

**ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЯ
АНТИЧНОСТИ**

САМОХВАЛОВА Н.Е. (МОСКВА)

**Arr. *Ind.* XV.1–7 КАК ИЛЛЮСТРАЦИЯ
К «ВВЕДЕНИЮ В ФАНТАСТИЧЕСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ»
ЦВЕТАНА ТОДОРОВА**

I

Фантастическое – одна из наиболее трудно поддающихся определению литературоведческих категорий¹. «Фантастику трудно определить индуктивным путем – отмечает Леонид Геллер, литературовед-славист, – хотя бы потому, что литературоведение не располагает для этого достаточно прочной теоретической базой»².

«Взяться за определение фантастичности – значит попытаться решить одну из сложнейших задач, которые человек может перед собой поставить, – пишет в монографии «Фантастика и футурология» Станислав Лем. – Границы этого понятия настолько размыты, что само решение – фантастичен данный объект или нет – уже превращается в дилемму»³.

«Фантастика была объектом многочисленных дискуссий и исследований, но ученые даже не пришли к единому мнению, метод это, жанр или отношение к реальности», – справедливо констати-

¹ В литературе преимущественно XX в. так называемая фантастика занимает значительное место и пользуется огромной популярностью у читателей. Но то, что называется фантастикой в обиходе, – это по сути лишь некоторые ее жанровые разновидности, представленные довольно большим корпусом текстов. Речь идет о научной фантастике (Р. Бредбери, Ст. Лем, К. Воннегут, Кобо Абэ, А. и Б. Стругацкие, И. Ефремов и пр.) и фэнтези (Дж.Р.Р. Толкиен, Н. Перумов и прочие авторы, список которых, в силу популярности этого жанра, весьма велик). Значение слова «фантастика» как литературоведческого термина гораздо шире.

² Цит. по: Харитонов Е.В. Наука о фантастическом. БИОбибблиографический справочник. М., 2001.

³ Лем Ст. Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 1. Пер. с пол. С.Н. Макарецца под ред В. И. Борисова. М., 2004. С. 19.

рует А.Б. Ченеди⁴. Однако ученые, пытающиеся «встроить» фантастическое в четкие рамки литературоведческих классификаций, далеко не всегда отвечают на главный вопрос – что есть фантастическое, как оно определяется, в каких случаях можно говорить, что текст содержит фантастические элементы.

Монография Цв. Тодорова «Введение в фантастическую литературу»⁵ в этом смысле уникальна. Цв. Тодоров определяет фантастику как жанр, но, во-первых, в дальнейшем выясняется, что такая классификация для него все же весьма условна⁶, а во-вторых, не это главное в его книге, а то, что он предлагает определение вечно ускользающему от четких дефиниций термину, причем значение его работы таково, что научная литература о фантастическом, написанная после 1970 г. – года публикации книги Цв. Тодорова – спорит она с концепцией Тодорова или соглашается с ней, не может не учитывать этого предложенного им определения.

Цв. Тодоров предлагает определять фантастическое не само по себе, но в сопоставлении с другими категориями⁷ и, анализируя соотношение фантастического с необычным и чудесным, приходит к выводу, что фантастическое зарождается и существует на их грани, постоянно рискуя исчезнуть, превратиться в одно из этих двух смежных понятий. Фантастическое возникает лишь в момент сомнения читателя и героя, в момент, когда «очевидец события должен выбрать одно из двух возможных решений: или это обман чувств, иллюзия, продукт воображения, и тогда законы мира остаются неизменными, или же событие действительно имело место, оно – составная часть реальности, но тогда эта реальность подчиня-

⁴ Chanady A.B. *Magical Realism and the Fantastic: Resolved Versus Unresolved Antinomy*. N. Y.; L. 1985. P. 1. В этой книге содержится еще и неплохой обзор критической литературы о фантастике (р. 1–31).

⁵ Тодоров Цв. *Введение в фантастическую литературу* / Пер. с фр. Б. Нарумова. М., 1997.

⁶ Chanady A.B. *Op. cit.* P. 1.

⁷ О том же пишет и Ст. Лем: «фантастичность не может быть элементом изолированных понятий, однако она присуща этим понятиям при условии их включения в определенную целостную систему» (Лем Ст. Указ. соч. С. 19).

ется неведомым нам законам». «Фантастическое существует, пока есть эта неуверенность»⁸, фантастика есть сомнение, и как только это сомнение разрешается, произведение перестает быть фантастическим.

II

В связи с вышесказанным читателю предлагается обратить свое внимание на параграфы 1–7 главы XV «Индики» Л. Флавия Арриана, но прежде чем приступить собственно к анализу текста, необходимо отметить, что правомерность применения термина «фантастика» к предложенному для анализа фрагменту обусловлена не только особенностями данного отрывка, но и как тематикой произведения в целом, так и художественными принципами его автора.

Арриан – один из тех немногих античных историков, о которых можно утверждать, что он без особой нужды не вводит в свое произведение заведомо недостоверные факты, а если вводит, то, как правило, комментирует их, сообщая читателю свое мнение о степени правдоподобия приводимых им рассказов. Он и сам неоднократно подчеркивает собственное строгое отношение и критический подход к источникам своих трудов. Так, в начале «Анабасиса Александра» Арриан подробно рассуждает о своих методах, о том, какие источники были ему доступны, на какие из них он опирается с большей или меньшей осторожностью, а какие не считает заслуживающими доверия и почему (praef. 1–3). На протяжении всего текста автор поясняет, почему в том или ином случае отдает предпочтение разным источникам, и сообщает о причине такой тщательности: цель его труда – отражение истины и польза для людей

⁸ Тодоров Цв. Указ. соч. С. 19.

(ἀληθείας τε ἔνεκα τῆς ἐμῆς καὶ ἅμα ὠφελείας τῆς ἐς ἀνθρώπους – VII.30).

Арриан зачастую отвергает кажущиеся ему неправдоподобными сведения, причем не щадит даже свидетельства очевидцев участников похода Александра; например, по словам Арриана, они опровергли многие слухи об Индии, – кроме тех, что выдумали сами (ἀλλὰ Ἄλέξανδρος γὰρ καὶ οἱ ξὺν τούτῳ στρατεύσαντες τὰ πολλὰ ἐξήλεγξαν, ὅσα γε μὴ καὶ αὐτῶν ἔστιν οἱ ἐψεύσαντο – V.4.4).

Заслуживающую доверия тщательность отбора материала отмечают и ученые-историки, среди которых «Анабасис Александра» и «Индика» пользуются репутацией одних из самых достоверных источников по истории походов Александра⁹.

Когда речь заходит об Индии, традиция описания которой как страны чудес сложилась задолго до походов Александра, Арриану приходится упомянуть (*Anab.* V.4.3) все те слухи об Индии, которые нельзя не вспомнить, поскольку они общеизвестны, но лишь упоминанием он и ограничивается, объясняя это тем, что все эти байки «созданы скорее для удовольствия, чем для рассказа о существующих вещах

(ἐφ' ἡδονῇ μᾶλλον τι πεποιήται ἢ ἐς ἀφήγησιν τῶν ὄντων, ὡς τὰ γε κατ' Ἰνδοῦς ὅσα ἂν ἄτοπα ψεύσωνται, οὐκ ἐξελεγχθησόμενα πρὸς οὐδαμῶν)».

Но, впрочем, Арриан пишет, что расскажет об индах отдельно, собрав самые достоверные сведения об их обычаях и живущих в Индии необыкновенных животных (*Anab.* V.5.1).

⁹ См., например: *Stadter P.A.* Arrian of Nikomedia. The University of North Carolina Press. 1980. P. 61 ff, 117–118; *Bosworth A.B.* From Arrian to Alexander. Studies in Historical Interpretation. Oxf., 1988; *Mossé C.* Alexander. Destiny and Myth. Tr. by Lloyd J. Edinburgh University Press. 2004, P. 173–174. Это мнение разделяют практически все отечественные ученые (см., напр.: *Суровенков Д.И.* К вопросу об обстоятельствах смерти Александра Македонского // *Antiquitas Inventae-3.* Саратов, 2007. С. 83–97.

