York, Berlin, 1987. – 369 p.

334. Guignebert, Ch. *La Primauté de Pierre et la venue de Pierre a Rome* / Ch. Guignebert. – Paris : Librairie Critique, 1909. – 391 p.

335. Guignebert, Ch. *Le christianisme antique* / Ch. Guignebert. – Paris, 1921. – 270 p.

336. Gwatkin, H. M. *Early church history to A. D. 313* / H. M. Gwatkin. – London : McMillan and Co, 1909. – 310 p.

337. Hadas, M. *Imperial Rome* / M. Hadas. – N.Y. : Time Incorporated, 1965. – 190 p.

338. Hanks, G. *70 great christians changing the world* / G. Hanks. – Mn., 1999. – 346 p.

339. Hanson, R. *Studies in christian antiquity* / R. Hanson. – Edinburgh : T&T Clark Ltd, 1985. – 394 p.

340. Harnack, A. *The expansion of christianity in the first three centuries* / A. Harnack. – NY : Williams and Norgate, 1905. – 488 p.

341. Healy, R. J. *The Valerian persecution. A story of the relations between church and state in the third century* / R. J. Healy. – New York, 1972. – 285 p.

342. Hengel, M. *Between Jesus and Paul. Studies in the earliest history of christianity* / M. Hengel. – Philadelphia : Fortress Press, 1983. – 222 p.

343. *Hermas. Pastor* / Hermas // Migne J. P. *Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus II* / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 892–1024.

344. *Hieronymus. Chronicon* / Hieronymus // *The Tertullian Project* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.tertullian.org/fathers/jerome\\_chronicle\\_06\\_latin\\_part2.htm](http://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_06_latin_part2.htm). – Дата доступа: 25.07.2016.

345. *Hieronymus. Liber de Viris illustribus* / Hieronymus // Migne J. P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus. Tomus XXIII* / J. P. Migne. – Paris, 1845. – col. 602–720.

346. Hingston, J.H. *The origin of christianity in Rome* / J. H. Hingston // *The Irish Church Quarterly*. – 1915. – Vol. 8, No. 31 – P. 200–214

347. Historia Kościoła Chrześcijańskiego Pierwszych Wieków. – Warszawa : Zjednoczny Kościół Ewangeliczny, 1961. – 116 s.

348. Ignatius. Ad Romanos / Ignatius // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus V / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 686–696.

349. Introduction a la Bible. Tome 3. Le Nouveau Testament, en 5 volumes, sous la direction de A. George et P. Grelot et avec la collaboration des millieurs specialists langue francaise. Volume 2. L'annonce de l'Évangile. Par Xavier Leon-Dufor et Charles Perrot. – Paris : Desclee, 1976. – 320 p.

350. Irenaeus. Adversus Haereses libri quinque / Irenaeus // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus VII / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 433–1224.

351. Jaczynowska, M. Dzieje Imperium Romanum / M. Jaczynowska. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994. – 678 s.

352. Jaczynowska, M. Historia Starożytnego Rzymu / M. Jaczynowska. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976. – 410 s.

353. Jaczynowska, M. Religie Świata Rzymskiego / M. Jaczynowska. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990. – 319 s.

354. Jalland, T. G. The church and the papacy. An historical study / T.G. Jalland. – NY : Graham Co., 1949. – 568 p.

355. Jaquin, A. M. Portraits Chrétiens. L'Église primitive / A. M. Jaquin. – Paris : Editions de La Revue des Jeunes, 1924. – 189 p.

356. Jaubert, A. Les premiers chretiens / A. Jaubert. – Paris : Editions du seul, 1967. – 196 p.

357. Jeanjean, B. De la Chronique a la Consolation a Helidore (Epist. 60). Les mutations de la matiere historique chez Jerome / B. Jeanjean // Theologie Historique 114. L'Historiographie De l'Eglise des premiers siecles. Sous la direction de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval. – Paris : Beauchesne, 2001. – P. 409–424.

