

ПО ПОВОДУ ОДНОГО ЗАМЕЧАНИЯ ЕВСЕВИЯ
(Theoph. V, 52)

В названной главе «Теофании» Евсевий пишет: «Едва Искупитель явился в человеках, случилось также, что и могущество Римлян возросло, ибо в ту пору Август первый соделался властелином над многими народами [...] Кто же не согласится, что не помимо воли Божьей все сие совпало со временем учения Искупителя нашего, ежели рассудить, что нелегко было бы ученикам Его странствовать в чужих землях, когда бы все народы пребывали в разделении?» Создатель хронологии, которому мы обязаны эрой, Евсевий здесь отмечает одновременность двух весьма важных для последующей истории процессов — строительства Империи и строительства Церкви. Историческим основателем Церкви был апостол Павел, чья деятельность может датироваться, в частности, по его встречам с римскими сановниками и администраторами: например, с проконсулом Сергием Павлом после 41 г., так как Сергей успел побывать при Клавдии смотрителем Тибра, но за несколько лет до встречи с Галлионом в 51—52 гг., а с прокуратором Фестом десятью годами позже (в 62 г.), — вскоре он отправился в Рим, где прожил год или полтора, потому что погиб вместе с другими христианами летом 64 г.¹ Все это время укреплялась новорожденная Церковь, но в это же время и молодая Империя приобретала устойчивость, обнаружившую себя позднее. Империя явилась в свет раньше Церкви, поэтому целесообразно обратиться сначала к религиозной ситуации Римского мира до Августа и к некоторым направлениям религиозной политики Августа.

Чрезвычайная этническая и культурная пестрота древнего Средиземноморья не заслоняет того факта, что оно подверглось унифицирующей эллинизации задолго до битвы при Актии. В религии объединительная тенденция облегчалась существовавшей издревле «греческой интерпретацией»,

когда все негреческие боги отождествлялись с теми или иными греческими. При этом мог возникнуть синкретический культ двуименного божества, а мог и не возникнуть — процедура отождествления сама по себе означала существенную эллинизацию, что более всего заметно по Риму, где боги сохраняли свои имена и отчасти древние культы, однако священное предание до такой степени было модифицировано по греческому образцу, что коренную латинскую мифологию приходится реконструировать. Этот процесс предполагал наличие двух культур, греческой и местной, все равно, был ли он стихийным (как в Риме) или поощрялся и направлялся авторитетами ради политических целей (как в эллинистических царствах).²

Держава Августа была больше и разнообразнее государств вроде Египта, уже воспринявшего нужную дозу синкретизма, и при таком количестве народов и богов отождествление не могло быть очень скорым, хотя на этот традиционный путь Август ступил: освящение храма Аполлона Палатинского было шагом к всеимперскому Непобедимому Солнцу — при том, что Аполлон и без того был общим и значимым богом у греков и у римлян.³ Тем не менее этот путь по природе своей не может быть коротким, а в разноплеменной Империи он долог, и Август, справедливо заинтересованный в скорейшей консолидации, в том числе религиозной, не был бы самим собой, если бы ограничился сколь угодно активным поощрением тенденции и ничего бы не сделал сам. Поэтому, не пренебрегая долгим путем, он успешно воспользовался другим, кратким, — ввел культ Рима и Цезаря.

Распространенность греческой интерпретации не отвергала возможности добавления нового бога (и нового культа) к уже существующим — неизбежность этого достаточно живо изображена в «Вакханках». Другое дело, что присущий грекам этноцентризм склонял их к тому или иному виду греческой интерпретации всегда и во всем: как они переводили на греческий названия римских магистратур, подчас совершенно искажая соотношение должностей,⁴ так они искали греческое имя любого бога, даже если его своеобразность оговаривалась, — так Плутарх доказывал, что евреи

чтут Диониса (671def). Проповедуя афинянам в Ареопаге, апостол Павел тоже обратился к греческой интерпретации, отождествив своего Бога с «неведомым богом» афинян (Деяния, 17:21—23), т.е. в некоторых культурных контекстах такой подход был, по существу, единственным, потому что неизвестное сводилось к известному и условием включения в ценностную иерархию была возможность перевода на греческий. Но к культурной автаркии тяготел не каждый эллинский полис, а эллинизм в целом, меж тем как римляне были не совокупностью общин, а одной общиной, т.е. римское самосознание было сугубо гражданским, — это предполагает значительный консерватизм, но все же не культурную автаркию. Поэтому римляне даже героической и предгероической эпохи допускали к себе, пусть с известными ограничениями, чужих богов — так был принят Аполлон, не имевший римского аналога, а позже и Великая Матерь.⁵