В «Индике» Арриан тоже постоянно говорит о степени достоверности того или иного доступного ему источника. Если в его распоряжении оказывается несколько источников, противоречащих друг другу или вызывающих сомнение в их достоверности, то Арриан зачастую приводит ради занимательности такие сведения, которым верить нельзя, отмечая тем не менее, что эти рассказы кажутся ему неправдоподобными. Однако, несмотря на всяческое подчеркивание собственной объективности, стремление ко всевозможной достоверности сочетается в трудах Арриана с учетом читательских ожиданий, с уже сформировавшейся к тому времени традицией восприятия Индии как страны, где можно увидеть разнообразные диковинки.

На первый взгляд кажется, что описание Индии в «Индике» предельно далеко от того, что Цв. Тодоров определяет как фантастику: Арриан либо передает достоверные (с его точки зрения) сведения, либо пересказывает нечто, что сразу определяется им как выдумка. Никаких сомнений и колебаний, порождающих фантастическое, казалось бы, у такого автора, каким предстает его образ в «Индике», нет и быть не может. Однако при внимательном рассмотрении параграфов 1–7 главы XV оказывается, что наш автор, осознанно или неосознанно, создает фантастический – в тодороровском смысле слова – текст.

III

«(1) Инды считают, что тигр гораздо сильнее слона. Неарх говорит, что видел шкуру тигра, а самого тигра не видал, но что инды рассказывают, что тигр по величине – такой же, как самый большой конь, а быстрота и сила у него такая, что с ним нельзя сравнить никого другого: (2) когда тигр сойдется со слоном, он прыгает на голову слона и легко душит его; (3) а те, которых и мы видим и называем тиграми, – в действительности пестрые той, крупнее, чем

остальные тои. (4) Ну и о муравьях Непарх говорит, что муравья сам он не видал, такого именно, какой, как описали некоторые, водится в земле индов, а шкур их видел много, доставленных в македонский военный стан. (5) А Мегасфен сообщает, что этот рассказ о муравьях достоверен, что они и есть выкапывающие золото, не ради самого золота: они выкапывают под землей для себя, чтобы укрыться, как наши муравьи выкапывают немного земли; (6) но те (они ведь крупнее лисиц) и землю выкапывают в соответствии со своей величиной; а земля эта золотоносная, и вот из нее и получается у индов золото. (7) Но и Мегасфен рассказывает по слухам, и я, поскольку не могу описать ничего достовернее этого, охотно оставляю в стороне рассказ о муравьях»¹⁰.

Как правило, процитированный отрывок в сознании исследователей семантически разделяется на два отдельных сообщения: рассказ о тиграх и рассказ о муравьях. Так, во всех доступных мне комментированных изданиях «Индики» главы XV.1 и XV.4 либо комментируются по отдельности¹¹, либо поясняется лишь XV.4¹². Наибольшей популярностью пользуется в научной литературе сюжет о муравьях, тем более, что он пользовался популярностью и в

¹⁰ Существует два русских довольно точных перевода «Индики» (переводы, не отражающие греческий текст с должной степенью точности, здесь не указываются). Это переводы М.Д.Бухарина (в: *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир.* М., 2002. С. 261–291) и Г.А. Тароняна (в: *Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., примеч. и аннот.указ. Г.А. Тароняна; введ. А.А. Вигасина.* М., 2007). Оба перевода хороши, однако перевод Бухарина более художественный и поэтому местами дальше отходит от текста, чем перевод Тароняна. Поскольку в данном случае цель цитирования – создание у читателя необходимого представления о тексте без чтения довольно большого фрагмента на языке оригинала, то здесь используется перевод Тароняна.

¹¹ Arrien. *L'Inde.* Texte établi et traduit par P. Chantraine. P., 1927. P. 43–44; Arrian. Tr. P. A. Brunt. Vol. 2: *Anabasis Alexandri V–VII. Indica.* L., 1983 (2nd ed.; 1st ed. 1933). P. 349. *L'Indiké* di Arriano. Introduzione, testo, traduzione e commento. N. Biffi. P. 164.

¹² Arrian. *Alexanders des Grossen Siegezug durch Asien.* Eingeleit und neu Übertragen von Wilhelm Capelle. 1950. P. 496.

литературе античной и практически каждый автор, который описывал Индию, не обходил стороной и индийских муравьев, описывая их поведение и вид¹³. Рассказ о муравьях преподносился разными авторами как истинная правда или как вымысел в зависимости от общей художественной концепции и целей их труда.

Описание муравьев у Арриана построено на сведениях двух людей, которые были в Индии и писали о ней, – Неарха и Мегасфена. Записки Неарха, флотоводца Александра Македонского, были в глазах Арриана весьма достоверным источником. Доказательством этому служит то, что именно на свидетельствах Неарха основано все описание Индии в «Индики», а сведения других авторов служат лишь дополнением к его сообщениям.

Сначала Арриан заявляет, что Неарх, свидетель, достойный доверия в глазах Арриана, сам такого муравья, какого описывали некоторые авторы, не видел (λέγει Νέαρχος μύρμηκα μὲν αὐτός οὐκ ἰδέειν – XV.4), ставя тем самым под сомнение возможность существования такого муравья в земле индов. Такое свидетельство не противоречит общей тенденции Арриана к критическому подходу к непроверенным фактам. Но тут же он оговаривается: *δορὰς δὲ καὶ τοῦτων ἰδεῖν πολλὰς ἔς τὸ στρατόπεδον κατακομισθείσας τὸ Μακεδονικόν* («а шкур их видел много, доставленных в македонский военный стан» – *ibid.*). Таким образом, мы оказываемся в ситуации сомнения, сомнения, которое порождает фантастическое: в одном предложении соединяется утверждение, позволяющее предположить, что муравьи существуют (и тогда меняется представление о законах реальности: из мира, где таких муравьев не бывает, реальность становится миром, где муравьи размером с лисиц разгуливают по пустыне), и утверждение, позволяющее не верить в их существовании

¹³ Именно потому, что рассказы о муравьях были, видимо, весьма хорошо известны читателям, Арриан не описывает их внешний вид, а лишь отсылает к существующей традиции (*Ind.* XV.4): *μύρμηκα <...> ὁποῖον δὴ τινα μετεξέτεροι διέγραψαν γίνεσθαι ἐν τῇ Ἰνδῶν γῆ* («муравья <...> такого именно, какой, как описали некоторые, водится в земле индов»)

(Неарх их своими глазами не видел, и тогда рассказ о них попадает в область чистого вымысла).

Далее Арриан приводит сообщение Мегасфена, посла Селевка I Никатора ко двору Чандрагупты Маурьи, человека, к чьим рассказам Арриан относится с большей подозрительностью¹⁴, но все же в большинстве случаев передает его сообщения, выражая при этом, как правило, свое мнение о степени достоверности передаваемого.

«А Мегасфен сообщает, что этот рассказ о муравьях достоверен, – пишет Арриан, – что они и есть выкапывающие золото, не ради самого золота: они выкапывают под землей для себя, чтобы укрыться, как наши муравьи выкапывают немного земли; но те (они ведь крупнее лисиц) и землю выкапывают в соответствии со своей величиной; а земля эта золотоносная, и вот из нее и получается у индов золото» (XV.5–6). Тем самым автор возвращает читателя из ситуации сомнения в ситуацию уверенности, убавляя его подозрения описанием повадок муравьев, причем их поведению находится объяснение вполне рациональное, такое, которое, хотя и предлагает допустить существование муравьев, которые размером «крупнее лисиц» (и тем самым повествование несколько отклоняется в сторону категории чудесного), но и не более: в остальном эти муравьи вполне обыкновенны, роют себе норки в земле, а что земля оказывается золотоносной – так это уже другое дело, это мотив необычайного богатства индийской земли, которая сама предоставляет человеку все то, что люди, живущие не на окраине ойкумены, вынуждены добывать тяжким трудом¹⁵.