358. Jewett, R. Paul. / R. Jewett // Encyclopedia of Early Christianity. Editor Everett Ferguson. – NY & London : Garland Publishing inc, 1990. – P. 699-703.

359. Joyce, G. H. Pope, the / G.H. Joyce // The catholic encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline



and history of the catholic church. Ed. by C.G. Herbermann, E. A. Pace / a. o. /. In 15 Volumes. – N.Y. : Appleton, 1912. – Vol. 12. – P. 261–275

360. Justinus. Apologia Prima / Justinus // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus VI / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 327–440.

361. Justinus. Apologia Secunda / Justinus // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus VI / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 441–470.

362. Justinus. Dialogus cum Triphone Judaeo / Justinus // Migne J. P. Patrologiae Graeca Cursus Completus. Tomus VI / J. P. Migne. – Parisiis, 1857. – Col. 471–800.

363. Kee, H. C. Who are the people of God?: early models of community / H. C. Kee. – New Heaven and London : Yale University Press, 1995. – 280 p.

364. Kirsch, J. P. Peter, Saint, Prince of the Apostles / J. P. Kirsch // The catholic encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the catholic church. Ed. by C. G. Herbermann, E.A. Pace / a. o. /. In 15 Volumes. – N. Y. : Appleton, 1911. – Vol. 11. – P. 744–752.

365. Klausner, J. From Jesus to Paul / J. Klausner. – N. Y. : the Macmillan company, 1944. – 624 p.

366. Knox, J. Marcion and the New Testament. An essay in the early history of the canon / J. Knox. – Chicago, Illinois : University of Chicago press, 1942. – 196 p.

367. Kotula, T. Kryzys III wieku a kult cesarski / T. Kotula // Antiquitas XXI. Kryzysy Państwa rzymskiego: republika I cesarstwo / Pod redakcja Tadeusza Kotuli I Andrzeja Ladamirskiego. – Wroclaw : Wydawnictwo Uniwersitetu Wroclawskiego, 1995. – S. 147–157.

368. Kotula, T. Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego / T. Kotula. – Wroclaw : Wydawnictwo Uniwersitru Wroclawskiego, 1992. – 192 s.

369. Kowalski, J. W. Chrześcijaństwo / J. W. Kowalski. – Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1988 – 372 s.

370. Kowalski, J. W. Wczesne Chrześcijaństwo I–X wiek / J. W. Kowalski. – Warszawa : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1985. – 258 s.

371. Kraszewski, Z. J. Justyn / Z. J. Kraszewski // Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Jan Maria Szymusiak, Ks. Marek Starowieyski. – Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha, 1971. – S. 238–241.

372. Krawczuk, A. Kronika Rzymu I cesarstwa rzymskiego / A. Krawczuk. – Warszawa : Iskry, 1997. – 328 s.

373. Kumor, B. Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska / B. Kumor. – Lublin : Wydawnictwo Kul, 2003. – 242 s.

374. Kwieciński, A. Ks. Społeczność chrześcijańska w Rzymie za Klaudjusza i Nerona / A. Ks. Kwieciński. – Warszawa : Drukarnia «Loretańska», 1936. – 23 s.

375. La Due W. J. Na tronie św. Piotra. Historia papieżstwa / W. J. La Due. – Wrocław : Wydawnictwo Dolnośląskie Sp.z. o. o., 2004. – 442 s.

376. La Piana, G. Foreign groups in Rome during the first centuries of the empire / G. La Piana // The Harvard Theological Review – 1927. – Vol. 20, No. 4. – P.183–403.

377. Lactantius. Divinae Institutiones / Lactantius // Migne J.P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Tomus VI / J.P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 111–822.

378. Lactantius. Liber de Mortibus persecutorum / Lactantius // Migne J. P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Tomus VII / J. P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 190–276.

