



ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ АНТИЧНОСТИ

ЧЕРВЯЦОВ Е.В. (КАЗАНЬ)

**ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ
О КУЛЬТАХ ФРАКИЙСКОГО ГЕРОЯ И АРЕСА:
ВОЗМОЖНОСТИ СОПОСТАВЛЕНИЯ**

В отечественной и западной историографии разнообразные аспекты вопроса, связанного с фракийским конным божеством охоты, которого по традиции¹ еще называют Хэросом или Героем, исследуются уже достаточно давно. В XX в. изучение этого культа проходило в нескольких направлениях: от рассмотрения отдельных аспектов культа в работе А. Кука² историография прошла путь к фундаментальному исследованию Г. Кацарова, изучившего материалы 1128 рельефов со всей территории древней Фракии и Мёзии и выявившего увеличение частотности их расположения к югу и юго-востоку региона, то есть на территории, сопредельной древнегреческим государствам³. Именно Г. Кацаров первым высказал предположение о связи Хэроса едва ли не со всеми божествами греческого пантеона⁴, а также с героем-конником времен Троянской войны Резом⁵. В трудах Д. Дечева содержатся рассуждения об этимологии фракийского имени бога, о воздействии фракийского теонима на образование греческого понятия «герой»⁶. Д. Дечев первым приписал Хэросу хтонические, загробные свойства, говоря о функции «ловца душ», которые тот сопровождал в подземное царство, чтобы приобщить к себе⁷. В статьях М. Мирчева, изучившего

¹ В соответствии с данными фрако-греческих votivных надписей из района Варны, датированных II в. до н.э. – I в. н.э.

² Cook A. Zeus. Cambr., 1914. Vol. 1. P. 269–279.

³ Kazarow G. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien. Budapest, 1938. Bd. 1. S. 3.

⁴ Ibid. S. 3–15.

⁵ Штаерман Е.М. Религия и мораль угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 251.

⁶ Detschew D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1957. S. 200.

⁷ Дечев Д. Тракийският Херос като бог-ловец // Списание на българската Академия на науките. София, 1945. Кл. ист.-фил. Т. 33. С. 186–198.

два вотива из района Варны, прослеживается попытка объяснить смысл одного из эпитетов Хэроса – «Перкон»⁸, связанного этимологически с именами грозовых божеств хеттов (Пирва), балтов (Перкунас) и славян (Перун)⁹. В работе Ф. Шахермейра отмечены параллели между образами и культурами Героя и Посейдона¹⁰. Развивая идеи Г. Кацарова и Ф. Шахермейра, Э. Вилль на богатом археологическом материале из Фракии и других областей Европы показал, что в образе всадников могли изображаться самые различные божества¹¹, а также ввел в научный оборот некоторые доримские изображения, определив тем самым нижнюю хронологическую границу возникновения культа более ранним временем¹².

Существенный вклад в изучение культов богов-всадников внесла историк и этнограф Ф. Ле Ру. Разрешая поставленную предшественниками проблему о сущности культа, она выдвинула смелое предположение о том, что конь для всех индоевропейцев являлся одновременно и солярным (связанным с возрождающимся солнцем и победой над злом), и хтоническим (связанным с культом мертвых) божеством¹³. Вместе с тем Ф. Ле Ру попыталась доказать, что конь у индоевропейцев всегда был божеством, связанным с царской властью и кастой воинов¹⁴.

Систематическое обобщение и критический анализ источников и литературы по проблеме фракийского и близкого ему дунай-

⁸ *Мирчев М.* Гръцки епиграфски паметници от черноморското крайбрежие и вътрешността // Известия на Варненското Археологическо дружество. Варна, 1951. Кн. 8. С. 21; *idem.* Нови епиграфски паметници от Черноморието // Известия на Варненското Археологическо дружество. Варна, 1960. Кн. 11. С. 44. № 23.

⁹ *Гиндин Л.А.* Население гомеровской Трои. М., 1993. С. 30–36; *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. С. 254–256.

¹⁰ *Schachermeyr F.* Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Salzburg, 1950.

¹¹ *Will É.* Le relief culturel gréco-romain. P., 1955. P. 104.

¹² *Ibid.* P. 60.

¹³ *Le Roux F.* Le cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes // *Ogam*. P., 1955. Vol. 7. P. 102–120.

¹⁴ *Idem.* Notes d'histoire des religions // *Ogam*. P., 1955. Vol. 7. P. 293.

ского всадника провела Е.М. Штаерман. Особое значение имеют ее выводы о многочисленных связях культа конного Героя с культурами Сильвана, Диониса, Аполлона, Посейдона, Дианы, Асклепия, нимф, Немезиды, императора-победителя, Юпитера и что особенно важно для нас – Ареса и Марса. Она подробно рассмотрела вопрос о так называемом «совете» Героя, сравнивая его с *Marti amico consentienti* (СП. III.1061) и другими подобными «советами». Датируя время наибольшей популярности культа всадников на Рейне и Дунае серединой II–III вв. н.э., исследовательница определила его доримскую древность. Соглашаясь с основными позициями Ф. Ле Ру о солярно-хтонической природе коня, символизирующего плодородие, Е.М. Штаерман выделяет и такие специфические персонажи, которые изображались вместе с всадником, как кабан, олень, дерево, змея, слуга, женщины, собака, лев, бык, баран и козел. В то же время она отметила связь Героя, наделенного функцией охотника, с лесными богами. Существенное значение для нас имеют разделение культов фракийского «охотящегося» и дунайского «военного» всадников и выявление социального состава лиц, почитавших последнего: цари, знать, дунайско-фракийские магистраты и военные¹⁵.

В дальнейшем отечественная историография исследовала культ всадника в основном в двух аспектах: во-первых, в сравнительно-лингвистическом гомероведческом¹⁶ и, во-вторых, в северо-причерноморско-боспорском¹⁷.

Сравнительно-сопоставительный анализ культов Хэроса и Ареса необходимо предпринять для того, чтобы выяснить, имеет ли какое-нибудь отношение общеиндоевропейский культ всадника

¹⁵ Штаерман Е.М. Указ. соч. М., 1961. С. 224 слл.

¹⁶ Гиндин Л.А. Указ. соч. М., 1993; Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Указ. соч. М., 1996.

¹⁷ Белецкий А.А. «Благосклонно внемлющий герой» в Ольвии // ВДИ. 1969. № 1. С. 155–161; Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М., 2001; Крыкин С.М. К вопросу о существовании культа конного героя на Боспоре // Проблемы идеологии и культуры в раннеклассовых формациях. М., 1986. С. 73–81.

к генезису культа Ареса у микенских греков; какие сходные черты мы можем обнаружить этих двух культов; является ли Арес аналогом Хэроса в эллинской религии. Считая хтоническо-солярную сущность фракийского и дунайского всадников вполне доказанным фактом, мы не ставим перед собой задачу изложить все аспекты культов Героя и Ареса, а потому рассмотрим лишь отдельные элементы, значимые для установления их возможного тождества. Для начала отметим, что совпадение атрибутов Ареса и Героя четко прослеживается по материалам письменных источников¹⁸.

В историографии культа Ареса особого внимания (с точки зрения сопоставления его с культом Героя) заслуживают статья Э.Д. Юра «Арес в Коронее», посвященная чернофигурной лекане из Южной Беотии (датируется последней четвертью V в. до н.э.¹⁹), и труды Г. Надя по греческой мифологии и поэтике, косвенно затрагивающие проблемы культа.

Основным сюжетом изображения на лекане, описанного Э.Д. Юра, является бой Геракла с Кикном, на стороне которых выступают соответственно Афина и Арес²⁰. Подчеркивая хтоническое начало изображенного на лекане мужского военного божества, Э.Д. Юра обращает внимание на то, что рисунок на сосуде изобилует растительностью (пальметты, мясистые лотосы) и свастиками,

¹⁸ Конь: *Hom. Il.* II.764–767; IV.440–445; V.355–363; XV.113–120; *Hom. Hymn.* VIII.7; *Hesiod. Scut.* 191–192, 337; *Pseudo-Hdt. Il. Min. frg.* 2; *Antimach. frg.* 45; *Callim. Hymn.* IV.55–69, 275–282; *Apollod. Epit.* II.5; *Philostrat Major.* 29.2; *Paus.* V.15.4. Копье: *Hom. Il.* XIII.441–444, XV.604, XVI.543; XXI.392–402; *Hom. Hymn.* VIII.3; *Orph. Hymn.* LXV.6; *Hesiod. Scut.* 193; *Pind. Pyth.* I; *Nem.* X; *Bacchyl. Nem.* XIII; *Timoph. Pers. frg.* 12.21–25; *Apollon. Rhod.* 1187; *Callim. Hymn.* IV.133–147; *Clem. Alex. Protr.* IV.46.4. Лев: *Hesiod. Scut.* 168–169, 177, 426; *Euripid. Rhes.* 50–60; *Aisch. Choeph.* 937–938. Собака: *Clem. Alex. Protr.* II.29.2. Вепрь: *Hesiod. Scut.* 168, 177. *Paus.* III.14.9. Змея, дракон: *Apollod. III.4.1.* *Paus.* IX.10.5. *Paleph. De incred.* III–IV. *Apollon. Rhod.* 1269, 1280–83. Дерево: *Paus.* II.25.1, III.22.5. *Apollod. I.9.1, 16.*

¹⁹ *Ure A.D. Ares in Coronea // JHS.* 1935. Vol. 55. P. 79–80.

²⁰ О сюжете борьбы между Гераклом и Кикном, которого часто считают сыном Ареса, см. специально: *Селиванова Л.Л.* Аполлоновы лебеди (К семантике образа в религиозных представлениях античности) // *Человек и общество в античном мире.* М., 1998. С. 395.