Но следующий же параграф возвращает нас в атмосферу колебания, то есть фантастики: оказывается, «и Мегасфен рассказывает по слухам» (*ἀλλὰ Μεγασθένης τε ἀκοῆν ἀπηγέεται* – XV.7), что дела-

¹⁴ Напр., *Ind.* V.3, VII.1.

¹⁵ Этот мотив весьма распространен в историко-географической литературе об Индии и связан с мотивом расположения на краю света как фактора, определяющего необычность страны. См., напр., *Hdt.* III.106 (зарождение традиции такого описания).

ет его рассказ гораздо менее достоверным: уж если в «Индики» есть случаи, когда Арриан призывает не верить тому, что Мегасфен утверждает со всей уверенностью¹⁶, то что же говорить о том, что и он передает как не виденное им самим, а только слышанное, о той информации, которая ставится под сомнение источником, который и сам по себе сомнителен.

Здесь скептически настроенный читатель вполне мог бы решить, что фантастический элемент, хрупкий и постоянно ускользающий, вытеснен уверенностью, что рассказываемое Мегасфеном – явная выдумка. Однако версия о муравьях, преподносимая как то, что рассказывает Мегасфен, да еще и по слухам, восходит еще к Геродоту (III.102), то есть, поддерживается долгой и авторитетной традицией, а традиции было принято подчас верить больше, чем самым достоверным свидетельствам, больше даже, чем собственным глазам¹⁷.

Итак, до самого конца отрывка, посвященного муравьям, Арриан, вольно или невольно, не позволяет читателю покинуть рамки фантастического, разрешить свое сомнение в пользу доверия или недоверия, но на этом средства создания фантастического не исчерпываются: самый тонкий, филигранный прием, окончательно повергающий нас в круг сомнений и колебаний, двусмысленности и неопределенности, обнаруживается при сопоставлении XV.4–7 с XV.1–3. В XV.1–3 описываются тигры, животные, в реальности существования которых сомневаться не приходится¹⁸, и рассказ о них предваряется замечанием, что Неарх говорит, что шкуру тигра видел, самого же тигра не видел (τίγριος δὲ δорὴν μὲν ἰδεῖν λέγει

¹⁶ См. сноску 14.

¹⁷ Об этом см.: Самохвалова Н.Е. Влияние литературной традиции на описание Индии в трудах античных историков и географов // *Antiquitas Iuventae*. Саратов, 2005. С. 7–10.

¹⁸ Хотя тигры в рассказе Арриана и отличаются небывалой величиной (как самые большие кони), но если учесть то, что такую характеристику тиграм дает не Неарх, а сами инды, и то, что лошади индов гораздо меньше привычных нам (*Chantraine P.* Op. cit. P. 43), размером примерно как пони (*Biffi N.* Op. cit. P. 164), то описание тигров не вступает в противоречие с фактами.

Νέαρχος, αὐτὴν δὲ τίγριν οὐκ ἰδεῖν – XV.1). Чуть ниже (XV. 4) о муравьях будет сказано, что и муравья Неарх не видел, но видел шкуры муравьев (λέγει Νέαρχος μύρμηκα μὲν αὐτός οὐκ ἰδέειν, δορὰς δὲ καὶ τοῦτων ἰδεῖν). Как видим, совпадение практически дословное, несмотря на то, что в первом случае речь идет о реальных животных, а во втором – непонятно, о реальных ли.

Итак, Арриан мистифицирует читателя в лучших традициях литературы фантастического¹⁹, традициях, которым еще предстоит – на много веков позже – появляться и формироваться. Цв. Тодоров предлагает, для расширения границ жанра фантастического, относить к нему и те произведения, где порождающее фантастику сомнение в конце все же разрешается, но при их анализе отвлекаться на время от концовки. Арриан же, в лучших традициях жанра, колебания в конце не устраняет, оставляя читателя в полной растерянности.

По мнению Цв. Тодорова, если в тексте двусмысленность поддерживается до конца и никаким образом не устраняется, то она продолжает существовать и за рамками текста. Закрыв книгу, читатель не достигает уверенности и продолжает испытывать колебания. В доказательство того, что в случае с параграфами 1–7 главы XV «Индики» перед нами именно такой текст, можно привести тот факт, что и по сию пору ученые, пытающиеся обнаружить реальную подоплеку рассказов о муравьях, не пришли к единому мнению и колеблются между реальностью их существования, отождествляя муравьев с самыми разными животными, от варанов до хомяков, и нереальностью, объясняя возникновение такого вымысла то выдумками золотоискателей, желающих обмануть конкурентов, то существующими в индийской мифологии параллелями, то и вовсе утверждая, что муравьи – образное описание песчинок золота²⁰.

¹⁹ Термин «фантастическая литература» мною по возможности избегается в силу сформировавшейся стойкой ассоциации исключительно научной фантастикой и фэнтези (см. сноску 1).

²⁰ Обзор литературы, содержащей все эти гипотезы, см. в: *Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А.* Указ. соч. С. 113.

МИХАЙЛОВА Т.А. (МОСКВА)

**ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ
ВЕТХОЗАВЕТНОГО АПОКРИФА «ИОСИФ И АСЕНЕФ»**

Ветхозаветный апокриф «Иосиф и Асенеф»¹ рассказывает о дочери гелиопольского жреца Пентефрея, которая влюбляется в Иосифа Прекрасного в тот момент, когда он посещает их дом, собирая для фараона хлеб. После первой встречи Иосиф уезжает, а Асенеф, первоначально заносчивая и гордая, раскаивается в прежнем презрении и, отвергая свою языческую веру, проводит семь дней в посте и покаянной молитве. По истечении этого срока с неба является Человек, похожий видом на Иосифа, и далее следует мистериальная сцена посвящения Асенеф в новую веру. Вернувшийся Иосиф находит Асенеф измененной и женится на ней (*Jos.As.* 1:1–21:21).

Вторая часть апокрифа повествует о коварных планах сына фараона, замышляющего убить Иосифа и похитить Асенеф, на которой он хочет жениться сам. Божественное вмешательство и храбрость братьев Иосифа рушат этот план (*Jos.As.* 22:1–29:9).

В самом общем виде содержание апокрифа свернуто всего в нескольких строках книги Бытия², где, впрочем, нет и намека на большинство из описанного выше.

Датировка и условия создания текста давно являются темой для дискуссий. Общее мнение состоит в том, что апокриф был написан на греческом языке, еврейской диаспорой, в Египте, но предполагаемое время создание колеблется в промежутке от II в. до н. э. до II в. н. э., а иногда и шире³. На общем фоне самой убедитель-

¹ В дальнейшем – «ИА» с согласованием по женскому роду единственного числа, так как условно подразумевается слово «повесть».

² Gen. 41:45, 50–52; 46:26.

³ См., например: Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. Leiden, 2003 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 5), passim; Kraemer R.S. When

тельной и интересной стала гипотеза Гидеона Бохака⁴, который связывает написание апокрифа с созданием храма Онии в Египте. Мы знаем, что Ония IV, сын первосвященника Онии III, в 60-х гг. II в. до н. э. бежал в Египет и основал там храм, опираясь на пророчество Исайи⁵. Наши сведения об этом событии несколько размыты, однако доминирует мнение, что причиной, побудившей Онию IV к отъезду, были гонения на иудеев Антиохом IV и осквернение храма в Иерусалиме⁶.

Бохак основывает свою теорию на том, что многие *темные* места ИА оказываются ясными, если прочитывать их с точки зрения указанных исторических событий. Так, например, в апокрифе есть эпизод, где фигурируют пчелы (*Jos.As.* 16:1–17:1). Небесный Человек, явившийся для посвящения Асенеф, берет кусок пчелиного сота и проводит на нем линии, откуда вылетают странные белые пчелы с пурпурными крыльями, «одетые» в золотые плащи и золотые диадемы (*Jos.As.* 16:18). Затем одна часть этих пчел перелетает на Асенеф и создает во рту ее новый сот, подобный первому. Другая же часть пытается повредить Асенеф, но по мановению руки небесного человека падает наземь и умирает. За этим эпизодом, по концепции Бохака⁷, стоит история создания нового храма, представленного здесь в виде сота, а две группы пчел в таком случае оказы-

Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered. Oxf., 1998. P. 296 и др.