379. Lagreze, De G. B. Les Catacombes de Rome / De G. B. Lagreze. – Paris : Librairie de Firmin, 1889. – 180 p.

380. Lake, K. The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second century / K. Lake // The Harvard Theological Review. – 1911. – Vol. 4, No. 1. – P. 25–46.

381. Langen, J. Geschichte der Römischen Kirche. Bis zum pontificate Leo's I / J. Langen. – Bonn : Verlag von Max Cohen & Sohn, 1881. – 873 s.

382. Langhammer, H. Apostol Paweł. Od Nawrócenia aż po Rzym / H. Langhammer. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2002. – 264 s.

383. Lawler, B. Reading the epistles XV. St. Paul's last letter / B. Lawler // The Irish Monthly. – 1951. – Vol. 79, No. 938. – P. 359–362.

384. Lappe, A. Mala Historia Kościoła / A. Lappe. – Poznań : Księgarnia Sw. Wojciecha, 2007. – 208 s.

385. Leaney A. R. C. The jewish and christian world 200 B. C. to A.D. 2000 / A. R. C. Leaney. – Cambridge : Cambridge University Press, 1984 – 259 p.
386. Lebreton, J. Histoire de l'Église primitive / J. Lebreton, J. Zeiller. – Paris : Bloud & Gay, 1946. – 475 p.
387. Lebreton, J. The history of the primitive church / J. Lebreton, J. Zeiller. – London: Burns Oates & Washbourne. – Vol. I : The church in the New Testament. – 1942. – 269 p.
388. Lebreton, J. The history of the primitive church / J. Lebreton, J. Zeiller. – London : Burns Oates & Washbourne, 1946. – Vol. III : The Church in the third century. – 1946. – 755 p.
389. Légasse, S. Paul et l'universalisme chrétien / S. Légasse // Histoire du Christianisme. – Vol. 1. Le Nouveau Peuple (des origins á 250). – Paris : Descleé, 2000. – P. 97–150.
390. Lepelley, C. Les chrétiens et l'Empire Romain / C. Lepelley // Histoire du Christianisme. – Vol. 1. Le Nouveau Peuple (des origins á 250). – Paris : Descleé, 2000. – P. 227–266.
391. Lietzmann, H. The beginnings of the christian church / H. Lietzmann. – London : Lutterworth Press, 1962. – 304 p.
392. Loisy, A. La naissance du Christianisme / A. Loisy. – Paris : Emile Nourry, 1933. – 452 p.
393. Loomis, L. R. The see of Peter / L. R. Loomis, J. T. Shotwell. – New York : Columbia University Press, 1927. – 740 p.
394. Ludemann, G. Heretics. The other side of early christianity / G. Ludemann. – London : CSM Press Ltd., 1996. – 338 p.
395. Machen, J. G. The literature and history of New Testament times / J. G. Machen. – Philadelphia : The Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work, 1915. – 288 p.
396. Macpherson, J. Was there a second imprisonment of Paul in Rome? / J. Macpherson // The American Journal of Theology. – 1900. – Vol. 4, No. 1. – P. 23–48.
397. Malingrey, A.-M. Chrześcijańska Literatura Grecka / A.-M. Malingrey. – Tarnów : Biblos, 1995. – 190 s.
398. Mancinelli, F. The catacombs of Rome and the origins of christianity / F. Mancinelli. – Firenze : Scala, 2003. – 64 p.

399. Manzanares, C. V. Klemens Rzymski / C. V. Manzanares // *Pisarze wczesno-chrześcijańscy I–VII w. Mały Słownik.* – Warszawa : Verbinum, 1996. – S. 81.

400. Marcel, S. *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa / S. Marcel.* – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979. – 534 s.

401. Marconi, G. *Prima Lettera Di Pietro / G. Marconi.* – Roma : Città Nuova, 2000. – 181 p.

402. Margnevat, D. *Introduction. Jesu de Nazareth / D. Margnevat // Histoire du Christianisme. Le Nouveau Peuple (des origins á 250).* – Paris : Desclée, 2000. – P. 7–60.