а вокруг священного камня художник изображает рощу. Всадник-Арес расположен в этой композиции на большой скале. Отметив присутствие на сосуде деревьев и коней, обратим внимание и на другие обстоятельства. Во-первых, один из эпитетов Героя – «Перкон» – происходит от слова, имеющего значение «камень, скала»²¹. Во-вторых, высокая плотность размещения на сосуде свастик вновь возвращает нас к длительному спору о том, был ли Герой солярным или хтоническим божеством. Уверенно трактуя Ареса-всадника на чернофигурном коронейском лекане как божество хтоническое²², Э.Д. Юра не придала значения тому, что сам лекан имеет круглую форму солнца, а свастика во многих индоевропейских культурах традиционно интерпретировалась как солярный символ, знак света и щедрости²³.

Еще более любопытные рассуждения представил Г. Надь. Анализируя смысл эпитета «служитель Муз» (см.: Hesiod. *Theog.* 100), он выдвигает гипотезу, что именуемый таковым Гесиод непосредственно отождествляет себя с Музами и подразумевает под этим не только ритуальную смерть, но и свое посмертное почитание в форме героического культа²⁴. Выводя греческий эпитет *therapon* из хеттско-анатолийского *tarpanalli* («заместитель»), Г. Надь сопоставляет его с родовым эпитетом гомеровских воинов – «служитель Ареса» (Hom. *Il.* II.110; VI.67), отождествляющим героя в момент его смерти с богом войны²⁵.

Обращаясь к источникам, мы видим, что восприятие мужского военного божества как Ареса-«губителя» и Ареса, «ненасытного кровью», было у греков довольно распространено (Hom. *Il.* II.651; IV.441; V.31; V.455; V.518; V.704; V.909; VI.203; VII.166; VII.264; VIII.394; XI.295; XII.130; XIII.298; XIII.444; XIII.521; XIII.806;

²¹ Гундин Л.А. Указ. соч. С. 30–31.

²² Ure A.D. Op. cit. P. 80.

²³ Сыркин А.Я. Свастика // Мифология. Большой энциклопедический словарь. М., 1998. С. 490.

²⁴ Nagy G. *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.* Baltimore, 1979. P. 297.

²⁵ Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 73.

XVII.259; XX.78; XXI.421; XXIV.498; *Od.* VIII.115; *Orph. Hymn.* LXV.3; *Hesiod. Scut.* 192, 333, 425; *Pseudo-Heraclit. Ep.* VII.6; *Aesch. Agam.* 642; *Suppl.* 667, 678; *Soph. El.* 96; *Call. frg.* 194.36–37; *Philostrat Major.* 29.2). Источники фиксируют и посвященные Аресу человеческие жертвоприношения (PY Tn 316 verso 7; *Schol. Pynd. Olymp.* II.82; X.15; *Apollod.* III.6.7, *Epit.* II.4–5; *Philostrat Minor.* 10.5). Кроме того, руководствуясь концепцией Д. Дечева о Герое как «ловце душ», мы не можем не обратить внимания на употребляемый Софоклом применительно к Аресу эпитет «ловец» (*Soph. El.* 1385). Современник Софокла – Еврипид – называет Ареса «промыслителем» (*Eur. Andr.* 1013–1014) и говорит о его спасительных функциях при посмертном перемещении душ на Острова блаженных (*Eur. Bacch.* 1330–1339). Как и Эсхил, Еврипид называет Ареса судьей и не раз вспоминает об Ареевом «судном» холме в Афинах (*Aesch. Sept.* 910; *Eur. Phoen.* 1031). Не случайно, в период активизации контактов греческих полисов с Фракией великие афинские трагики гораздо более глубоко, чем их предшественники (Гомер, Гесиод, Пиндар и др.), изучили образ греческого мужского военного божества, уловив близость «ловца» ахейских героев с Героем фракийских племен.

Таким образом, мы можем заключить, что существовало некоторое родство культов фракийского и, особенно, дунайского всадников с культом греческого мужского военного божества. Эту тему мы и планируем исследовать в дальнейшем.

КРАСНОБАЕВА Ю.Е. (МОСКВА)

ИНСТИТУТ ВДОВИЦ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Мы решили обратиться к исследованию раннего христианского института вдовиц¹, когда при изучении диаконата столкнулись с пусть и не принятым широко мнением, что упоминаемые в раннехристианских текстах вдовицы суть то же, что диакониссы. Этой точки зрения придерживается прот. П. Преображенский: «Диакониссы, хотя были девственницами, назывались вдовами, потому что в первые времена Церкви обыкновенно избирались в эту должность вдовы»². Мы посчитали необходимым разобраться в этом вопросе и определить как отношения между этими институтами, так и роль института вдовиц в ранней Церкви.

Специальных работ, посвященных исследованию института вдовиц, не существовало. Даже крупные исследователи истории Церкви ограничиваются лишь их упоминанием, как, например, М.Э. Поснов, который говорит о вдовицах лишь как о не причисляющемся к клиру институте³.

Самым «многословным» в этом смысле исследователем может считаться лишь И.С. Свенцицкая. Она не считает вдовиц диакониссами, но относит этот институт к раннеиерархическим, впоследствии не получившим развития. В разбираемом ниже фрагменте из Первого Послания Тимофею исследовательница видит эпизод поставления не вдовиц вообще, а старшей над ними. И.С. Свенцицкая оговаривается, что функции такой «избираемой вдовицы не вполне ясны», но считает, что «упоминание избрания вдовицы говорит о поисках организационных форм, о появлении различных

¹ Здесь и далее мы будем называть представительниц особого раннехристианского института вдовицами, в отличие от вдов в обычном смысле.

² Писания Апостольских мужей / Пер. прот. П. Преображенского. Киев, 2001. С. 307. Прим. 1.

³ *Поснов М.Э.* История христианской Церкви (До разделения Церквей 1054 г.). М., 2005. С. 335.

должностей внутри христианской экклесии – одни из них закреплялись в дальнейшей практике, другие – отмирали»⁴.

В нашей работе мы изложим имеющиеся в источниках сведения о вдовицах и докажем, что институты диаконисс и вдовиц – явления совершенно различные. И довольно несложно показать, что институт вдовиц – выборный в целом, а не только в своем «руководстве».

Наиболее ранние упоминания раннехристианского института вдовиц – это новозаветные тексты – Деяния Апостольские и Первое Послание к Тимофею.

В *Act.* 9:39, 41 содержится знаменитый эпизод воскрешения Тавифы Петром. Когда Апостол приходит в дом умершей, его встречают члены христианской общины и некие вдовицы, в которых наиболее логично усмотреть именно представительниц этого морального раннехристианского института, во-первых, исходя из благотворительной роли самой Тавифы в общине – вполне естественно, что за ней, умирающей, ухаживали вдовицы, о которых она пеклась; а во-вторых, исходя из того, что в обязанности вдов, помимо тех, о которых речь пойдет ниже, входил подобный уход за больными: «Когда он (Петр – Ю.К.) прибыл, ввели его в горницу, и все вдовицы (χήραι) со слезами предстали перед ним ... Он, подав ей (Тавифе – Ю.К.) руку, поднял ее; и, призвав святых и вдовиц (τοὺς ἀγίους καὶ χήρας), поставил ее перед ними живою».

Второе упоминание гораздо более обширно и подробно и, несомненно, содержит ценную информацию об институте вдовиц. Мы получаем сведения о необходимых для вдовицы моральных качествах, о том, что вдовицы – это избираемый институт, о возрастной границе избрания вдовиц. Мы впервые получаем информацию, что вдовицы – это моральный раннехристианский институт, основанный на выборных началах, в том смысле, что для принятия этого статуса женщине необходимо было иметь проверенные, надежные, подтвержденные и определенные моральные качества и добродетели.

⁴ Свенцицкая И.С. От общины к Церкви (О формировании христианской Церкви). М., 1985. С. 137.

тели, риск нарушения которых должен был быть минимальным. Такая надежная моральная основа была необходима, так как вдовицы содержались за счет общины, на ее пожертвования, и Церковь в данном случае должна была заботиться только о достойных. Кроме того, как мы увидим впоследствии, сама забота о вдовицах означает своего рода служение Господу. В источнике сообщается следующее: «Вдовиц почитай, истинных вдовиц (χήρα τίμα τὰς ὄντως χήρας). Если же какая вдовица имеет детей или внучат, то они прежде пусть учатся почитать свою семью и воздавать должное родителям, ибо сие угодно Богу. Истинная вдовица и одинокая надеется на Бога и пребывает в молениях и молитвах день и ночь; а сластолюбивая заживо умерла. И сие внушай им, чтобы были беспорочны. Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекается от веры и хуже неверного. Вдовица должна быть избираема (καταλεγέσθω) не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа, известная по добрым делам, если она воспитывала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу. Молодых же вдовиц не принимай; ибо они, впадая в роскошь в противность Христу, желают вступать в брак. Они подлежат осуждению; потому что отвергли прежнюю веру. Притом же они, будучи праздны, приучаются ходить по домам и бывают не только праздны, но и болтливы, любопытны, и говорят, чего не должно. Итак, я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию: ибо некоторые уже совратились вслед сатаны. Если какой верный или верная имеет вдов, то должны их довольствовать и не обременять Церкви, чтобы она могла довольствовать истинных вдовиц (ὡς καὶ ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ)» (I Т. 5:3–16).

То, что раннехристианская община брала на себя заботу о вдовицах, подтверждается известным эпизодом поставления семи: «...произошел у еллинистов ропот на евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей» (Акт. 6:1).

Более поздние упоминания содержатся в посланиях Игнатия Богоносца: «Приветствую дома братьев моих с их женами и детьми, и девственницами, именуемыми вдовицами (χήρας)» (Ignat. *Smyr.* 13). «Вдовицы (χήραι) не должны быть пренебрегаемы. После Господа ты (Поликарп – Ю.К.) будь попечителем их» (Polyc. 4).

Нравственная характеристика вдовиц содержится в Послании Поликарпа Филиппийцам: «...будем учить и вдов, чтобы они здраво судили о вере Господней, предстательствовали непрестанно за всех, удалялись всякой клеветы, злоречия, лжесвидетельства, сребролюбия и всякого порока, и знали, что они – жертвенник Божий» (Polyc. *Phil.* 5). Мы видим, что в раннехристианских общинах вдовицы исполняли роль своего рода «копилки» благотворительности и добродетельной помощи. Они должны были быть достойны помощи общины по своим моральным качествам, а сами в свою очередь предоставляли членам христианской общины возможность дополнительно служить Богу через помощь вдовицам и своими молитвами «предстательствуют» за всех.