⁴ *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis. Diss. Princeton, 1994; *idem.* From Fiction to History: Contextualizing Joseph and Aseneth // Society of Biblical Literature Seminar Paper Series 35. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996. P. 273–284.

⁵ *Isaiah.* 19: 18–19: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один из них назовется городом солнца. В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской...»

⁶ См.: *Modrzejewski J.M.* The Jews of Egypt. From Ramsas II to Emperor Hadrian. Princeton, 1995, P. 121–129; *Kasher A.* The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. Tübingen, 1985, P.119–135; *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. 1959. P. 276 ff.

⁷ *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis. Atlanta, 1996. (Early Judaism and Its Literature. 10). P. 163–170.

ваются изображением жрецов, на что указывает совпадение цветов *одежды* (Ср.: Ех. 28:4–5). Имеется и множество других доказательств⁸.

В пользу описанной гипотезы о датировке может служить сравнение ИА с книгой Иудифи. Об этой книге мы знаем, что она была написана в Палестине, в Маккавейское время, как отклик на то самое осквернение храма, о котором было сказано выше. Основания для такой датировки извлекаются из самого текста⁹. Так, в нем можно найти явные эллинистические черты: использование венков, в том числе масличных, в праздничных процессиях (3:7; 15:13). Также говорит о времени создания и совпадение функций первосвященника и военного лидера в одном лице (4:6–7), чего не происходило до времен первосвященника Иоакима. Эллинистическим является и сенат (4:8). Далее, сам сюжет косвенно напоминает об исторических событиях. Угроза, которая исходит от Олоферна, это осквернение святилища (8:21; 9:8), что отсылает к описанию Антиоха в Маккавейских книгах.

Итак, как было сказано выше, историческая ситуация остается для нас несколько запутанной. Тем не менее, установив взаимоотношения двух указанных текстов – ИА и книги Иудифи – можно попытаться сделать картину более ясной. Если оба апокрифа были написаны в ответ на одни и те же события, то авторы их должны были все же стоять на противоположных позициях: Иудифь была написана теми, кто остался и боролся, а ИА – теми, кто искал другой путь сопротивления, то есть бежал. Однако апокрифы связаны не только общим поводом к написанию. При подробном анализе текстов можно сделать вывод, что один из них предполагает другой, а именно: ИА *знает* книгу Иудифи и опирается на нее. Оба

⁸ На русском языке о гипотезе Г. Бохака см.: Брагинская Н.В. «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа // ВДИ. 2005. № 3. С. 82–90.

⁹ См., например, о датировке: Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. The Shorter Books of the Apocrypha. Ed. by J.C. Dancy. Cambr., 1972. P. 67, 80, 83.

произведения содержат значительное число точек пересечения, причем как на лексическом уровне, так и на образном и на содержательном.

Так, например, сюжет строится вокруг встречи двух основных персонажей – мужчины и женщины, – из которых один – язычник, а другой – правоверный иудей, причем конфессиональные различия приводят к тому, что праведный персонаж отказывается есть с язычниками, чему в каждом из апокрифов посвящен отдельный эпизод (*Jos.As.* 7:1; *Judith.* 12:2). Главным героем обоих апокрифов являются женщины. На момент происходящих событий обе они не замужем, при этом каждая – знаменитая красавица, и к каждой сватается множество женихов, но безуспешно: обе героини не желают выходить замуж. При этом речь в обоих текстах идет не о греховных связях, а о возможном, законном браке.

И Асенеф, и Иудифь по собственному желанию живут обособленно в некоем высоком жилище: Асенеф – в башне (*Jos.As.* 2:1-12), а Иудифь – в шатре на крыше (*Judith* 8:5).

Имя обеих женщин аллегорично: Иудифь – это в общем смысле «еврейка»¹⁰, то есть олицетворение правоверной части народа. Кроме того, возможно, имеется намек и на носителя аналогичного мужского имени, то есть Иуду Маккавея. Асенеф же в таком случае – «египтянка», а точнее – «принадлежащая богине Нейт», как переводится ее имя. Являясь библейским, имя это осмысляется в апокрифе особым образом. С помощью определенной игры слов «Асенеф» из «града-руины» становится «градом убежища», в котором найдут спасение многие народы, как предсказывает небесный человек (*Jos.As.* 15:7). «Градом» же становится в некотором смысле и

¹⁰ Евр. 'Yhwdyt'. Абсолютно уникальным это имя назвать нельзя. Ср.: Gen 26:34, где подобным образом названа жена Исава. Мур замечает, что нельзя автоматически считать имя аллегоричным, так как его мужской эквивалент носит и чужеземный персонаж: см.: Jer 36:14. (*Moore C.A. Judith. A New Translation with Introduction and Commentary. N. Y., 1985. P. 179*). Однако именно в случае с Иудифью аллегоричность несомненна.

Иудифь: Олоферн желает получить город и вместе с ним ее саму, Иудифь же защищает и себя, и город.

Уже при первом описании к Асенеф применяется необычный эпитет «дочь Евреев»¹¹. Выражение это употребляется в Септуагинте только один раз и только о Иудифи¹².

Следующей точкой пересечения для обеих героинь является имя «Манассия»: для Асенеф это сын, которого ей еще предстоит родить в браке с Иосифом, а для Иудифи это погибший муж.

Почти симметрично в центре апокрифов стоит молитва. Перед произнесением ее обе героини сбрасывают одежду¹³, в которой были до этого и посыпают голову пеплом. Сами молитвы, хотя и несколько различаются по характеру, содержат, тем не менее, сходные черты: каждый раз это просьба о помощи, и соответственно главная функция бога здесь – это защитник слабых и угнетенных, что особо подчеркивается в тексте молитвы. В обоих случаях появляется фигура преследователей, причем используется один и тот же термин¹⁴.

Параллелизм обнаруживается и для пары мужских персонажей. Олоферн и Иосиф – оба первые лица после царя, а в некоторых контекстах даже сами становятся на эту роль¹⁵, как об этом специально сказано в тексте. Обоим поручено, и это является завязкой сюжета, обойти землю и совершить некий *сбор* – Иосиф со-

¹¹ *Jos.As.* 1:5: ἦν κατὰ πάντα ὁμοία ταῖς θυγατράσι τῶν Ἑβραίων – «во всем похожа была на дочерей еврейских».

¹² *Judith.* 10:12: Θυγάτηρ εἰμὶ τῶν Ἑβραίων – «Я дочь Евреев».

¹³ О том, как строятся эпизоды с переодеванием в ИА, см.: Михайлова Т.А. Перемена облачения в «Повести об Иосифе и Асенеф» // *Antiquitas Iuventae-2*. Саратов. 2006, С. 96–109.

¹⁴ *Jos.As.* 12:7: ῥῦσαί με πρὶν καταληφθῆναι ὑπὸ τῶν καταδιώκόντων με – «Защити меня прежде, чем гонители мои схватят меня». *Judith.* 16:2: ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς καταδιώκόντων με – «исторг меня из руки моих преследователей».

¹⁵ *Jos.As.* 4:7: «... и сам он правитель всей страны египетской, и царь Фараон поставил его царем всей земли». *Judith.* 2:5: «Навуходоносор, царь Ассирийский, призвал главного вождя своего, Олоферна, который был вторым по нем, и сказал ему: так говорит великий царь, господин всей земли: вот, ты пойдешь от лица моего...».

бирает зерно, а Олоферн – народы и имущество, и, кстати, зерно в том числе¹⁶. Относительно траектории движения этих героев употребляются сходные глаголы¹⁷. Также и в отношении производимого сбора употреблены похожие выражения: Иосиф собирает хлеб, «словно песок морской» (*Jos.As.* 1:2), а Олоферн сначала набирает себе воинов во множестве, «как песок земли» (*Judith.* 2:20). Оба мужчины попадают в ситуацию обольщения красивой женщиной, от которой потенциально исходит зло, и оба встают перед выбором, позвать ли ее на свою трапезу или нет (*Judith.* 11:11–12; *Jos.As.* 7:1–6) и т. п.