403. Markus, R. A. *Chrześcijaństwo w Świecie Rzymskim / R. A. Markus.* – Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 1978. – 147 s.

404. Martin J.-P. Pius / J.-P. Martin // *The Papacy: an encyclopedia / Philippe Levillain, general editor; John W. O'Malley, English language edition editor.* – New York, London : Routledge, 2002. – Volume 2. – P. 1171.

405. Marty, M. E. *A short history of christianity / M. E. Marty.* – N.Y. : Meridian Books, 1959. – 384 p.

406. Mathisen, R.W. *Rome / R.W. Mathisen // Encyclopedia of early christianity.* Editor Everett Ferguson. – N.Y. & London : Garland Publishing inc, 1990. – P. 798–803.

407. Mattingly, H. *Roman Imperial civilization / H. Mattingly.* – New York : Doubleday Anchor Books, 1959. – 374 p.

408. McDonald, Lee M. *The formation of the christian biblical canon / Lee M. McDonald.* – Massachusets : Hendrickson Publishers Ink, 2002. – 340 p.

409. McGiffert, A. C. *A history of christianity in the apostolic age / A. C. McGiffert.* – N. Y. : Charles scribner's sons, 1929. – 690 p.

410. McHugh, M. P. *Claudius (10 B.C.– 54 A.D.) / M. P. McHugh // Encyclopedia of early christianity. Second edition.* Editor Everett Ferguson. – N. Y. & London : Garland Publishing Inc., 1998. – P. 261.

411. Meeks, W. A. *The first urban christians. The social world of the apostle Paul / W. A. Meeks.* – New Heaven and London : Yale University Press, 1983. – 299 p.

412. Merdinger, J. The world of the Roman Empire / J. Merdinger // Early christianity. Origins and evolution to A.D. 600 / I. Hazlett. – London : SPCK, 1991. – P. 65–77.

413. Merk, A. Romans, Epistle to the / A. Merk // The catholic encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the catholic church. Ed. by C.G. Herbermann, E.A. Pace /a. o. /. In 15 Volumes. – N. Y. : Appleton, 1912. – Vol. 12. – P. 156–163.

414. Metzger, B. The canon of the New Testament. Its origin, development and significance / B. Metzger. – Oxford : Clarendon Press, 1987. – 328 p.

415. Minnerath, R. La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles / R. Minnerath // Il Primato Del Vescovo di Roma Nel Primo Millennio. Ricerche etestimonianze. Atti del Symposium storico-teologico Roma, 9–13 ottobre 1989 a curia di Michele Maccarrone. – Vaticano : Liberia editrice Vaticana, 1991. – P. 139–171.

416. Nash, H. S. St. Paul and the church idea / H.S. Nash // The Biblical World. – 1908. – Vol. 32, No. 6. – P. 386–396.

417. Nienhuis, D. Not by Paul alone. The formation of the catholic epistle collection and the christian canon / D. Nienhuis. – Waco : Baylor University Press, 2007. – 257 p.

418. Norris, F. W. Peter / F. W. Norris, D. P. Senior // Encyclopedia of early christianity. Editor Everett Ferguson. – N.Y. & London : Garland Publishing inc, 1990. – P. 719–723.

419. O'Connor, J. M. Paul. A critical life / J. M. O'Connor. – Oxford : Clarendon press, 1996. – 416 p.

420. Orosius. *Historiae Adversum Paganos* / Orosius //

421. Migne J. P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. Vol. 2 / J. P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 523–960.

422. Osborne, R. E. St. Paul's silent years / R. E. Osborne // *Journal of Biblical Literature*. – 1965. – Vol. 84, No. 1. – P. 59–65.

423. Osiek, C. *Shepherd of Hermas: a commentary* / C. Osiek. – Minneanapolis : Augsburg Fortress, 1999. – 294 p.

424. Patalon, M. Fenomen Chrześcijaństwa. Wybór tekstów źródłowych / M. Patalon. – Slupsk : Pomorska Akademia Pedagogiczna, 2001. – 280 s.