Характеристика вдовицы как «жертвенника Божьего» содержится и в таком интереснейшем памятнике как Постановления Апостольские, где институту вдовиц посвящена отдельная глава. Здесь необыкновенно ярко подтверждается приведенная выше мысль о нравственном «очистительно-служительном» статусе этого раннехристианского института: «Да знает вдовица, что она есть жертвенник Божий, и пусть сидит в доме своем, и ни под каким предлогом не ходит в дома верующих, чтобы получить что-нибудь, ибо жертвенник Божий никогда не ходит, но стоит на одном месте. Ни дева, говорим, ни вдовица да не ходит или не таскается по чужим домам, ибо подобные им не покоят ног своих на одном месте (*Prover.* 7:11), потому что они не вдовицы, но сумицы (μη χήρας, ἀλλὰ πήρας), т.е. склонны брать, болтливы, злоречивы, сплетницы, наглы, бессовестны. Которые таковы, те недостойны Призвавшего их» (*Const. Apost.* III.6). «Ни о чем другом пусть не заботится вдовица, кроме молитвы за подающих и за всю Церковь» (*ibid.* III.5). «А которая желает устремить ум к Богу, та, сидя дома, помышляет о

Господнем, ночью и днем непрестанными устами принося Богу чистую молитву» (ibid. III.7). «И вдовица пусть молится за давшего, кто бы он ни был, ибо она – святой жертвенник Божий» (ibid. III.14). Более того, в связи с представлением вдовиц как «жертвенника Божиего», по аналогии со служением культовым, т.е. при жертвеннике, служение вдовицы называется словом *λατρεία*: «такая вдовица, подвязавшись в стяжании денег, вместо Бога служит мамоне (*λατρεύει τῷ μαμωνᾷ*), рабствует корысти (*δουλεύει τῷ κέρδει*), но быть благоугодною Богу и послушною служениям (*ταῖς λατρείας*) Его не может» (ibid. III.7).

В целом глава Постановлений Апостольских, посвященная вдовицам, – это выдержки из Первого Послания Тимофею, дополненные необходимыми злободневными комментариями. Также даются необходимые указания относительно возраста вдовиц: «А вдовиц поставляйте не менее как шестидесятилетних, чтобы, судя по возрасту, вы некоторым образом с основательностью не подозревали, что они вступят во второй брак» (ibid. I.1). Если молодая, женщина вступает во вдовичество и, переоценив свои силы, поддастся искушению и вступает во второй брак, то она «причинит бесславию славному сонму вдовическому» (ibid. III.1). Однако относительно молодых вдовиц постановления Апостольские не столь строги, как Послание к Тимофею. Если молодая вдова считает себя в силах нести этот статус в качестве вдовицы и если, что немало важно, она имеет «дар (*δῶρον*) вдовства» (ibid.), то стремление ее нужно поощрить и поддержать: «Если же какая молодлица, пожив малое время с мужем, после того как лишится его через смерть или по другому какому случаю, пребудет одинокою, имея дар вдовства, то окажется блаженною, подобною вдовице Сарепты Сидонской, у которой пребывал святой пророк божий Илия... Таковая, получив одобрение, будет почтена и как на земле будет иметь славу от людей, так и на небесах – вечную хвалу от Бога» (ibid.).

Вдовица должна обладать высокими моральными качествами: «Истинные же вдовицы суть одномужние, известные очень многим по добрым делам, истинно вдовицы, целомудренные, непорочные,

верные, благочестивые, хорошо воспитавшие детей и беспорочно принимавшие странных» (ibid. III.3). Да будет же всякая вдовица кротка, молчалива, тиха, не злобна, не гневна, не многоглаголива, не криклива, не болтлива, не клеветница, не скоро на язык, не двуязычна, не охотница вмешиваться в чужие дела» (ibid. III.5).

Как уже упоминалось, вдовицы, как и другие категории нуждающихся, существуют на пожертвования членов общины: «...а всякую десятину приносить на пропитание прочих клириков, и девственников, и вдовиц (χήρῶν)» (ibid. III.30).

Вдовицы получают помощь от общины, но они не должны ею злоупотреблять и стяжать во имя вдовства: «...у таких вдовиц уши сердца заключены не на то, чтобы, сидя дома под кровлями своими, беседовать с Господом, но чтобы, обходя дома ради прибытка, чрез болтовню исполнять желания диавола. Такие вдовицы не могут быть сравниваемы с жертвенником Христовым. Ибо есть некоторые вдовицы, которые всю деятельность свою полагают в доходах, а как они просят бессовестно и принимают с жадностью, то многих уже сделали ленивейшими к подаянию. Надлежало бы им довольствоваться церковным пособием по мере надобности; они, напротив, обходя дома богатых, потрясают их, и, собирая себе много денег, отдают их взаймы с большими процентами, и заботятся об одной мамоне» (ibid. III.7).

Не должна вдовица знать зависти и ревности по отношению к своим совдовицам, которых пособие от общины больше. В Пост. Апост. III.13 приводится молитва за совдовицу: «Благословен еси, Боже, ожививый совдовицу! Благослови, господи и прослави послужившего ей (τὸν διακονήσαντα), и дело его да взыдет к Тебе во истине, и да помянешь его во благо в день посещения его; [благослови и прослави] и епископа моего, добре послужившего (λεϊτουρῆσαντα) Тебе и научившего бытию благовременней милостыни состарице моей, нагой сущей. Приложи ему славу, и даждь ему венец радования в день откровения посещения Твоего».

Во избежание упреков и зависти, а также во имя соблюдения завета «пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы

милостыня твоя была втайне» (*Mt.* 6:3,4), благотворителям желательно скрывать свое имя (*Const. Apost.* III.14).

Теперь вернемся к тождеству между вдовицами и диакониссами. Из текста Постановлений Апостольских явственно следует, что такого тождества просто не может быть. Так как, во-первых, очевидно, что институт вдовичества относился к разряду неиерархических служений. Вдовицы выбирались, но не рукополагались: «И я, Левий, прозванный Фаддеем, постановляю о вдовицах сие: вдовица не рукополагается, но если она издавна потеряла мужа, и жила целомудренно и безукоризненно, и отлично занималась домашним, как чеснейшие Иудифь и Анна, то да примется в сонм вдовиц» (*ibid.* VIII.25). Во вдовичество принимались женщины исключительно согласно их моральным качествам и никаким обязанностям, кроме соблюдения нравственности, некоторой богоугодной деятельности (странноприимства, ухода за больными и др.) и молитв за членов общины, они не несли. Тогда как диакониссы – это иерархическое служение, по своему статусу почти приравненное к диаконату.

Во-вторых, вдовицы как раз и состояли под прямым надзором диаконисс, и призрение вдовиц относится к прямым обязанностям последних: «Итак, вдовицы должны быть степенны, покорны епископам, и пресвитерам, и диаконам, а сверх сего – диакониссам» (*ibid.* III.8).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что вдовицы не имеют с диакониссами ничего общего. Вдовичество представляло собой раннехристианский неиерархический моральный институт. Вдовицы – женщины, чаще всего, достигшие почтенного возраста, уважаемые и достойные, которым община оказывала материальную помощь, что, разумеется, является богоугодным делом. А вдовицы, блюдя нравственность, чтобы быть достойными своего высокого звания, молились за членов общины и исполняли посильные богоугодные обязанности.

РОЗЕНБЛЮМ Е.М. (МОСКВА)

ИДЕАЛ ПОВЕДЕНИЯ МУЧЕНИКА В ПОЭМЕ ПРУДЕНЦИЯ «О ВЕНЦАХ»

IV в. н.э. представляет собой уникальный период в истории Церкви и всей европейской цивилизации. В результате религиозной реформы Константина возникли новые отношения между Церковью и Империей, которые стали мощным творческим стимулом развития христианской литературы. Не случайно IV в. называют «золотым веком патристики». Перед церковными авторами встала задача осмыслить не только сложившуюся ситуацию, но и эпоху гонений.

Одной из актуальных для этого времени интеллектуальных задач было создание агиографического канона; он должен был зафиксировать образцовые поведенческие модели, все вместе составляющие образ идеального христианина. А поскольку святой для Церкви IV в. – это прежде всего мученик, именно описания жизни и подвига жертв недавних гонений сформировали этот канон.

Первым таким произведением стала написанная по-гречески «Церковная история» Евсевия Кесарийского, которая была переведена на латинский язык и продолжена Руфином Аквилейским¹. Идущая от Евсевия традиция прижилась на латинской почве, но в иной форме. Латинские авторы, создавшие крупные литературные произведения, посвященные мученикам, были, за исключением Виктора Витенского, поэтами, а не историками. Мартирологические поэмы создали Павлин Ноланский, Григорий Турский, Виктриций из Руана. На этом фоне выделяется имя Аврелия Пруденция Климента, который остался непревзойден ни по поэтическому достоинству, ни по объему своей поэмы.

Эта поэма, озаглавленная по-гречески *Περὶ στεφάνων* («О венцах»), состоит из 14 гимнов, независимых по сюжету, но связанных

¹ Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005. С. 84.

между собой концептуально. Проанализировать поведение мучеников и выявить те черты, которые Пруденций преподносит как присущие святому, составляет задачу данной статьи.