Итак, сходств выделяется довольно много. При этом нужно заметить, что при некоторой неизбежной доле случайностей сходства эти в основном носят намеренный характер и демонстрируют продуманную работу автора. Доказательством может служить то, что большинство таких пересечений строятся по одной и той же схеме, которую удобно было бы назвать «зеркальным отражением». То, что сказано в Иудифи, в ИА как бы переворачивается и *меняет знак*. Так, язычник в одном тексте мужчина, в другом – женщина, и так же меняется и герой-праведник. Иосиф объезжает землю с благой целью, а Олоферн – с дурной. Асенеф еще не вышла замуж, а Иудифь уже вдова. Муж Иудифи Манассия уже умер, а Асенеф еще предстоит родить персонажа с этим именем. Иудифь с самого начала носит траур, а позже переодевается в нарядную одежду, у Асенеф же последовательность действий обратная. Оказавшись перед соблазном позвать иноверку к совместной трапезе, Олоферн принимает решение в пользу этого, а Иосиф – против. Асенеф только еще предстоит стать «градом убежища», а Иудифь уже воплощает его в реальности.

¹⁶ *Judith.* 3:3: «Вот перед тобою: и селения наши, и все места наши, и все нивы с пшеницею...».

¹⁷ *Jos.As.* 1:1: κικλεύσαι πάσαν τὴν γῆν Αἰγύπτου – «обойти всю землю египетскую». *Judith.* 2:26: καὶ ἐκύκλωσεν πάντας τοὺς υἱοὺς Μαδιαμ – «обошел кругом всех сынов Мадиама».

Таким образом, создается впечатление, что на тезис, предложенный Иудифью, ИА словно каждый раз отвечает антитезисом, и на одни и те же вещи мы как будто смотрим с разных сторон.

На одном показательном примере здесь хотелось бы остановиться поподробнее. Оба апокрифа так или иначе обращаются к сюжету о мести Симеона и Левия Сихему. В книге Бытия сказано (*Gen.* 34:1–31), что Сихем, сын Еммора совершил насилие над Диной, дочерью Иакова и Лии. Однако, чувствуя к ней любовь, он предложил, что возьмет ее в жены, а оба народа объединятся. Тем не менее, братья Дины Симеон и Левий оказываются настолько разгневанными, что задумывают коварный план отмщения. Для виду они говорят, что согласны на предложение Сихема, но с тем условием, чтобы весь его народ сделал обрезание, без чего соединение племен было бы невозможным. На третий день, когда жители города были в ослабленном состоянии, Симеон и Левий проникли, уничтожили всех мужчин и, разграбив город, увели оттуда Дину¹⁸.

Сам исходный источник, а именно библейский текст, оставляет оценку этой ситуации открытой. Мы встречаем два мнения по этому поводу, причем в одном и том же тексте. С одной стороны, преступление, совершенное Сихемом, относится к числу весьма серьезных, чему в Библии есть немало подтверждений¹⁹. Как замечает библейский комментатор: «Еще и теперь у арабов изнасилование сестры считается большим позором для брата, чем даже осквернение жены для мужа»²⁰. Именно поэтому оскорбленными в первую очередь считают себя Симеон и Левий, а не Иаков, который во время отсутствия сыновей не решается даже сам принять решение

¹⁸ Интересно возникновение поздней легенды о том, что Асенеф – дочь Дины, отнесенная орлом на жертвенник бога солнца, а затем удочеренная Потифаром и его женой. Таким образом, Асенеф становится племянницей Иосифа, а конфессиональные различия несколько смягчаются. См.: *Aptowitzer V. Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study // Hebrew Union College Annual. 1924. P. 239-306.*

¹⁹ Ср.: *Deut.* 22:21 – 29; *Jud.* 20:1 – 12; *Regn.* II 13:11 – 32.

²⁰ Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904–1907, Т. 1. С. 194.

в ответ на просьбу Сихема. Кроме того, четко и однозначно сформулировано правило на этот счет во Второзаконии, где сказано: «Не должно быть блудницы из дочерей Израилевых и не должно быть блудника из сынов Израилевых» (*Deut.* 23:17). Так же и в книге же Бытия о Сихеме говорится (32:7), что «бесчестие сделал он Израилю, переспав с дочерью Иакова: а так не надлежало делать (καὶ οὐχ οὕτως ἔσται)».

Вместе с тем мы находим в том же источнике и отрицательную оценку. Сразу после резни в Сихеме разгневанный Иаков обращается так к Симеону и Левию: «Вы возмутили меня, сделав меня ненавистным для (всех) жителей сей земли» (*Gen.* 34:30). Если для данного места слова Иакова можно объяснить нежеланием ссоры с соседями, то для его предсмертных наставлений такое истолкование не подходит. Находясь на смертном одре, Иаков говорит: «проклят гнев их, ибо жесток, и ярость их, ибо свирепа» (*Gen.* 49:7). Как замечает тот же комментатор: «независимо от кровавого его [преступления] характера, в нем заключались еще: 1) вероломное нарушение союза с сихемлянами; 2) кощунственное пользование обрезанием для целей мщения и 3) своеволие по отношению к отцу, повергавшее все его семейство в опасность со стороны соседей»²¹.

Таким образом, книга Бытия предлагает две равноправные точки зрения. Обратившись теперь снова к Иудифи, мы увидим, что ее автор берет только одну сторону и таким образом противоречие для себя снимает. Перед тем, как отправиться в лагерь к Олоферну, героиня в своей молитве произносит и такие слова: «Господи Боже отца моего Симеона²², которому Ты дал в руку меч на отмщение иноплеменным...» (*Judith.* 9:2). Как раньше о поступке Сихема было сказано, что «так не надлежало делать», так теперь об

²¹ Толковая Библия. С. 195.

²² Как следует из родословной Иудифи, отцом ее является Мерария. Симеон же, во-первых, ее «духовный» отец, потому что ему собирается она подражать. Во-вторых, Симеон действительно ее далекий предок, что отражено в некоторых рукописях. Ср.: *Judith.* 8:1 и *Num.* 1:6.

этом говорит сама Иудифь, приравнивая это преступление ко вторжению Олоферна: «Ты сказал: да не будет сего, а они сделали»²³. Задумывая свой план, Иудифь собирается действовать как некогда Симеон и Левий: сначала хитростью, а потом мечом²⁴.

Другой апокриф, как и следовало ожидать, выбирает противоположную позицию. Во второй части повествования мы читаем о том, как сын фараона склоняет братьев Иосифа на предательство и уговаривает похитить Асенеф, а самого Иосифа убить. Уговаривая их, он апеллирует к той истории в Сихеме, где оба брата показали себя хладнокровными убийцами²⁵. Однако в ответ на это следует весьма странный ответ Левия, который сначала говорит Симеону, что «мы мужи благочестивые, и нам не подобает воздавать злом за зло» (*Jos.As.* 23:10). Затем же, обращаясь к сыну фараона, он в частности произносит такие слова: «Не подобает мужу благочестивому кому-либо причинять какой-либо вред. А если кто-нибудь захочет навредить мужу благочестивому, то не отвечает ему сей муж благочестивый, ибо нет меча в руках его. Ты же впредь остерегись говорить о брате нашем, Иосифе, слова, подобные этим. Если же пребудешь неизменен в злом своем намерении, то смотри: вот, в десницах наших мечи наши обнажены пред тобою!» (*Jos.As.* 23: 12–13). Далее, достав мечи, братья добавляют и следующее: «Ну, видишь ли ты мечи наши? Этими двумя мечами Господь Бог покарал Сихемитов за оскорбление, которым оскорбили они сынов Израилевых, потому что Сихем, сын Емморов обесчестил сестру нашу Дину» (*Jos.As.* 23: 14).

²³ *Judith.* 9: 2: εἶπας γάρ Οὐχ οὕτως ἔσται, καὶ ἐποίησται.