425. Pawlowsky, P. Chrześcijaństwo / P. Pawlowsky. – Kraków : Znak, 1997. – 110 s.

426. Pelikan, J. The christian tradition. A history of the development of the doctrine. Vol. 1. The emergence of the Catholic tradition (100–600) / J. Pelikan. – Chicago, London : The University of Chicago Press, 1971. – 396 p.

427. Penick, D. A. Paul's epistles compared with one another and with the epistle to the hebrews / D. A. Penick // The American Journal of Philology. – 1921. – Vol. 42, No. 1. – P. 58–72.

428. Pieszozoch, S. Patrologia. Działaność Ojców / S. Pieszozoch. – Gnezno : Gaudentium, 1994. – 284 s.

429. Pietri, Ch. Peter (St. Peter the Apostle) / Ch. Pietri // The Papacy: an encyclopedia / Philippe Levillain, general editor; John W. O'Malley, English language edition editor. – New York, London : Routledge, 2002. – Volume 2. – P. 1156–1161.

430. Poulet, D. Ch. Histoire du Christianisme / D. Ch. Poulet. – Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932 – Vol. 1. Antiquite. – 954 p.

431. Prymat w Kościele (Starokatolickie stadium biblijno-historyczne). – Warszawa : Chrześcijańska academia teologiczna, 1971. – 160 s.

432. Rainy, R. The ancient catholic church from the assession of Trajan to the fourth general council (A. D. 98–451) / R. Rainy. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1902. – 540 p.

433. Rakocy, W. Pawel Apostol. Chronologia życia i pism / W. Rakocy. – Częstochowa: Święty Pawel, 2003. – 415 s.

434. Ramsay, W. The church in the Roman empire before A. D. 170 / W. Ramsay. – London : Hodder and Stoughton, 1892. – 610 p.

435. Ratti, S. Les sources de la Chronique de Jérôme pour les années 357–364: nouveaux elements / S. Ratti // Theologie Historique 114. L'Historiographie De l'Église des premiers siècles. Sous la direction de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval. – Paris : Beauchesne, 2001. – P. 425–450.

436. Riviere, J. Rozkrzewienie chrystyanizmu w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie / J. Riviere. – Warszawa : Kronika Rodzinna, 1913. – 119 s.

437. Robertson, A. The origins of christianity / A. Robertson. – N.Y. : International publishers, 1967. – 224 p.

438. Robinson, J. Redating the New Testament / J. Robinson. – London : SCM Press, 1976. – 370 p.

439. Romaniuk, K. Sw. Pawel. Życie I Dzieło / K. Romaniuk. – Katowice : Księgarnia Sw. Jacka, 1995. – 211 s.

440. Rostworowski, J. Charakter I Znaczenie Biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek do badań nad początkiem Episcopatu / J. Rostworowski. – Kraków : Nakładem Wydawnictwa Ks. Jezuitów, 1925. – 324 s.

441. Ruffin, C. B. Apostołowie po Kalwarii / C.B. Ruffin. – Gdańsk: Exter, 1994. – 179 s.

442. Ruiz, J. P. Peter (d. c.64 AD) / J. P. Ruiz // The great popes through history: an encyclopedia / edited by Frank J. Coppa. – Connecticut, London, Westport : Greenwood Press, 2002. – Vol. 1. – P. 11–19.

443. Rutgers, L. V. Archaeological evidence for the interaction of jews and non-Jews in Late Antiquity / L. V. Rutgers // American Journal of Archaeology. – 1992. – Vol. 96, No. 1. – P. 101–118.