§1. Образ жизни мучеников до осуждения

Герои Пруденция не только мужественно переносят пытки и побеждают смерть. Они и до своего подвига исполняют обязанности хороших христиан. Так, герой десятого гимна Роман, узнав о грядущем гонении, ободряет братьев по вере, «увещевает робких, дабы они были готовы и не уступали буре» (*Prudent. Perist.* X.51–55). Подобным образом укрепляет свою паству перед гонениями и св. Киприан Карфагенский (*ibid.* XIII.38–48), которому посвящен тринадцатый гимн поэмы «О венцах». Киприан обещает быть для верных «вождем в пролитии крови» и укрепить их собственным примером. Здесь уместно вспомнить, что в «Постановлениях апостольских» – памятнике, представляющем собой сделанную около 380 г. компиляцию из нескольких литургико-канонических текстов I–III вв. (интересующая нас книга V – это почти дословное изложение составленных в первой половине III в. «Дидакалий»)² – сказано, что мученик своим примером укрепляет оглашенных и новокрещенных (*Const. Ap.* V.6), т.е. тех, за чье возрастание в вере несет ответственность вся община. Понятно, что епископ отвечает подобным образом не только за них, но и за всех христиан своей Церкви, что мы и видим на примере св. Киприана. Квирин, епископ сиссийский, уже находясь на пороге смерти, тоже укрепляет в вере свою паству и умоляет ее не бояться мученичества и не считать смерть наказанием (*Prudent. Perist.* VII.41–45).

Но не только укрепление других верующих составляет обязанность мучеников. Епископ Фруктуоз, когда ему, ведомому на казнь, кто-то предложил пить, отказывается, потому что даже на пороге смерти продолжает соблюдать пост (*ibid.* VI.52–57). Кроме того, он смиренно отвергает заботу о себе: когда один из христиан

² Желтов М.С. Апостольские постановления // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 113.

попытался снять сандалии с ног Фруктуоза³, епископ воспрещает ему и разувается сам (ibid. VI.73–81).

Анализ того, как ведут себя в обычной жизни, т.е. до того как будут призваны на свидетельство кровью будущие мученики, может частично раскрыть нам тот процесс пересмотра ценностей, который проходил в стремительно христианизирующемся античном мире во времена Пруденция. Поскольку эти черты поведения не являются для Пруденция главными, а встречаются в его поэме мимоходом, как само собой разумеющиеся, я постараюсь показать и другие источники, современные или немного более ранние, где утверждаются эти новые ценности.

В десятом гимне мученик Роман под пыткой говорит: «не кровь родителей и не декрет сената сделали меня *благородным*; *облагораживает* мужей достославное учение Христа. Если ты проследишь в порядке родословия, от кого мы исходим первоначально, то (найдешь, что) мы исходим от Отца (нашего) Бога. Кто служит Ему, тот истинно *благороден*; кто противится Отцу (своему), тот – выродок. <...> Язви члены мои, дабы я сделался *благороден*: если я украшусь сими отличиями, то я ни во что вмещаю род отца и матери» (ibid. X.123–130, 138–140). В этом не очень длинном отрывке Роман трижды произносит слово *nobilis* и один раз однокоренной глагол⁴.

Мы видим, что в этом месте Пруденций переосмысляет такую традиционную для римского общества категорию как *nobilitas* и вкладывает в нее новый – христианский – смысл. Теперь знатность – это христианское благочестие. В одиннадцатом гимне поэт резюмирует этот переворот такими словами: «К патрициям, исполненным в равной степени религиозной ревности, присоединяется фаланга плебеев, имеющих одинаковое вооружение; ибо вера уничтожает различие по происхождению» (*Perist.* XI.200–202).

³ По мнению А.-М. Палмер (*Palmer A.-M. Prudentius on the martyrs. Oxf., 1989. P. 218. Note. 28*), это обычная подготовка к сожжению. Ср.: *Mart. Polyc.* 13.2.

⁴ PL. 60, 454–455.

Новое отношение к знатности присутствует и у Иеронима Стридонского, когда он говорит о знатной и благочестивой римлянке Павле. Хотя Иероним и не говорит о том, что подлинная знатность – это благочестие, но подходит к этому вплотную. «Знаменитая своим родом, она еще знаменитее стала своим благочестием. Славная некогда своими богатствами, ныне еще славнее сделалась она нищетою Христовою. Отрасль Гракхов и Сципионов, наследница Павла Емилия, имя которого и сама носила, истинная и достойная ветвь Марции Папирии, матери Африканского, она предпочла Вифлеем Риму и блиставшие золотом палаты променяла на убогую хижину. <...> Пусть другие начинают речь свою издалека, от самого младенчества Павлы и, так сказать, от первых ее игрушек; пусть выставляют мать ее Блезиллу и отца Рогата, из которых первая есть отрасль Сципионов и Гракхов, а последний ведет род свой, как еще и доселе помнят во всех почти Грециях, от знатной и богатой фамилии Агамемнона, сокрушившего десятилетнею осадой Трою. Мы будем хвалить в Павле только то, что собственно ей принадлежит и истекает из чистого источника святой души ее» (Hieron. *Ep.* 108.1, 3)⁵.

Старший современник Пруденция, чьи труды не могли не быть знакомы поэту, св. Амвросий Медиоланский переосмысляет старинное римское понятие *dignitas* тем же образом, каким Пруденций переосмысляет понятие *nobilitas*. В своем трактате «Увещание к девству» епископ Медиолана говорит: «Не знатность (*dignitas*) рода, а вера дарует заслуженную награду. <...> Нет, собственно, большего достоинства (*nulla major est dignitas*), чем служить Христу» (*Exhort. virg.* 1.3)⁶.

Другая древнеримская добродетель – ученость – теперь воспринимается как дар Божий и служение Богу. Пруденций восхваляет ученость св. Киприана Карфагенского, но утверждает, что

⁵ Русский перевод дается по изданию: Подвижники. Самара, 1999. Кн. 2. С. 146–147.

⁶ Здесь и далее русский перевод дается по изданию: Амвросий Медиоланский. *О девстве и браке*. М., 2000. С. 236–237.

красноречие епископа исходит от Святого Духа («Тот (Самый) Дух, Который вдохновлял пророков, облагодатствовал и тебя свыше потоками красноречия») и помогает людям глубже познать Бога (*Perist.* XIII.6–14). Здесь Пруденций проявляет и сходство и различие с предшествующей ему христианской традицией.

Евсевий Памфил «большое внимание <...> уделяет образованности своего героя»⁷, но образованность для кесарийского епископа – это знание философии и риторики, причем в одном месте первый церковный историк говорит о Мелетии, епископе понтийском: «Невозможно по достоинству оценить силу его риторики. Кто-нибудь скажет: это даровано ему от природы, но кто превзошел его богатством опыта и обширностью познаний?» (*Hist. Eccl.* VII.32.26)⁸. Хотя, строго говоря, с богословской точки зрения, между благодатью Святого Духа, о которой говорит Пруденций, и опытом и познаниями, которые упоминает Евсевий, нет противоречия, а может и должно быть содействие (*συνεργία*), но все же стоит заметить, что Евсевий склонен подчеркивать в учении своих героев светский аспект и человеческие заслуги, а Пруденций – знание Писания и Божью благодать.

Говоря о деве Евлалии, Пруденций повествует, что она еще в детстве так стремилась к престолу Бога, что отвергала игрушки, игры, украшения, цветы, и отличалась строгим лицом, скромной поступью и необыкновенно чистыми нравами (*Perist.* III.16–25). Эта характеристика отсылает нас к весьма распространенному в раннехристианской назидательной литературе требованию, чтобы женщины – а особенно посвященные девы – украшали себя не украшениями, а добродетелями. Св. Амвросий свои долгие рассуждения о косметике и украшениях заканчивает так: «Вы же, блаженные девы, которые не ведаете подобных мучений, а тем более украшений – вы, у которых по стыдливим лицам разлито святое целомуд-

⁷ Ващева И.Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. С. 156.

⁸ Русский перевод дается по изданию: Евсевий Памфил. *Церковная история*. М., 1993.

рие и благая непорочность служит украшением – вы, которые предназначены не для человеческих взоров, вместо чуждого (вам) заблуждения, возвышаете свои достоинства. Конечно, и вы имеете оплот своей красоты, у которой воинствует облик, но только не тела, а добродетели: этот облик добродетели не уничтожит никакой возраст, не может истребить никакая смерть, сокрушить никакая болезнь. Пусть для этого облика (добродетели) один только Бог, Судия (красоты), составляет предмет стремлений – Тот Бог, Который даже в некрасивом теле любит души, обладающие красотой» (*De virg.* I.30). То, о чем говорит св. Амвросий, не ново для христианства. Еще в новозаветном корпусе посланий апостолы Петр и Павел требовали от женщин украшать себя не драгоценностями, не нарядами, не особыми прическами, а добродетелями (1 Пет. 3:3–4; 1 Тим. 2:9–10).

Из этого параграфа видно, что в поэме Пруденция источником и целью добродетелей считается Бог. Он как Творец людей – источник знатности, сохранить которую можно, служа Ему. Он дает людям ученость, нужную, чтобы познавать Его. И дева – невеста Христова – украшает себя добродетелями, чтобы быть угодной Ему.

Наиболее ярко этот тезис – о том, что добродетели по Пруденцию исходят от Бога – подкрепляется рассказом об обращении св. Киприана Карфагенского. Пруденций говорит про него, что в юности он был колдуном-некромантом и развратником, но «внезапно Христос обуздывает таковое развращение, удаляет от сердца мрак и неистовство, наполняет любовью к Нему, поселяет веру, научает стыдиться содеянного (зла)» (*Perist.* XIII.25–27). В поэме не сказано ни слова о том, как произошло обращение Киприана. Перерождение происходит внезапной силою Божией.

Итак, мы видим, что будущие мученики и до страдания являются собой образец христианской жизни: укрепляют в вере других людей, соблюдают пост, девушки предпочитают добродетели украшениям. Знатностью теперь является служба Христу, а мудрость считается данной от Бога.