²⁴ Как замечает комментатор, она «решила именно – до некоторой степени сделаться новой Диной, дать завлечь себя до самой ложницы врага и, оставшись наедине с ним, «подарить» вместо чаемых ласк смертоносный удар мечом» (Толковая Библия. Т. 3. С. 389). Другой комментатор справедливо добавляет, что Иудифь в большей степени собирается подражать Симеону, а не Дине, так как соблазнение волнует ее в меньшей степени, чем убийство Олоферна (*Moore C.A. Op. cit.* P. 191).

²⁵ *Jos.As.* 23:2: «Я знаю верно, что вы превосходите силой всех людей на земле, и что вот этими вашими руками повергнут был город Сихемитов, и вот этими двумя мечами изрублены тридцать тысяч воинов».

Таким образом, в речи Левия налицо прямое несоответствие. Чем же объяснить такое противоречие? Возвращаясь здесь к исторической ситуации, можно предположить, что в основе этого лежит неустойчивое на тот момент положение общества, в котором писался апокриф. Попытка автора оправдать братьев наталкивается на невозможность изменить канонический текст книги Бытия и выбросить оттуда порочащий эпизод. При использовании данного сюжета автор Иудифи, выбирая позицию сопротивления, оказывался в менее уязвимой ситуации, чем автор ИА, которому необходимо было опять каким-либо образом *перевернуть* трактовку. Очевидно, здесь это удалось ему не вполне.

Итак, можно сделать вывод, что средства для обоснования своих действий создатели храма Онии в Египте черпали не только у Исаяи. Другой точкой опоры, хотя и несколько спорной, могла стать книга Иудифи. В таком случае автор ИА вступал здесь в некий диалог на литературном уровне. Подчеркивая свое иное, особое положение, он вместе с тем создает определенную связь с традицией противоположной группы, то есть того общества, где была создана Иудифь.

И наконец, если считать, что ИА была написана позже Иудифи, то логично было бы снова затронуть вопрос о датировке. Однако здесь встает новая проблема, потому что сама книга Иудифи датирована тоже не совсем точно. Исследователи относят ее создание ко времени правления Хасмонейских царей Йоханана Гиркана I (135–104 г. до н. э.) или Александра Янная (103–78 гг. до н. э.), но последнее слово пока не сказано. К этому надо еще добавить время, за которое был сделан греческий перевод, и, таким образом, мы только приблизительно можем поставить наш апокриф ИА примерно на рубеж II и I вв. до н. э., значительно, однако, сужая рамки, предложенные исследователями до этих пор.

КРАСНОБАЕВА Ю.Е. (МОСКВА)

ТЕРМИН «СЛУЖЕНИЕ» В ВЕТХОМ И НОВОМ ЗАВЕТЕ

Термины *λατρεύω*, *λατρεία*

Авторы этимологических словарей¹ затрудняются объяснить происхождение этого слова, но единодушно отмечают его как производное от существительного *λάτρον* – «плата, вознаграждение, заработная плата».

Соответственно этой этимологии, первоначальное значение слова *λατρεία*, отмечаемое также словарем Liddell–Scott², – «состояние служения по найму», а глагола *λατρεύω* – «служить по найму или за плату». Позднее это слово приобрело значение служения в религиозном смысле.

В тексте Септуагинты этот термин используется для обозначения культового служения Богу, как в *Ex.* 3:12, 4:23, 7:16, 8:1, 8:20, 9:1, 9:13, 10:3, 10:7–8, 10:11, 10:24, 12:25, 12:26, 12:31, 13:5, 20:4, 5; *Numb.* 16:9; *Josh.* 22:27; *I Mac.* 1:43, 2:19, 22; *I Esd.* 1:4, 4:54. В частности, *Ex.* 3:12 – это слова самого Бога, который возлагает на Моисея миссию освобождения народа Израиля из египетского плена: «И сказал Бог: Я буду с тобою, и вот тебе знамение, что я послал тебя: когда ты выведешь народ [Мой] из Египта, вы совершите служение Богу (*λατρεύσετε τῷ θεῷ*) на этой горе». Остальные указанные стихи из Исхода – это эпизоды переговоров с фараоном о том, чтобы он отпустил народ Израиля «совершить...служение в пустыне» (*λατρεύειν τῇ ἐρήμῳ*). Явна тесная связь этих понятий с культовым служением, основанным у израильского народа, конечно, в первую очередь, на жертвоприношении, прослеживается в *Josh.* 22:26, 27, где говорится о сооружении жертвенника в землях колен

¹ *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. P., 1968–1977; *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1966; *Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Etudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes. Heidelberg; Paris, 1950.

² *Liddell H.G., Scott B.* A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996.

Рувима, Гада и половины Манассии за Иорданом: «Поэтому мы сказали: соорудим себе жертвенник не для всесожжения и не для жертв, но чтобы он между нами и вами, между последующими родами нашими, был свидетелем, что мы можем служить Господу (λατρεύειν λατρείαν κυρίῳ) всесожжениями нашими и жертвами нашими и благодарениями нашими, и чтобы в последующее время не сказали ваши сыны сынам нашим: “Нет вам части в Господе”».

Однако гораздо чаще слова с этим корнем употребляются в более широком, общем значении «служения вообще», они применяются для обозначения «общего служения», т. е. принадлежности, следования какой-либо вере, т. е. «служить именно Богу Израиля, а не идолам» или «служить идолам или иным, других народов, богам, тем самым отступив от Бога народа Израиля». Причем часто при применении глагола λατρεύειν проводится именно противопоставление служения Богу и служения чужим богам. По значению и переводу этот глагол вполне сопоставим, более того – он является абсолютным синонимом глагола δουλεύω (в списках, обозначенных нами для Книг Судей (10:10) и Даниила, (7:14) в одинаковых местах в одном списке стоит глагол λατρεύω, в другом – δουλεύω) – «быть рабом» Бога или богов, т. е. «служить» Ему или им в широком смысле.

В тексте Септуагинты глагол λατρεύειν в широком значении применяется в следующих случаях: Ex. 20:5, 23:24–25; Deut. 4:19, 28, 5:9, 6:13, 7:4, 8:19, 10:20, 11:13, 12:2, 13:2,14, 28:14, 17:3, 28:36, 47, 29:17, 25, 31:20; Josh. 22:5, 23:7, 16, 24:2, 14–16, 19–22, 24; Judg. 2:11, 13, 19, 3:6–7, 10:6 (A)³, 10:10 (A), 10:13 (A), 10:16 (A); IV Bas. 17:12, 16, 33, 35, 21:21; II Par. 7:19; Odae. 9:75; Dan. 3:12, 14, 3:17 (B), 3:18, 6:2, 17, 7:14 (A); III Mac. 6:6. Очень ярко это широкое значение слова можно проиллюстрировать достаточно длинной цитатой из Книги Иисуса Навина. Это сцена выбора религии, когда Иисус предоставляет своему народу возможность выбрать веру и

³ В скобках указаны списки, варианты которых приведены в издании Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1979.

отступиться от Бога Израилева, выведшего их из Египта, но заявляет, что, даже если они откажутся от этой веры, он все равно будет ей следовать, народ же принимает служение Богу: «Итак бойтесь Господа и служите (λατρεύσατε) Ему в чистоте и искренности; отвергните богов, которым служили (ἐλάτρευσαν) отцы ваши за рекою и в Египте, а служите (λατρεύετε) Господу. Если же не угодно вам служить (λατρεύειν) Господу, то изберите себе ныне, кому служить (ἔλεσθε ... τίμι λατρεύσητε), богам ли, которым [служили] отцы ваши, бывшие за рекою, или богам Амореев, в земле которых живете; а я и дом мой будем служить (λατρεύσομεν) Господу. И отвечал народ и сказал: нет, не будет того, чтобы мы оставили Господа и стали служить (λατρεύειν) другим богам!.. Посему и мы будем служить (λατρεύσομεν) Господу, ибо Он – Бог наш. Иисус сказал народу: не сможете служить (λατρεύειν) Господу, ибо Он Бог Святой, Бог ревнитель, не потерпит беззакония вашего и грехов ваших. Если вы оставите Господа и будете служить (λατρεύσητε) чужим богам, то Он наведет на вас зло и истребит вас, после того как благодетельствовал вам. И сказал народ Иисусу: нет, мы Господу будем служить (λατρεύειν). Иисус сказал народу: вы свидетели о себе, что вы избрали себе Господа – служить (λατρεύειν) Ему?.. Народ сказал Иисусу: Господу Богу нашему будем служить (λατρεύσομεν) и гласа Его будем слушать» (Josh. 24:14–16, 18–22, 24).