Культ Рима и Цезаря, без возражений принятый гражданами и подданными Рима, будучи новым, являлся, конечно, комбинацией и/или рекомбинацией традиционных элементов религиозной практики: например, Рим (богиня Рома) почиталась малоазийскими греками уже во II в. до н.э. (Тас. Апп., IV,56; Liv. XLIII,6), кое-где обожествлялись римские полководцы (Plut. Flam.,16), у римлян и у других народов было достаточно развито почитание обожествленных предков, у римлян существовал культ гения домовладыки и т.д.; другое дело, что все это было принято повсеместно, а где было принято, там зачастую оставалось необязательно. Главное новшество Августа заключалось не в том, что он создал на основании прежних новый (хотя и с опознаваемыми чертами) культ, а в том, что этот новый культ он сделал повсеместно обязательным.

Культ привился легко. Привлекательной его особенностью были новоучрежденные жреческие коллегии, в которые мог войти провинциал, а то и отпущенник, не имевший доступа к старым жреческим должностям, но от этого не меньше желавший себе престижа — недаром Трималхион был, помимо прочего, еще и севиром августалов, блюстителем культа *divi Augusti* (Sat.30). Вместе с тем языческое благочестие не испытывало недостатка в объектах почитания

и поклонения: во всяком городе имелись отчие боги, всюду были разного рода религиозные братства, редкий горожанин не был посвящен хоть в какие-нибудь мистерии и т.д. Все эти привычные (как тот же Аполлон) или менее привычные (как подозрительная Сирийская богиня) божества были старше и сильнее «Рима и Цезаря», так что постольку, поскольку обитатели Римского мира вообще испытывали религиозный энтузиазм, они, по всем имеющимся сведениям, не тратили его на изобретение Августа, да и сам Август вряд ли ожидал подобного. Но энтузиазм не был непременным элементом благочестия, а исправление нового культа, никому не обременительное, членам коллегии давало почет и ощущение гражданской полноценности, и все это вместе способствовало сплочению мира вокруг Рима. Центристские тенденции в Римской державе на всех уровнях, не исключая религиозный, преобладали над центробежными, а следовательно, религиозная политика Августа и в этой своей части оказалась успешной.

Тем не менее именно скорый успех Августа во многом предопределил последующее развитие событий. Стало ясно, что мир может быть объединен неким общим и к тому же для всех новым и для всех обязательным благочестием. До той поры не было и мысли о религиозном единообразии народов с различными языками и традициями (греческая интерпретация, не бывшая повсеместной и обязательной, имела своей презумпцией некую исходную универсальность списка божеств, т.е. не предполагала нововведений), но до той поры не было и Империи. Август выстроил Империю, создал своей религиозной политикой нишу для общеимперской (мировой) религии, заполнил же эту нишу культом, рассчитанным скорее на привычку к гражданской дисциплине, чем на непосредственное религиозное чувство, т.е. в каком-то смысле оставил святое место пустым. Поэтому на всеобщность и обязательность стала претендовать другая религия, и Евсевий совершенно прав: недаром Церковь явилась вслед Империи, без Империи ее бы не было.

Возникшее в иудейской среде христианство унаследовало бы замкнутость иудаизма не только без апостола Павла, но и без пространства, в котором могло распространяться. Культ

Рима и Цезаря создал возможность нести проповедь единой для всех и обязательной для всех религии в каждый народ, постепенно отождествляя *populus Romanus* и *populus Christianus*. Недаром уже в прошлом веке А. Гарнак (а за ним и другие) отмечал заметное сходство между терминологией императорского культа у азиатских греков, обращавшихся в христианство первыми из язычников, и раннехристианской терминологией: по его мнению, первая влияла на вторую.⁶ Действительно, весь стиль проповеди апостола Павла и его последователей демонстрирует отчетливую тенденцию говорить о новом привычным языком, но к этому можно добавить, что на первых порах для Церкви был особенно удобен язык не просто привычный, а еще и универсальный, а эти качества совмещались именно в языке императорского культа. Другое свидетельство своеобразной близости императорского культа с христианством — их конкуренция. Мученичество христианина, отказавшегося поклониться кумиру кесаря, не зря является общим местом хоть в житиях, хоть в исторической беллетристике — такое случалось нередко. Однако императорский культ, как сказано, менее всех прочих ассоциировался с какими бы то ни было формами религиозного энтузиазма, — казалось бы, следовало ожидать эксцессов скорее в связи с более значимыми для религиозного чувства богами. Но всякая вражда есть вид конкуренции, и чем острее конкуренция, тем непримиримее вражда. Всеобщий и неременный в своей официальнойности императорский культ оккупировал как раз тот уровень цивилизации, который желало заполнить и в конце концов заполнило христианство, а потому был неприемлем. Зато после превращения христианства в государственную религию, совершившегося с помощью монарха, христианская нетерпимость менее всего распространялась на идолопоклоннические проявления лояльности: Константин и даже Констанций после смерти в соответствии со сложившейся традицией стали *divi*, что совсем не соответствовало их собственному вероисповеданию, однако было еще полезно единству державы.