§2. Отношение к язычникам

Мученики в поэме Пруденция ведут себя по отношению к язычеству весьма вызывающе. Так, когда деве Евлалии претор предлагает принести богам жертву или хотя бы коснуться пальцами жертвенной соли и ладана, «воспламеняется гневом мученица при этих словах и, вместо ответа, плюет в лицо тирана; потом повергает ниц изображения (богов) и попирает ногами (жертвенный) хлебец, положенный у камины» (ibid. III.121–130). Диакон Винценций произносит перед судьей речь о том, что языческие боги – мертвые идолы, не имеющие чувств, а религия язычников глупа (ibid. V.29–92). Еще более резко высмеивает язычество диакон Роман, повторяя в оскорбительной форме стандартный набор аргументов раннехристианских апологетов: боги должны быть наказаны по законам о разврате; язычники сами оскорбляют своих богов, рассказывая в поэмах и театральных постановках о их преступлениях и несчастьях; боги порождены греческим искусством, причем на их статуи часто переплавляются самые презренные предметы; смешно почитать животных и растения, как это делают египтяне, и считать, что боги живут в лесах и прудах, как это делают сельские жители (ibid. X.151–390).

Но, несмотря на вызывающее и резкое отношение к языческой религии, мученики не испытывают ненависти к самим язычникам. Тот же самый Роман, который столь яростно обличает язычество, желает обращения своих мучителей. Он говорит префекту: «Разве только ты, сделавшись нашим, заслужишь быть принятым в наше общество, что да устроит Отец (наш) Бог!» (ibid. X.106–107). Ниже он заявляет, что молится за императора и его войско, но молится о том, чтобы они отвергли язычество и, приняв крещение, стали детьми Отца Небесного (ibid. X.426–445). Под пыткой он даже утверждает, что боль ему причиняет не терзание, а то, что его палачи и толпа, пришедшая смотреть на казнь, увлечены на путь гибели (ibid. X.461–465).

Это желание обратить язычников в некоторых случаях оказывается осуществленным. В конце второго гимна Пруденций описы-

вает, как пораженные мужеством Лаврентия язычники, среди которых сенаторы, жрецы и весталки, обращаются ко Христу в таком множестве, что «с того дня как бы замерло чествование скверных богов. <...> Смерть святого мученика стала истинною смертью храмов (языческих)» (ibid. II.489–528). Хотя такие сильные выражения и являются, несомненно, преувеличением, но, видимо, не таким сильным, как это может показаться. Впрочем, вряд ли тут дело в одном только мужестве Лаврентия. Лаврентий был казнен в августе 258 г., т.е. сразу после выхода второго, более жестокого, чем первый, эдикта императора Валериана против христиан⁹. Но уже в 259 г. Валериан попал в плен к персам¹⁰, а его преемник Галлиен был терпим к христианам и даже издал эдикт, отменяющий антихристианские эдикты своего отца¹¹. О том, сколь сильно популярность языческих культов могла меняться с началом и концом гонений, сообщает еще за век до описываемых событий Плиний Младший, рассказывая о результатах предпринятого им преследования христиан: «Достоверно установлено, что храмы, почти покинутые, опять начали посещать; обычные службы, давно прекращенные, восстановлены, и всюду продается мясо жертвенных животных, на которое до сих пор едва-едва находилась покупатель» (*Ep.* X.96.10, пер. М.Е. Сергеенко). За прошедший век эта ситуация могла только усилиться.

Не только Лаврентий, но и другие мученики обращают, по словам Пруденция, своей смертью язычников ко Христу: в четвертом гимне поэт говорит, что города Тингий (*Perist.* IV.45–48) и Сарагоса (ibid. IV.65–76) обращены ко Христу кровью своих мучеников. Тюремщик, охранявший Винценция, тоже становится христианином (ibid. V.345–352), что напоминает аналогичный эпизод из жизни апостола Павла (Деян. 16:25–34).

⁹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 128.

¹⁰ Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. М., 2001. Т. 3. С. 459.

¹¹ Болотов В.В. Указ. соч. Т. 2. С. 133.

Любовь мучеников к язычникам проявляется не только в том, что они желают им вечного спасения. Так, дева Агния молитвой исцеляет юношу, который ослеп, посмеив взглянуть с похотью на ее наготу (*Prud. Perist. XIV.57–60*).

Все это позволяет Пруденцию говорить о том, что сами демоны побеждены мучениками в той битве, где последние пролили свою кровь (*ibid. II.1–16*).

Особенного внимания заслуживает отношение воспетых Пруденцием мучеников к Римской империи. Римский патриотизм не чужд поэме «О венцах». Лаврентий в своей молитве об обращении Вечного Города не только «сожалеет о городе Ромула», но и высказывает убеждение в провиденциальном значении объединения всех народов под единой властью Рима, утверждая, что по воле Христа все народы служат Риму и подчиняются его оружию; при этом Пруденций употребляет классические римские выражения вроде «отцы» и «сонм Катонов» в значении «сенаторы» и «поколение Юла» в значении «римляне». Молитва Лаврентия дышит характерным древнеримским патриотизмом в сочетании с христианским благочестием (*ibid. II.409–484*). Чуть ниже Пруденций называет сонм святых «вечным сенатом», Лаврентия – «вечным консулом», а сам рай – «небесным Римом» (*ibid. II.553–560*). В раю Лаврентий увенчан гражданским венком. «Гражданский венец (*corona civilis*) – из дубовых листьев – давался в древнем Риме гражданину, спасшему от смерти другого гражданина. Лаврентию усвоится по этому гражданский венец, потому что он спас сограждан от идолослужения и духовной смерти»¹². Мы видим, что небесный Иерусалим Иоанна Богослова (Откр. 21:10 сл.) уступает у Пруденция место небесному Риму, что потом получит развитие в богословской мысли св. Льва Великого: «Петр и Павел основали новый, Небесный Рим и совершили это более счастливо, чем братья-враги Ромул и Рем сделали это на земле. <...> И вот теперь уже империя св. Петра, объединяющая всех истинных христиан, превзошла им-

¹² Цветков П. Комментарии // Вера и разум. 1888. № 9. С. 640. Прим. 68.

перию Августа. Благодаря апостолам Рим стал истинно Вечным Городом, а история древнеримской империи стала как бы предтечей, и, следовательно, составной частью истории христианства, духовного Рима»¹³.

С другой стороны, в десятом гимне Роман высмеивает римские знаки отличия (*Prud. Perist.* X.141–150) и заявляет, что Рим прейдет подобно прежним царствам (*ibid.* X.616–620). Возможно, это противоречие объясняется тем, что в одном из двух случаев Пруденций продолжил линию своего источника вопреки собственным взглядам. В этом случае более вероятно, что взглядам самого Пруденция соответствует «патриотический» вариант, поскольку в четвертом гимне, который он писал сам, не называя источники¹⁴, он называет мучеников Сарагосы «мужами в белых тогах» и городским «сенатом» (*ibid.* IV.145–148)¹⁵.

О том, какое значение придавали Римской империи современные Пруденцию церковные мыслители, видно по тому, как они отреагировали на взятие Рима готами в 410 г., до которого Пруденций немного не дожил. «Видя разрушение Рима, Иероним прекращает свой комментарий на книгу Иезекииля: если гибнет Рим, то гибнет и мир»¹⁶. Это, конечно, не является доказательством того, что св. Иероним был римским патриотом. Представления о том, что «грядущий закономерный крах Рима будет последним крупным историческим актом» впервые зафиксированы письменно на рубеже II и III вв. в сочинениях Тертуллиана (*Tert. Apol.* 32.1; *De res.* 24; *Ad Scap.* 2.6.) (А.Ю. Братухин считает, что карфагенский пресвитер опирался при этом на существовавшую к его времени экзегетиче-

¹³ Задворный В.Л. История Римских Пап. М., 1995–1997. Т. 1. С. 243.

¹⁴ *Palmer A.-M.* Op. cit. P. 241.

¹⁵ К сожалению, *Passio sancti Romani*, которые А.-М. Палмер считает наиболее вероятным источником десятого гимна (*Palmer A.-M.* Op. cit. P. 247), остаются недоступными для меня, поэтому я не могу проверить эту гипотезу.

¹⁶ *Пареди А.* Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991. С. 254.

скую традицию¹⁷), а затем были развиты в трудах Ипполита Римского и Лактанция¹⁸.

Отношение Тертуллиана к Римской империи следует признать сложным и неоднозначным. П.Ф. Преображенский считает, что Тертуллиан рисует эсхатологическую картину, в которой Римской империи отводится место грешного мира, царства тьмы: «Римская империя принимает на себя черты апокалиптического зверя, а церковь – бегущей в пустыню жены»¹⁹. Но такая точка зрения представляется несколько однобокой. Хотя Тертуллиан и задает в трактате «О прескрипции [против] еретиков» свой знаменитый вопрос «что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви?» (*De praescr. haeret.* 7), но, тем не менее, «читая сочинения Тертуллиана, мы постоянно наталкиваемся либо на его положительные высказывания о стойках, либо на заимствованные им стоические положения и суждения. Таких примеров очень много. <...> Материализм Тертуллиана проявляется не только в его утверждениях о телесности Бога²⁰, но и в его отношении к естественным наукам. <...> Интересуясь результатами естественных наук, Тертуллиан разглядывал пользу, которую можно извлечь из них для своих спекуляций»²¹. Это показывает неоднозначность отношения Тертуллиана к

¹⁷ Братухин А.Ю. Примечания [К *Ad Scap.*] // Тертуллиан. *Апологетик. К Скапуле*. СПб., 2005. С. 219. Прим. 4.

¹⁸ Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 114–115.

¹⁹ Преображенский П.Ф. Тертуллиан и Рим. М., 2004. С. 37–38.

²⁰ Стоическая точка зрения. Ср.: «Благо приносит пользу, то есть действует; а что действует, то телесно. Благо движет душу, в некотором роде лепит ее и удерживает, – а все это свойства тела. Телесные блага сами телесны, – а значит, и душевные блага тоже, потому что и душа есть тело. Благо человека не может не быть телом, потому что он сам телесен. Я солгу, если не признаю, что все питающее тело или поддерживающее либо восстанавливающее его здоровье – телесно; значит, и благо человека есть тело. Я думаю, ты не сомневаешься, что страсти – такие как гнев, любовь, грусть, – суть тела» (*Sen. Ep.* 106.4–5, пер С.А. Ошерова); учения о телесности души придерживались еще Клеанф (SVF. I. 518) и Хрисипп (SVF. II. 790).

²¹ Братухин А.Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан. *О душе*. СПб., 2004. С. 23–24.