Можно отметить следующие особенности употребления данного термина в Ветхом Завете:

Служение Премудрости. Это значение фиксируется один раз в Sir. 4:14 (чтобы обозначить контекст, цитируем Sir. 4: 11–14): «Премудрость возвышает сынов своих и поддерживает ищущих ее: любящий ее любит жизнь, и ищущие ее с раннего утра исполняются радости: обладающий ею наследует славу, и, куда бы не пошел, Господь благословит его; служащие ей (λατρεύοντες αὐτῇ) служат⁴ Святому, и любящих ее любит Господь».

⁴ Здесь используется форма глагола λειτουργέω, что будет отмечено ниже.

Служение врагам. Deut. 28:47, 48: «За то, что ты не служил Господу Богу твоему⁵ с веселием и радостью сердца, при изобилии всего, будешь служить врагам твоим, которых пошлет на тебя Господь... (ἀνθ' ὧν οὐκ ἐλάτρευσας κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀγαθῇ καρδίᾳ διὰ τὸ πλῆθος πάντων. καὶ λατρεύσεις τοῖς ἐχθροῖς σου).

Служение вождю или царю и повиновение народа. Среди заповедей Господних, данных Моисею в Lev. 18:21 встречается: «И из семени своего не отдавай на служение вождю (καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι). В III Мас. 4:14 встречается очень специфическое употребление существительного λατρεία: «Он велел переписать весь народ по именам, не для тяжкого рабского служения, незадолго пред сим возвещенного, а для того, чтобы, измучив их объявленными казнями, вконец погубить в один день» (ἀπογραφήναι δὲ πᾶν τὸ φύλον ἐξ ὀνόματος οὐκ εἰς τὴν ἔμπροσθεν βραχεῖ προεδηλωμένην τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν).

Служение царю. Jud. 3:8: «...ему (Олоферну – Ю. К.) приказано было истребить всех богов той земли, чтобы все народы служили одному Навуходоносору (...αὐτῷ μόνῳ τῷ Ναβουχοδοσορ λατρεύσωσι πάντα τὰ ἔθνη...).

Термины λειτουργεῖω, λειτουργία

Этимологические словари считают это слово дериватом от существительного λαός – «народ».

Этим определяется первоначальное светское значение глагола λειτουργεῖω, связанное с понятием общественного, всенародного служения: согласно словарю Liddell-Scott, этот глагол означает «исполнять общественные обязанности, служить людям или государству, τῇ πόλει», «стараться ради общественного блага», а чуть позднее, в Афинах – «нести дорогостоящие общественные обязанности», также в пользу общества, государства, народа. Религиозный смысл это слово, видимо, приобрело как обозначение культового служения,

⁵ По контексту предполагается, что служил иным богам.

которое также имеет общенародное, важное для всего общества значение.

Тем самым, в Ветхом Завете эти термины используются почти исключительно для обозначения культового служения: Ex. 28:35,43, 29:30, 30:20, 31:10, 35:19, 38:27, 39:11–12; Num. 1:50, 3:6,31, 4:3,12,14, 23–24, 27–28, 30, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 7:5, 7:7–9, 8:22, 25, 26, 16:9, 18:2, 6, 7, 21, 23; Deut. 17:12, 18:5, 7; I Reg. 2:11, 18, 3:1; III Reg. 8:11; IV Reg. 25:14; I Par. 6:17, 33, 9:19, 21, 28, 15:2, 16:4, 37, 23:13, 24, 26, 28, 32, 24:3, 19, 26:3,12, 28:13, 20, 21; II Par. 5:14, 8:14, 13:10, 23:6, 24:14, 29:11, 31:2, 31:16, 35:3, 35:10, 15–16; Jud. 4:14, Ps. 102:21, 103:4; Sap. 18:21; Sir. 7:30, 24:11, 45:19, 50:14, 50:19; Is. 61:6; Jer. 52:18; Ezek. 40:46, 43:19, 44:11–12, 15–17, 19, 24, 45:5, 46:24; Dan. 7:10 (B); Joel. 1:9, 13, 2:17; I Mac. 10:42; II Mac. 3:3, 4:14; II Ez. 7:19. Причем, что особенно интересно отметить для целей нашей работы, что служение левитов, которое в христианскую эпоху будет сопоставляться со служением диаконов (см.: Клим. Рим. Corinth. I.XL), наряду с обозначением τὰ ἔργα и ἐργάζομαι τὰ ἔργα⁶, что значит просто работу и исполнение работы, обозначается через понятия λειτουργία и λειτουργεῖω τὴν λειτουργίαν⁷, а никак не через διακοίζω, διακοία.

Во всех указанных стихах понятия λειτουργία и λειτουργεῖω служат для обозначения службы священников и левитов в скинии собрания, в святилище, а так же для обозначения необходимого для проведения богослужения инвентаря: одежды, сосудов и т. п. Например, в Ex. 28:42, 43: «И сделай им нижнее платье льняное, для прикрытия телесной наготы от чресл до голеней, и да будут они на Аароне и на сынах его, когда будут они входить в скинию собрания, или приступать к жертвеннику для служения (ἐν τῷ λειτουργεῖν) во святилище, чтобы им не навести на себя греха и не умереть». В Ex. 31:10, 11 говорится о «служебных одеждах» (καὶ τὰς στολὰς τὰς λειτουργικὰς ... ποιήσουσιν) для Аарона.

⁶ Как, например, в Num. 8:15, 19 и др.

⁷ Например, в Num. 8:22 и др.

Кроме того, присутствует следующее употребление этих слов:

Такое специфическое служение царю. В III Bas. 1:4, 15 сообщается, что когда Давид состарился, к нему была приставлена девица, чтобы ходить за ним и служить ему: «и ухаживала за царем и служила ему» (καὶ ἦν θάλπουσα τὸν βασιλέα καὶ ἐλειτούργει αὐτῷ), т. е. здесь это слово применяется в значении помощи старому человеку, который уже не может сам позаботиться о себе. Однако существует и применение этих терминов, действительно, к царской службе, оно прослеживается в II Par. 9:4, 17:19, 22:8, где λειτουργοί названы слуги Соломона, в Ps. 100:6, Sir. 10:2 и в III Mac. 5:5, а в I Par. 27:1 говорится о служении царю и народу путем использования глагольной формы от λειτουργέω: «Вот сыны Израилевы по числу их, главы семейств, тысяченачальники и столоначальники и управители, служащие народу и по всякому слову царя» (οἱ λειτουργοῦντες τῷ λαῷ).

В III Bas. 19:21, где говорится о служении Елисея у Илии также употребляется глагол λειτουργέω: «И встал (Елисей – К.Ю.) и пошел за Илиею, и стал служить ему». А в IV Bas. 6:15 Елисей назван служителем – ὁ λειτουργὸς Ελισαιε.

В философичной «Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова» присутствует словосочетание «служить Святому» (Sir. 4:14), λειτουργήσουσιν ἀγίῳ, и – «служить сильным» (Sir. 8:8), λειτουργῆσαι μηγιστᾶσιν.

Термин δουλεύω

Этот глагол, конечно, употребляется в тексте Ветхого Завета и в прямом значении «быть рабом», «рабствовать», например, в повествовании о служении Иакова у Лавана за жену свою Рахиль, используется именно этот глагол: Gen. 27:40, 29:15, 18, 20, 25, 27, 30, 30:29, 36, 31:6, 34:41.

В значении «рабствовать» этот глагол употребляется также в Ex. 14:5, 12; I Bas. 25:27; II Bas. 16:19, 22:44; Sir. 25:11, Os. 12:12.