444. Rylko, T. U Zrodel Chrescijanstwa / T. Rylko. – Poznan, Warszawa, Lublin : Ksiegarnia Sw. Woiciecha, 1958. – 184 s.

445. Saba, A. Storia Dei Papi / A. Saba. – Torino, 1957. – Vol. 1. – 892 p.

446. Sacchi, A. Lettera Al Romani / A. Sacchi. – Roma : Città Nuova, 2000. – 248 p.

447. Salamito, J. M. Clement I / J. M. Salamito // The Papacy: an encyclopedia / Philippe Levillain, general editor; John W. O'Malley, English language edition editor. – New York, London : Routledge, 2002. – Volume 1. – P. 327.

448. Schaferdiek, K. Christian mission and expansion / K. Schaferdiek // Early christianity. Origins and Evolution to A.D. 600 / Hazlett I. – London : SPCK, 1991. – P. 65–77.

449. Schatkin, M. A. Clement (c.91 – c.101) / M. A. Schatkin // *The great popes through history: an encyclopedia* / edited by Frank J. Coppa. – Connecticut, London, Westport : Greenwood Press, 2002. – Vol. 1. – P. 21–26.

450. Schatz, K. La Primauté Du Pape. Son histoire des origines à nous jours / K. Schatz. – Paris : Les Éditions du Cerf, 1992. – 291 p.

451. Smaltz, W. M. Did Peter Die in Jerusalem? / W. M. Smaltz // *Journal of Biblical Literature*. – 1952. – Vol. 71, No. 4. – P. 211–216.

452. Smith, Ch. E. Tiberius and the Roman Empire / Ch. E. Smith. – Louisiana : Louisiana State University Press, 1942. – 282 p.

453. Smith M. A. Sw. Pawel / M. A. Smith // *Historia chrześcijaństwa*. – Warszawa : Vocatio, 2002. – S. 68–69.

454. Smyth, K. The Primacy of St. Peter / K. Smyth // *Studies: An Irish Quarterly Review*. – 1954. – Vol. 43, No. 171. – P. 271–284.

455. Sordi, M. I Cristiani e l'Imperio Romano / M. Sordi. – Milano : Arnoldo Mondadori Editore, 1990. – 240 p.

456. Sordi, M. Il cristianesimo e Roma / M. Sordi. – Bologna : Lincinio Cappelli Editore, 1965. – 512 p.

457. Stander, H. F. Marcion / H. F. Stander // *Encyclopedia of early christianity*. Second Edition. Editor Everett Ferguson. – N.Y. & London : Garland Publishing Inc., 1998. – P. 715–717.

458. Starowiejski, M. Hermas / M. Starowiejski // *Pierwsi Świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. – Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988. – S. 241–247.

459. Starr, Ch. G. The Roman Empire. 27 B.C.– 476 A. D. A Study in Survival / Ch. G. Starr. – New York, Oxford : Oxford University Press, 1982. – 206 p.

460. Steinmann, J. Pawel z Tarsu / J. Steinmann. – Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1965. – 238 s.

461. Student, K. N. Światy Rym / K.N. Student. – Wilnia : Wydawnictwa «Chryścijanskaj Dumki», 1931. – 68 s.

462. Stylianopoulos, T. Justin Martyr / T. Stylianopoulos // *Encyclopedia of early christianity*. Second Edition. Editor Everett Ferguson. – NY & London : Garland Publishing Inc., 1998. – P. 647–651.



463. Tacitus. *Annales / Tacitus // The Latin Library* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann15.shtml#44>. – Дата доступа: 15.11.2011.

464. Tertullianus. *Adversus Gnosticos Scorpiace / Tertullianus // Migne J.P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Vol. 2 / J.P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 121–153.*

465. Tertullianus. *Adversus Marcionem libri quinque / Tertullianus // Migne J. P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Vol. 2 / J. P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 239–523.*

466. Tertullianus. *Liber de Praescriptionibus adversus haereticos / Tertullianus // Migne J. P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Vol. 2 / J. P. Migne. – Parisiis, 1844. – Col. 9–74.*

467. *The First epistle of Clement to the corinthians // The apostolic fathers. With an english translation by Kirsopp Lake. In two Volumes. – London : William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusets : Harvard University Press, 1970. – Vol. I. – P. 3–7.*