античной языческой культуре. Что касается его отношения к самой Римской империи как государству, то и здесь все далеко не однозначно. П.Ф. Преображенский утверждает: «Рим – Вавилон, Рим – великая блудница делается у него [Тертуллиана – *E.P.*] седалищем демонов; жители Рима для него – жители этого города, *in qua daemoniorum conventus consedit*, а заседает это собрание демонов в самом Капитолии»²². Но уже в следующей фразе исследователь признает: «Конечно, весь этот основной фон тертуллиановского мирозерцания развертывается во всей своей полноте только перед общиной верных. В произведениях, предназначенных и для языческого общества, апокалиптика отходит на задний план, на ее место входит в свои права лояльная софистика, необходимость которой и предопределяется существованием этого фона. Но даже и там своеобразность эсхатологической позиции дает себя знать – почва, на которой Тертуллиан пытается построить свой *modus vivendi* с империей, оказывается чересчур зыбкой»²³. Предположение, что Тертуллиан, считая языческую империю эсхатологическим царством тьмы, пытается найти способ сосуществования с ней и для этого заверяет язычников в своей лояльности, кажется очень странным. Сама натура карфагенского пресвитера, яростная, будто бы огненная, чуждая всякому компромиссу, крайне ригористичная, является опровержением такой точки зрения.

При обращении к источникам мы видим даже противоположную картину. В трактате «О воскресении плоти» Тертуллиан предрекает, что Римскую империю разрушит никто иной как антихрист, хотя по книге Апокалипсиса антихристу следует заставить всех людей поклоняться зверю, а не убить его (Откр. 13); более того, африканский апологет даже относит к Римской империи загадочные слова апостола Павла: «И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2Фес. 2:6–7; Tert. *De res.* 24). Скорее, следу-

²² Преображенский П.Ф. Указ. соч. С. 40.

²³ Там же. С. 40–41.

ет предположить, что подлинное отношение этой неординарной во всех отношениях личности к Римской империи было более сложным, чем считает П.Ф. Преображенский. Но даже те встречающиеся в обращенных к христианам трактатах высказывания Тертуллиана, которые говорят о его негативном отношении к военной и гражданской службе Риму, не следует считать верой современной ему Церкви. Р.Ф. Эванс объяснил противоречия между этими трактатами и «Апологетиком» и, справедливо отвергнув гипотезу о сознательном двуличии Тертуллиана, показал, сравнивая его высказывания по этому вопросу в той и другой части наследия карфагенского пресвитера, а также анализируя соответствующие фрагменты «Апологетика», что Тертуллиан излагал в апологетических целях существующую практику Церкви, хотя сам не был так лоялен к империи, как его братья по вере²⁴. А учитывая последующий разрыв великого африканца с Вселенской Церковью и его переход в монотанизм, вызванный чрезмерным ригоризмом апологета, мы можем смело утверждать, что существовавшее в его время и отвергаемое им позитивное отношение ортодоксальных христиан к военной и гражданской службе не было изменено впоследствии. Впрочем, даже это негативное отношение Тертуллиана к христианам-легионерам и христианам-магистратам, как показал А.Д. Пантелеев, связано прежде всего с необходимостью во время службы участвовать в языческих ритуалах, а не со службой Риму как таковой²⁵.

Уже во времена Тертуллиана возникает теория, которая со временем будет расти и укрепляться. Согласно этой теории, благополучие империи и Церкви тесно связаны друг с другом, поэтому христиане должны положительно относиться к государству. «Ранние христианские авторы в апологетических произведениях, отстаивая полезность христианства для государства, высказывали

²⁴ *Evans R.F.* On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum // *Studia Patristica*. 1976. Vol. 14. P. 21–31.

²⁵ *Пантелеев А.Д.* Христиане и римская армия от Павла до Тертуллиана // *Мнемон*. СПб., 2004. Вып. 3. С. 413–428.

идею единой, вселенской, непогрешимой церкви и *осознавали единство империи в качестве залога единства всего христианского мира* [курсив мой – *Е.Р.*]»²⁶. Младший современник Тертуллиана Ориген – сын мученика и будущий мученик! – говорил о позитивной роли объединяющей все народы Империи для проповеди христианства²⁷.

Итак, позитивное отношение Церкви к Риму, возникшее еще в доконстантиновский период, в поэме Пруденция вплотную подошло к той кульминационной точке, которую оно достигнет в богословии св. Льва Великого.

Кратко резюмируя этот параграф, можно сказать, что герои Пруденция ненавидят и презирают языческую религию, но при этом любят Рим и желают язычникам добра, т.е. обращения ко Христу, чего и достигают своим мужественным поведением. Здесь уместно вспомнить знаменитые слова Тертуллиана: «Кровь христиан есть семя», которые в церковной традиции стали звучать так: «Кровь мучеников – семя Церкви» (*Tert. Apol.* 50. 13).

§3. Мужественное перенесение пыток

Эта столь важная для мучеников черта встречается в поэме Пруденция очень часто. Во втором гимне диакон Лаврентий, которого жарят на раскаленном железном листе, не только не отрекается от Христа, но и смеется над мучителем: «После того, как (один) бок обгорел от продолжительного огня, (мученик) с железного одра понуждает судью краткими словами: “переверни часть тела, достаточно уже обгоревшую от непрестанно действовавшего огня, и на блюди, что производит твой гневный Вулкан”. Префект повелевает перевернуть; тогда (тот) говорит: “испеклось; съешь и испытай: приятнее сырое или печеное?”» (*Prudent. Perist.* II.397–408).

²⁶ Казаков М.М. Христианство и сепаратизм в Римской империи // Старая и новая Европа: государство, политика, идеология. М., 2006. Вып. 2. С. 18.

²⁷ Прокопьев С.М. Мелитон и Ориген о позитивной роли Империи в становлении и развитии христианства // Государство и власть: проблемы истории, экономики и культуры. Иваново, 1997. С. 56–58.

Мученик Винценций тоже презирует пытки. Судья говорит: «Связав ему руки, растягивайте члены (его), доколе не захрустят кости, выходя из суставов. А после сего терзайте его когтями до тех пор, пока не обнажатся (его) ребра и не будет чрез отверстия ран видна содрогающаяся печень». Улыбается (при исполнении определенной казни) воин Божий, порицая свирепых мучителей (своих) за то, что не слишком глубоко вонзают когти в члены (его). Вся сила крепких (палачей) уже истощилась, нанося муки; едва они переводят дыхание; не действуют уже (их) руки. А тот, еще более радостный, чем был прежде, не имея на лице ни облачка, сияет, видя Тебя, Христе, предстоящего» (*ibid.* V.109–128).

Утверждение, что мученик утомил своих палачей, является распространенным в мартирологической литературе. Так, «Акты Лугдунских мучеников», сохраненный Евсевием Кесарийским, один из самых ранних повествующих о подвигах мучеников памятников, рассказывают, что «она же [мученица Бландина – *E.P.*] исполнилась такой силы, что палачи, которые, сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее» (*Hist. Eccl.* V.1.18). Тертуллиан приписывает ту же удивительную стойкость даже языческой гетере Леэне (*Apol.* 50.8)²⁸.

Слова же Пруденция, что Винценций видел предстоящего Христа, являются, очевидно, отсылкой к описанной в библейской книге Деяний смерти первомученика Стефана: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святаго, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (*Act.* 7:55–56).

Герой самого длинного из входящих в поэму гимна диакон Роман, как и Винценций, утомляет палачей, мужественно перенося тяжелые пытки: «И вот свирепейшие воины с обеих сторон начинают острым железом терзать повешенного мужа, проводят широкие раны на членах, пересекают косвенные язвы прямыми, прямые косвенными: обнажены уже кости, виднеется сердце. *От усилия едва*

²⁸ Братухин А.Ю. Примечания [Apol.] // Тертуллиан. *Апологетик. К Скапуле*. СПб., 2005. С. 211. Прим. 237.

переводят дух (воины) [курсив мой – *Е.Р.*], а сей герой, на которого устремлена их свирепость, остается спокойным и обращается (к префекту со следующими словами): «хочешь ли узнать истину, префект?.. все это терзание не причиняет мне боли» (*Prudent. Perist.* X.451–460). Затем Роман произносит под пыткой длинную речь о том, что люди терпят не меньшую боль от болезни и при ее лечении²⁹, а смерть за Христа открывает ему врата рая (*ibid.* X.481–545). Еще ниже мы читаем другие примеры мужественного перенесения Романом тяжелых мучений (*ibid.* X.556–570, 901–910). И, наконец, как и Винценций, Роман рад пыткам: «Обагрено было славной кровью его лицо, украшена той же кровью грудь, стала багряна его, как бы царская уже, одежда: он смотрит и (внутренне) *наслаждается* [курсив мой – *Е.Р.*]» (*ibid.* X.906–910).

Перенесение мучениками пыток, от которых утомились сами палачи, встречается и в одиннадцатом гимне: «И вот здесь звенят цепи, там шумят бичи, там раздается треск розог. Когтями проводятся глубокие раны между ребер и терзается печень. *Уже утомились палачи* [курсив мой – *Е.Р.*]; неистовствует судья, негодуя на недейственность пытки; ибо ни один из рабов Христа, несмотря на столь великие мучения, не решился осквернить свою душу» (*ibid.* XI.55–62).

На примере Винценция и Романа мы видим, что мученик не только терпит пытки, но и рад им. Это заставляет нас вспомнить слова Самого Христа: «Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах» (*Лук.* 6:22–23. Ср.

²⁹ Чрезвычайную болезненность хирургических операций в поздней античности прекрасно иллюстрирует Августин, рассказывая о том ужасе, в который пришел больной язвой человек в преддверии операции. Особенно красноречиво следующее место этого рассказа: «И вот настал день, *которого так боялись*: <...> пришли врачи, приготовили все, чего требовал момент, выложили *к ужасу всех роковые инструменты* [курсив мой – *Е.Р.*]» (*De civ. Dei.* XXII.8). Русский перевод дается по изданию: Блаженный Августин. *О граде Божием*. Минск; Москва, 2000.