Можно полагать, что христианство явилось вслед Империи потому, что было представлено римскому вселенскому общежитию как новая религиозная альтернатива, но дол-

женствующая укрепить это вселенское общежитие и предложенная на языке, который единственно был доступен и понятен носителям обнимаемой Империей цивилизации. Окончательный выбор христианской альтернативы хронологически почти совпал с крушением цивилизации, но это отдельная проблема, во всяком случае не сводящаяся к проблемам упадка и разделения Империи (при всей их взаимосвязанности). Так или иначе, для Церкви упадок Империи и цивилизации не был желателен, для нее после отождествления *rex Romana* и *rex Christiana* Рим оставался концептуальным средоточием церковности, и ею же поддерживались и сохранялись некоторые структуры и концепции, прежде всего школа с латынью, с *artes liberales* и книгохранилищем. Однако все это, хоть и римское по происхождению, все-таки должно быть квалифицировано как «римское наследие», а Евсевий застал то сравнительно короткое время, когда Римская империя существовала в своих границах, кризис предшествующего века был преодолен, и после Миланского эдикта поводов для исторического пессимизма у историка Церкви не было — при продолжающейся христианизации и централизации такая держава могла, казалось, существовать до скончания времен, и другой, неримской, вселенной вообразить, конечно, было нельзя.

Взгляд Евсевия на неслучайную синхронность раннего принципата и первоначального христианства представляется достаточно разумным, хотя он эту синхронность мотивирует неисторическими причинами (здесь они подкреплены историческими). Созданная Августом держава никогда (и это кажется важным) не была ни исключительно языческой, ни исключительно христианской: всегда было, пусть в разных количествах, то и другое, всегда имелась религиозная альтернатива, хотя бы латентная, как первое христианство или последнее язычество, и всегда, следовательно, было взаимодействие, одна из форм которого кратко описана в этой статье.

Примечания

¹ Rohden P. de, Dessau H. Prosopographia imperii Romani Saec. I—III, pars III. Berlin, 1898.

² Односторонняя направленность греческой интерпретации особенно заметна в случаях отождествления местного божества сразу с несколькими греческими. Так, в известной надписи Антиоха Коммагенского (OGIS, 383) Митра отождествлен сразу с Гелиосом, Аполлоном и Гермесом, а Артагн — сразу с Гераклом и Ареем. Конечно, это свидетельствует о значительной функциональной близости греческих богов, но никак не о теокрасии: хотя Аполлон рано был отождествлен с Солнцем, зато с Гермесом — никогда, то же и Геракл с Ареем, т.е. для автора надписи греческие отождествления не были актуальны. Ясно, что такие тройные и четверные тождества нужны были потому, что один греческий бог не описывал всех свойств местного, а местный необходимо нуждался в описании через греческую интерпретацию — точно по знаменитому двустишию Овидия о Янусе (Fastes, I, 89—90, при том, что далее в ст. 101—114 Янус успокаивает недоумевающего поэта, объявляя себя греческим Хаосом).

³ Очень подробно о развитии культа Аполлона в Риме: G a g e J. Apollon Romain. Paris, 1955 (passim).

⁴ Например, принцессы повсеместно именуется *basileus*, точно как Ахилл или Филипп Македонский, что приводит к некоторому смешению понятий, но хотя бы не создает многозначности в пределах одного контекста, между тем как применение *hyratos* равно к консулу и к консуляру (Philostr., Vita Apoll. IV, 40; VIII, 7 и др.) может создать настоящую путаницу.

⁵ Культ Аполлона (*Apollo Medicus*) был принят в связи с моровым поветрием в 432 г. до н.э., культ Кибелы — в 204 г., причем это совмещалось со своеобразным состязанием добродетелей (Liv. XXIX, 14).

⁶ Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной Церкви // Общая история европейской культуры. СПб., 1908. Т. V, ч. 1. С. 256—257.