468. Tillard, J. M. *L'évêque de Rome / J.M. Tillard. – Paris : Les Éditions du Cerf, 1984. – 240 p.*

469. Trocmé, Ё. *Le «Livre des Actes» et l'Historie / Ё. Trocmé. – Paris : Press universitaires de France, 1957. – 240 p.*

470. Turner, C. H. *Review. St. Peter, bishop of Rome, or the roman episcopate of the prince of the apostles by T. Livius / C. H. Turner // The English Historical Review. – 1889. – Vol. 4, No. 16. – P. 757–762.*

471. Umiński, J. *Historia Kościola / J. Umiński. – Opole : Wydawnictwo Diecezjalne Św. Krzyża, 1959. – 672 s.*

472. Valsecchi M. C. *St. Paul's Tomb Unearthed in Rome / M. C. Valsecchi // National Geographic News [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://news.nationalgeographic.com/news/2006/12/061211-saint-paul.html>. – Дата доступа: 31.07.2016.*

473. Verbraken, P. *Naissance et essor de l'église. Les premiers siècles chrétiens / P. Verbraken. – Paris : Les Editions du Cerf, 1966. – 222 p.*

474. Vermes, G. *Kto byl kim w czasach Jezusa / G. Vermes. – Warszawa : Amber, 2006. – 256 s.*

475. Walker, W. A History of the Christian Church / W. Walker. – Ed. : T. & T. Clark, 1947. – 624 p.

476. Wartelle, A. Bibliographie de saint Justin et des apologistes grecs / A. Wartelle. – Paris : Editions F. Lanore, 2001. – 1032 p.

477. Watson, F. Paul, Judaism & the gentiles. A sociological approach / F. Watson. – Cambridge : University Press, 1989. – 324 p.

478. Wielkie daty chrześcijaństwa. Pod redakcją François Lebruna. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1997. – 244 s.

479. Wipszycka, E. Chrześcijańska gmina w Rzymie czasów Quo vadis widziana przez historyka z XXI w. / E. Wipszycka // Wokół Quo Vadis. Sztuka i kultura Rzymu czasów Nerona. Pod redakcją Witolda Dobrowolskiego. – Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, 2001. – S. 30–36.

480. Whitham, M. A. The History of the Christian Church to the separation of East and West / M. A. Whitham. – London : Rivingstons, 1936. – 354 p.

481. Zeiller, J. Histoire du Monde publiéesous la direction de M. E. Cavaignac. Tome V. L’empire Romain et l’Eglise / J. Zeiller. – Paris : E. De Boccard, editeur, 1928. – 360 p.

482. Žurek, A. Pierwsze Wieki Kościoła / A. Žurek. – Tarnów : Biblos, 2000. – 260 s.

483. Żywczyński, M. Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego / M. Żywczyński. – Warszawa : Instytut wydawniczy Pax, 1976. – 250 s.

## СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- Авг. – Божественный Август  
Анн. – Анналы  
1 Иоан. – Первое послание Иоанна  
1 Кор. – Первое послание к коринфянам  
1 Петр. – Первое послание Петра  
Гал. – Послание к галатам  
Геогр. – География  
Деян. – Деяния апостолов  
Деян. Авг. – Деяния Божественного Августа  
Дом. – Домициан  
Ефес. – Послание к ефесянам  
И. В. – Иудейская война  
И. Д. – Иудейские древности  
Ист. – История  
Клавд. – Божественный Клавдий  
Кол. – Послание к колоссянам  
Кр. ист. – Краткая история  
Лук. – Евангелие от Луки  
Мк. – Евангелие от Марка  
Мф. – Евангелие от Матфея  
Нер. – Нерон  
О цез. – О цезарях  
От. – Откровение Иоанна Богослова  
Плин. Письма – Плиний Младший. Письма  
Рим. – Послание к римлянам  
Сат. – Сатиры  
Тиб. – Тиберий  
Тит – Божественный Тит  
Хрон. – Хроника  
1 Фес. – Первое послание к фессалоникийцам  
2 Фес. – Второе послание к фессалоникийцам  
Фил. – Послание к филиппийцам