Mt. 5:11–12). Первым примером такой радости в христианской литературе является уже новозаветная книга Деяний святых Апостолов: «...и, призвав Апостолов, били их и, запретив им говорить об имени Иисуса, отпустили их. Они же пошли из синедриона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие» (*Act.* 5:40–41).

Радуется мукам даже дева Евлалия, которой во время казни было лишь двенадцать лет (*Prudent. Perist.* III.12). «Тотчас двое палачей начинают железными когтями терзать юную грудь и ребра девы, проникая до самых костей; а Евлалия считает наносимые знаки мук. «Вот Ты, Господи, напишешься (теперь) у меня. *О сколь приятно* читать эти письма, означающие Твои, Христе, трофеи; о (Твоем) святом имени говорит и самый пурпур пролитой крови». Эти слова без слез и стонов произнесла она, *радостная* [в обоих случаях курсив мой – *Е.Р.*] и безбоязненная; далека была от духа (ее) лютая скорбь, хотя горячая кровь струилась, как поток, по ее членам» (*ibid.* III.131–145).

Более того, в десятом гимне мы видим, как палачи пытаются на глазах матери мальчика, который лишь недавно был отнят от груди (*ibid.* X.663). Палачи-варвары и все присутствующие плачут над ним, и лишь мать «остаётся чужда этому плачу, у нее одной лишь чело сияет светлой радостью» (*ibid.* X.706–712). Примерами вифлеемских младенцев и отроков Маккавеев она укрепляет сына (*ibid.* X.721–790), после чего «отрок (ее), радостный, смеялся (уже) над розгами и болью от ударов» (*ibid.* X.791–793). Когда же мальчика вели на казнь, «мать отдала не медля, без рыданий; запечатлела только один поцелуй. “Прощай, сладчайший, – произнесла, – и когда войдешь в блаженное царство Христово, помни о матери, сделавшись покровителем вместо сына”» (*ibid.* X.831–835). Итак, мы видим, что источник радости мучеников – и даже матери мальчика-мученика! – это грядущее блаженство в раю, ради которого они терпят муки.

Пруденций многократно показывает, что мученики сильнее своих гонителей. Так, в нескольких местах язычники, неспособные

испугать мучеников, сами испытывают страх. Когда после смерти Евлалии людям чудесным образом было видно, как ее душа отлетает к Богу, «видел и сам мучитель, что с уст девы видимо слетела птица; изумленный и недоумевающий он вскакивает и бежит от своих деяний; убегают в страхе и ликторы» (ibid. III.171–175). Мученик Винценций отвечает претору так, что «уязвленный сими словами мучитель бледнеет, багровеет, волнуется, в безумии косит глаза, скрежещет зубами, извергает пену» (ibid. V.201–204), а когда с отведенным в темницу Винценцием происходит чудо, «он плачет и, произнося жалобные вопли, волнуется, то гневом, то скорбью, то стыдом» (ibid. V.327–328). Пруденций даже вкладывает в уста претору прямую речь с признанием собственной слабости: «О какое у него [Винценция – *E.P.*] лицо!.. стыд, стыд!..» говорит в неистовстве Дациан – «он радуется, сияет, вызывает на бой, он – мучимый сильнее мучающего» (ibid. V.129–132). Затем, рассказывает Пруденций, Дациан приказывает бросить мертвое тело мученика в болото на растерзание зверям и хищным птицам, но они не осмеливаются прикоснуться к останкам, а ворон отгоняет от трупа даже волка и крупных птиц (ibid. V.389–420).

Обратим внимание на инверсию: именно та птица, которая питается мертвечиной, охраняет тело Винценция. «Ворон – в христианстве – символ зла и вестник гибели»³⁰. Вероятно, Пруденций хочет сказать этим, что мученик не мертв, что сами зло и смерть побеждены им. П. Браун говорит об этом так: «Мученики одержали над смертью триумф»³¹, а ниже, рассуждая об общем характере позднеантичного и раннесредневекового культа святых, указывает на похожую инверсию, имевшую место в ходе экзорцизмов у могил мучеников: «Исходное действие “нечистой” власти, которая пыталась и осуждала мученика, обращается в свою противоположность. Теперь судьей становится мученик, а языческие боги и демоны, кото-

³⁰ Попова Н.Н. Античные и христианские символы. Санкт Петербург; Калининград, 2003. С. 52.

³¹ Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004. С. 89.

рые стояли за спиной его преследователей, становятся обвиняемыми под дознанием»³². У Пруденция мы видим намек на то, что убитый Винценций уже вошел в ту эсхатологическую реальность, когда «последний же враг истребится – смерть» (*1 Cor.* 15:26).

Перед этой победой мученика – а на самом деле Христа – язычники бессильны. «Что чувствовал ты, Дациан, слыша это? Какие тайные скорби испытывал ты, какие вопли издавал, когда увидел, что ты побежден бездыханным телом, ты – слабейший самих останков, меньший безжизненных членов?» (*Prudent. Perist.* V.421–428). В десятом гимне Пруденций резюмирует бессилие палачей довольно категорично: «О унижающая мужей сила, о изнеженные руки! Столь долго не можете вы сокрушить даже одно (уже) разрушающееся тело! Едва оно держится, но не падает внутренне, побеждая бессильные десницы! Собаки быстрее разрывают зубами труп; далеко быстрее коршуны пожирают куски падали; вы же, в бессильном голоде, изнемогаете и утомляетесь; пасть (у вас) звериная, но прожорливость ничего не стоящая» (*ibid.* X.801–810).

Это превосходство мучеников над гонителями сам Винценций объясняет тем, что внутренний человек не подвержен мукам и не во власти других людей (*ibid.* V.153–172).

Победа мучеников над своими убийцами и самой смертью возможна именно потому, что они смерти не боятся: «[ни в чем не отказывает Христос – *Е.Р.*] ...тем свидетелям, которых ни узы, ни лютая смерть не устрашили исповедать Единого Бога (даже) до пролития крови, за что воздается им непреходящая жизнь. Похвально и достойно доблестных мужей принять такой род смерти, – сокрушаемые болезнями и хрупкие члены (телесные) отдать вражескому мечу и (таким образом) победить смерть и врага» (*ibid.* I.22–27). Тот же мотив виден и во втором гимне: «Вооруженная вера вступила (тогда) в бой и не пощадила собственной крови; ибо (она) своей смертью сокрушила смерть и себе принесла в жертву саму себя» (*ibid.* II.17–20).

³² Браун П. Указ. соч. С. 124.

Мученики в поэме Пруденция не только не боятся мук и телесной смерти, но даже желают их. Пруденций говорит, что вера «сама мужественно требует бичей, секир и двузубчатых когтей» (ibid. I.44–45). Мученик Роман, «желая венца, почти предупреждает свирепых исполнителей велений префекта и добровольно подставляет голые ребра для терзания двузубыми когтями; потом он входит на высокий трибунал и сам тащит мучителя (к месту мучения) среди изумленных глашатаев» (ibid. X.66–75). Как Роман желает мук за Христа, так Винценций желает за Него умереть: «Между тем мученик, успокоившись на ложе, восскорбел о медленности (мук) и воспламенился жаждою смерти, если смертью должна быть названа та смерть, которая освобождает ум из темницы тела и возвращает Создателю Богу» (ibid. V.353–360). Подобным образом и епископ Фруктуоз с диаконами Авгурием и Евлогием радуются грядущей смерти: «Не умеряет и не удерживает нечестивец (своего) гнева: приговаривает (исповедников Христа) к сожжению мучительным огнем, те же радуются и воспрещают народу плакать» (ibid. VI.49–51).

«Постановления апостольские» утверждают: «Подлинно, мы должны молиться, чтобы не подвергнуться нам искушению. Но если позовут нас к мученичеству, то мы должны исповедовать драгоценное Имя с твердостью; и если за него отошлют нас на казнь, будем радоваться, как поспешающие к бессмертию» (*Const. Ap.* V.6), а в другом месте прямо говорят, что достойно по слову Христа бежать из города в город (ibid. V.3. Ср.: *Mt.* 10:23).

Приведенные выше цитаты из Пруденция укладываются в то, что считалось правильным в эпоху гонений, но есть в поэме «О венцах» и другие места. Так епископ Квирин, брошенный с камнем на шее в реку, но чудесным образом не тонущий, а плывущий вниз по течению, молится о том, чтобы Христос не отнимал у него пальму мученичества (*Prudent. Perist.* VII.51–85), а дева Евлалия даже сама приходит на суд и исповедует себя христианкой (ibid. III.61–95), пройдя для этого долгий и нелегкий путь (ibid. III.46–47). Есть и

другие, менее значительные, примеры в поэме Пруденция, когда мученики радуются пыткам и смерти.

Целенаправленное стремление к мученичеству вплоть до самопожертвования было в доконстантиновскую эпоху характерно для монтанистов, а ортодоксальная Церковь запрещала подобные провокации (Clem. Al. *Strom.* IV.4.17.1–2)³³, но, как показал А.П. Лебедев, сравнив оригинальную редакцию «Мученичества Поликарпа Смирнского» с тем, как этот памятник приводит в своей «Церковной истории» Евсевий Памфил, кесарийский епископ придерживался в этом вопросе взглядов, свойственных монтанистам, и не брезговал редактировать цитируемые им источники, отражающие иную позицию³⁴. Проанализировав материалы трех разновременных редакций «Мученичества Иустина Философа», я пришел к выводу о влиянии Евсевия в этом вопросе на последующую мартирологическую литературу³⁵. Мы можем видеть, что и Пруденций был не чужд позиции «отца церковной историографии». Все это позволяет утверждать, что среди ранних христиан мученичество считалось *благом*, хотя Церковь и запрещала своим верным самим стремиться к нему. Поэтому мученики и рады, когда их ведут на казнь: они получили от язычников то благо, которого не могли взять сами.

Представление о том, что мученики подобны Христу, столь же старо, сколь и само христианство. Еще в Новом Завете приводится такой диалог между Христом и апостолами Иаковом и Иоанном: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят Ему: можем. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься» (*Mt.* 20:22–23; *Marc.* 10:38–39). «Акты Лионских мучеников», составленные вскоре после гонения 177 г. и сохранен-

³³ Аман А.–Г. Повседневная жизнь первых христиан, 95–197. М., 2003. С. 271.

³⁴ Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан. СПб., 2006. С. 98–99.

³⁵ Розенблюм Е.М. Представления о поведении мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа» // *Antiquitas Inventae*. Саратов, 2007. Вып. 3. С. 277–278.

ные для нас Евсевием, утверждают, что арестованные христиане, когда братья по вере называли их мучениками, «охотно отдавали звание мученика Христу, верному, истинному Мученику» (Euseb. *Hist. Eccl.* V.2.3). В пятой книге «Апостольских постановлений» также говорится, что мучничество – это подражание Христу (*Const. Ap.* V.5).

У Пруденция эта черта не выражена ярко, но все же описано, как Фруктуоз отказался от предложенного ему перед казнью питья со словами: «страдал от жажды и Христос, когда, висая на кресте, отвергнул поднесенное Ему питье и не восхотел оное отвесть» (*Prudent. Perist.* VI.58–60).

Так же редко – один раз – упоминается Пруденцием и упование на Христа, да и то Агния уповает на Него не в том, что Он даст ей выдержать пытки, а в том, что Он не попустит язычникам обесчестить ее (*ibid.* XIV.31–37).

Мы видим, что упование мучеников на Христа и их подобие Ему, хотя и присутствуют в тексте поэмы, но все же едва заметны.

Проанализировав то, как Пруденций описывает перенесение мучениками пыток, я показал, что мученики не только *терпят* пытки настолько, что палачи первыми устают пытать их, но и рады мукам и даже гибели, иногда сами стремятся к мучничеству, поскольку этой ценой рассчитывают получить вечное блаженство. Можно видеть, что мученики нравственно сильнее палачей, а потому побеждают своих убийц и саму смерть, хотя среди них встречаются девушки, юноши, старики. Это позволяет нам сказать, что и к героям Пруденция применимы слова, сказанные современным исследователем И.В. Кривушиным о мучениках, изображенных Евсевием: «Красной нитью проходит мотив их телесной слабости и духовной силы»³⁶.

³⁶ Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. С. 94.

§4. Чудеса, совершаемые Богом ради мучеников и по их молитве

Но это не значит, что Христос не присутствует рядом с мучениками во время их страданий. Напротив, Он часто совершает над ними чудеса. В поэме Пруденция «О венцах» с мучениками связывается гораздо больше чудес, чем в «Церковной истории» Евсевия. Пруденций пишет, что Христос обратил острые черепки, на которые был положен Винценций, в лепестки цветов (*Prudent. Perist. V.257–280*). Лицо пытаемого огнем Лаврентия сияло невиданным светом, который, как и благоухание вместо естественного смрада от горячей плоти, ощущали лишь христиане, что также приписывается Божьей силе (*ibid. II.361–396*). Посланный с неба огонь ослепляет юношу, который дерзнул смотреть на обнаженную деву Агнию (*ibid. XIV.43–49*), а небесный свет освещал Евлалии путь к префекту, когда она решила сама явиться на суд (*ibid. III.46–60*). Внезапный дождь тушит костер, на котором должен был быть сожжен Роман, что было открыто мученику заранее (*ibid. X.851–865*); позже Роман, у которого отрезали язык, несмотря на это, говорит, ибо ему помогает Бог (*ibid. X.926–935*).

Чудеса случаются не только во время истязания мучеников, но и при их смерти. Чудом удостоверяется взятие на небо душ Еметерия и Хелидония (*ibid. I.82–93*), девы Евлалии (*ibid. III.161–170*) и епископа Фруктуоза с его диаконами (*ibid. VI.121–129*); во всех трех случаях людям (иногда только христианам, иногда и язычникам тоже) было видно, как души мучеников восходят на небо.

Во время сожжения епископа Фруктуоза и его диаконов Авгурия и Евлогия с неба раздается голос, обещающий им вечную жизнь (*ibid. VI.91–99*). А.-М. Палмер справедливо видит в этом отсылку к «Мученичеству Поликарпа», которого тоже укреплял голос с неба (*Mart. Polyc. 9.1*)³⁷. Но есть и еще две параллели между описанием мученичества Фруктуоза и Поликарпа, которые ускользнули от внимания британской исследовательницы. Во-первых, обратим внимание на сами слова, которые обращены с неба к Фруктуо-

³⁷ *Palmer A.-M. Op. cit. P. 219. Note 30.*

зу: «Верьте: не есть казнь то, что вы видите; эта казнь через малое время окончится; она не отнимает жизнь, но восстанавливает. Блаженны души, через огонь вознесшиеся в горние обители Вседержителя; некогда их минует вечный огонь» (Prudent. *Perist.* VI.94–99). Здесь нельзя не вспомнить то, что отвечал св. Поликарп Смирнский допрашивавшему его судье: «Ты грозишь огнем, который час горит и вскоре гаснет, потому что тебе не известен огонь будущего суда и вечной казни, который уготован нечестивым» (Mart. *Polyc.* 11.2, пер. прот. П. Преображенского). Вторая параллель заключается в том, что в обоих текстах мученикам пламя не причиняло вреда (Prudent. *Perist.* VI.103–108; Mart. *Polyc.* 15). Разница же между двумя текстами та, что Поликарпа язычники, видя, что он не сгорает, закололи кинжалом (Mart. *Polyc.* 16.1), а Фруктуоз и его диаконы сами вымолили себе смерть в огне (Prudent. *Perist.* VI.115–120). Подобным образом и епископ Квирин плыл с камнем на шее (ibid. VII.21–30), пока не умолил Бога дать ему мученическую смерть.

Чудеса случаются даже после смерти мучеников. Евлалия, которую язычники оставили без погребения, оказывается похоронена под внезапно выпавшим снегом (ibid. III.176–185); ворон, как я уже писал выше, отгоняет хищных зверей и птиц от брошенного в болото тела мученика Винценция (ibid. V.393–420), а когда это тело было решено утопить в море, корзина, в которой оно лежало, плыла по волнам, несмотря на привязанный к ней камень (ibid. V.489–492). Фруктуоз, Авгурий и Евлогий после смерти являются христианам, которые разобрали их кости себе в качестве реликвии, и просят собрать все останки в одном месте (ibid. VI.130–141)³⁸.

Даже много позже своей земной смерти мученики помогают христианам. Пруденций упоминает об исцелениях больных и одержимых, которые происходят при гробнице Еметерия и Хелидония (ibid. I.97–114), но основная, если можно так выразиться, функция

³⁸ Заметим кстати, что такое почтение верных к телесным останкам мучеников начинается еще при жизни последних: так, христиане сохраняют при себе пролитую во время пытки кровь Винценция (Prudent. *Perist.* V.333–344).

мучеников – это ходатайство перед Христом. Пруденций утверждает, что всегда будет услышана правая молитва того, кто просит мучеников о заступничестве (ibid. I.10–21; II.561–572; IX.95–106; XI.179–182); мученики хранят свой народ (ibid. III.211–215) и защитят свои города в день страшного суда (ibid. IV.5–60; VI.157–159).

Я завершу этот параграф словами, которые прекрасно иллюстрируют то, как Пруденций представлял себе это заступничество: «Я знаю и не в неизвестности нахожусь, что я недостойн (того), чтобы выслушал меня Сам Христос; но мне может быть преподано врачество через покровителей – мучеников» (ibid. II.577–580). Это представление Пруденция соответствует учению его старшего современника св. Амвросия Медиоланского, который пишет в трактате «О вдовах»: «Если и тогда они [апостолы Петр и Андрей – *Е.Р.*] могли умолить за родственницу, то тем более теперь могут помолиться и за нас, и за всех. <...> В самом деле, больные не могут просить за себя, если к ним не будет приглашен врач по просьбе других. <...> Мы должны просить за себя ангелов, которые даны нам для защиты; мы должны обращаться с просьбой к мученикам, и *благодаря некоторому телесному залогу, который от них существует у нас* [курсив мой; вероятно, Амвросий имеет в виду мощи – *Е.Р.*], мы, по-видимому, имеем право на их покровительство. Они, собственной кровью омывши те грехи, какие имели, могут просить и за наши грехи; ведь они – мученики Божьи, наши молитвенники, стражи нашей жизни и наших деяний» (*De vid.* 55).

В этом параграфе я показал, что поэма Пруденция «О венцах» насыщена чудесами, которые случаются во время истязаний и смерти мучеников и даже после их смерти. Эти чудеса показывают заботу Христа о Своих свидетелях или служат к вящей славе Божией. Оказавшись перед престолом Господним, мученики ходатайствуют за тех, кто молится им, и за свои города. Эти две особенности – обилие чудес и помощь мучеников христианам – являются новым этапом в развитии мартирологической литературы, так как в «Церковной истории» Евсевия не присутствуют.

Пришла пора подвести итоги сказанному в настоящем исследовании. Проанализировав поэму Пруденция «О венцах» с точки зрения тех черт, которыми поэт наделяет своих героев, я показал, что мученики в этом произведении мужественно и даже охотно переносят пытки и казнь, иногда сами являются на суд, побеждают своих палачей благодаря нравственному превосходству, являются образцом христианского поведения не только до ареста, но даже на пороге смерти, ненавидят и презирают язычество, но любят Римскую империю, желают, чтобы и язычники познали свет истинной веры, чего иногда достигают своим мужественным свидетельством; источником и конечной целью их добродетелей является Христос, Который чудесным образом посрамляет силу язычников; упование мучеников на Него и подобие Его крестной жертве присутствуют в поэме, хотя и занимают менее значимое место, чем можно было бы ожидать; зато после смерти мученики ходатайствуют перед Христом за людей, исполняя их молитвы; в день страшного суда мученики защитят те города, в которых пострадали и похоронены. Представление о мучениках как о заступниках не изобретено Пруденцием, а является распространенным в латинской христианской литературе IV в.