Филим. – Послание к Филимону  
Ad rom. – Ad Romanos  
Adv. haer. – Adversus haereses  
Adv. Marc. – Adversus Marcionem  
Adv. pag. – Historiae Adversum Paganos  
I Apol. – Apologia prima  
II Apol. – Apologia secunda  
Can. Mur. – Canon Muratorium  
Chron. – Chronicon  
I Clem. – Clemens, Epistola ad corinthos  
De mort. pers. – Liber de mortibus persecutorum  
De praescr. – Liber de praescriptionibus adversus haereticos  
De vir. ill. – De viris illustribus  
Dial. cum Tryph. – Dialogus cum Triphone Judaeo  
Epiph., Adv. haer. – Epiphanius, Adversus haereses  
Hist. eccl. – Historia ecclesiastica  
Mand. – Mandata  
Sim. – Similitudines  
Scorp. – Adversus gnosticos scorpiace  
Vis. – Visiones

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
----------------	---

### ГЛАВА 1

#### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ И ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРИНЦИПАТА И РАННЕЙ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА В РИМЕ**

1.1. Историкографический обзор .....	13
1.2. Обзор источников .....	23

### ГЛАВА 2

#### **РИМ В СИСТЕМЕ И ИДЕОЛОГИИ ПРИНЦИПАТА**

2.1. Рим в системе принципата .....	39
2.2. Рим в идеологии принципата и религиозная политика императорской власти .....	56

### ГЛАВА 3

#### **РИМСКОЕ ХРИСТИАНСТВО В 40–60-х гг. I в.**

3.1. Обстоятельства возникновения христианской общины в Риме .....	81
3.2. Роль апостола Павла в становлении христианской общины Рима .....	88
3.3. Апостол Петр как «основатель» христианской общины Рима .....	100
3.4. Пожар в Риме 64 г. и репрессии Нерона против христиан .....	119

### ГЛАВА 4

#### **ХРИСТИАНСКАЯ ОБЩИНА РИМА В 70-х гг. I в. – СЕРЕДИНЕ II в.**

4.1. Формирование церковной христианской организации в Риме и начало возрастания ее роли .....	139
---	-----

4.2. Климент Римский и его «Первое послание к коринфянам» .....	147
4.3. Римская община в первой половине II в. и ее видные представители .....	162
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	 183
 СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ .....	 189
 СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ .....	 226



Научное издание

*Серия «Монографии и исследования Минской духовной академии»*  
*Том V*

**Торканевский** Андрей Анатольевич

**ХРИСТИАНСТВО В РИМЕ В I – СЕРЕДИНЕ II В.**

Ответственный за выпуск *А. В. Слесарев*  
Корректор *С. П. Данилова*  
Компьютерная верстка *О. С. Козырева*

Подписано в печать 22.05.2020.  
Формат 60x84/16. Гарнитура Times New Roman.  
Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл.печ.л. 6.74. Уч.изд.л. 10,7  
Тираж 99 экз.

РО «Минская духовная академия имени Святителя Кирилла Туровского  
Белорусской Православной Церкви  
(Белорусского Экзархата Московского Патриархата)»  
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/478 от 30.09.2015.  
Ул. Зыбицкая, 27, 220030, г. Минск.  
Тел./ факс: (017) 327–59–06. E-mail: izdatelstvo.minda@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Ковчег».  
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,  
распространителя печатных изданий № 1/381 от 01.07.2014.  
ул. Л. Беды, 11/1-205, 220040 г. Минск.  
Тел./факс: (017) 284 19 81 e-mail: kovcheg\_info@tut.by  
Instagram: kovcheg\_info, Facebook: infoKOVCHEG