Мы посчитали целесообразным выделить из общего значения слова δουλεύω как «рабствовать» значение «служить царю», в том

числе служение царю завоеванных народов: Josh. 3:4, 8, 9:28, 38; I Bas. 11:1, 17:9; III Bas. 12:4, 7; IV Bas. 18:7; II Par. 10:4, 12:8, 36:5; Jud. 11:1; Ps. 17:44, 71:11; I Mac. 6:23.

Но гораздо более важным и употребительным в тексте Ветхого Завета является широкое религиозное значение глагола δουλεύω как передача «общего служения» Господу, идолам, «иным», «другим», или «чужим» богам, Ваалам, Астартам и др., т. е. обозначение подчинения той или иной вере, религии. Как уже отмечалось выше, в этом значении глагол δουλεύω выступает абсолютным синонимом аналогичному, но реже встречающемуся значению глагола λατρεύω: Ex. 23:33; Deut. 26:64; Judg. 2:7, 10:6 (B), 10:10 (B), 10:13 (B), 10:16 (B); I Bas. 7:3, 4, 8:8, 12:10, 14, 20, 24, 26:19; III Bas. 9:6, 9, 16:31, 22:53; IV Bas. 10:18, 22–23, 17:41, 21:3; I Par. 28:9; II Par. 7:22, 24:18, 30:8, 33:3, 16, 22, 34:33; Tob. 4:14; Job. 21:15, 36:11, 39:9; Ps. 2:11, 21:31, 99:2, 101:23, 105:36, 118:91; Sir. 2:1, 3:2; Is. 19:23, 56:6, 60:12; Jer. 2:20, 5:19, 8:2, 11:10, 13:10, 16:11, 13, 22:9, 25:6, 11, 40:9, 41:13, 42:15; Ez. 20:4; Bar. 1:12; Dan. 7:27 (B), 7:14 (B); Sof. 3:9; Mal. 3:14, 17, 18.

Например, в Ex. 23:33: «если ты будешь служить богам их (т. е. других народов – Ю.К.), то это будет тебе сетью».

По аналогии с λατρεία, существительное δουλεία, правда, крайне редко, приобретает еще и значение культового богослужения – этим словом обозначается служение священников и левитов: II Ez. 6:18: «И поставил священников по разделам их и левитов по разделам их на служение Богу в Иерусалиме согласно писанию книги Моисеевой», а в I Ez. 1:3, 5:29, 35, 8:5, 22, 48 священнослужители названы словом ἱεροδούλοι.

Термины διάκονος, διακονία

Что касается глагола διακονέω, то он совсем не встречается в текстах Ветхого Завета. Существительное же διάκονος употребляется в Esth. 2:2, I^s:10, 6:3, но не в качестве понятия, связанного с религиозным служением или религиозной деятельностью, но как обо-

значение служителей царя, его евнухов. Так как нам важно определить точное значение этого слова здесь, то приведем эти места полностью. Esth. 2:1, 2: «...когда утих гнев царя Артаксеркса, он вспомнил об Астинь и о том, что она сделала, и что было определено о ней. И сказали служители царя: пусть бы поискали царю молодых красивых девиц...». Понять, кем же являются эти диаконы при царе, нам помогает стих I^s:10: «В седьмой день, когда развеселилось сердце царя от вина, он сказал Мегуману, Бизфе, Харбоне, Бигфе и Авагфе, Зефару и Каркасу – семи евнухам-служителям царя Артаксеркса (τοῖς ἑπτὰ εὐνοούχοις τοῖς διακόνοις τοῦ βασιλέως Ἀρταξέρξου), чтобы привели они царицу (т. е. Астинь – Ю.К.)...» Мы видим, что в данном случае «диаконы» – это приближенные к царю евнухи, пользующиеся таким высоким почетом, что автор «Книги Есфири» не преминул перечислить их всех по именам.

В Esth. 6:3 также идет речь о неких «диаконах», которые сообщают царю, что верному Мардохею, спасшему царя от заговора не сделано никакой награды. Евнухами они здесь не называются, но нет ничего, что не позволяло бы считать их приближенными царя, подобными тем, о которых говорится выше.

Существительное же διακοῖα встречается в тексте Септуагинты один раз в I Mac. 11:58 в значении «слуги» (именно во множественном числе – если можно применить такое понятие для Септуагинты, «штат слуг»): «И послал (Антиох – Ю.К.) ему (первосвященнику Ионафану – Ю.К.) золотые сосуды и слуг и дал ему право пить из золотых сосудов и носить порфиру и золотую пряжку»

(καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ χρυσῶματα καὶ διακοίαν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν πίνειν ἐν χρυσώμασιν καὶ εἶναι ἐν πορφύρᾳ καὶ ἔχειν πόρπην χρυσῆν).

Слово *διάκονος* встречается также в IV Мас. 9:17, но имеет там значение страшного ругательства: «грязные слуги (*ὡς μαροὶ διάκονοι*)».

Обращает на себя внимание тот факт, что это слово встречается только в довольно поздних книгах Маккавеев, т. е. в ранних еврейских текстах Ветхого Завета вообще нет такого слова, которое переводчики могли бы перевести словом *διακονία*.

Термин «служение» в Новом Завете

Термины *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος*

В научной литературе нередко констатируется тот факт, что термины «служить», «служение», «служитель» (*διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος*) применяются не только к служению диаконов. «Должность апостола называется “диакономством”, также “епископством”... Должность епископа есть также диакономство»⁸.

«В различных памятниках... епископство иногда называется диаконией»⁹.

«Термин *διακονία* в новозаветных писаниях обхватывал разнообразные служения, начиная со служения апостолов»¹⁰.

Однако специальных исследований использования этого термина в Новом Завете не проводилось.

Слово «служение» в различных контекстах и с различными значениями употребляется в Новом Завете 111 раз (исключая те случаи, когда речь идет непосредственно о церковной иерархической должности). Ниже приведена таблица использования этого слова с обозначением употребляемых терминов и частоты их встречаемости в тексте Нового Завета.

⁸ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 164.

⁹ Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 2003. С. 35.

¹⁰ Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Р., 1971. С. 192.

διακονία	27	δουλεύω	4
διακονέω	24	σύνδουλος	1
διάκονος	20		
λατρεύω	20	θεραπεύω	1
λατρεία	5	θεραπών	1
ὑπηρέτης	7	θηρησκεία	2
λειτουργός	4	χρεία	1
λειτουργία	2		
λειτουργέω	2		

Словарь Liddell-Scott возводит этимологию слова διάκονος к διά и κόνις или κοιλία, т. е. «тот, кто запылен от бега (ср. ἐγκονέω, «спешить»), или тот, кто спит в пыли и в золе». Этим определяется первоначальное значение слова – просто слуга, если можно так сказать, «мальчик на побегушках».

В Новом Завете имеются случаи и этого традиционного светского употребления. Это в первую очередь сцены прислуживания за трапезой: Matt. 8:15; Marc. 1:31; Luca. 10:40; 17:8; 22:26, 27; Ио. 2:5; 2:9; 12:2. Например, в эпизоде исцеления тещи Петра говорится, что после того, как горячка оставила ее, «она стала служить (διακόνει) им» (Marc. 1:31). Также сцена брака в Канне Галилейской (Ио. 2:5; 2:9), где διάκονοι – это прислужники, помощники в приготовлениях к свадьбе, возможно и служащие за трапезой, они приносят Христу сосуды с водой, которую Он превратил в вино.

В этом свете стоит отметить фрагменты Matt. 20:26; Marc. 10:43. Это эпизод, связанный с сыновьями Заведеевыми, когда Христос предостерегает против попыток самовозвышения: «...кто хочет быть между вами бóльшим, да будет вам слугою (ἔσται ὑμῶν διάκονος)». Аналогичное значение появляется в Matt. 23:11, где идет речь об обличении фарисеев: «Бóльший из вас да будет вам слуга (διάκονος)».

Однако во всех остальных, весьма многочисленных случаях слова *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* употребляются в религиозном смысле, причем их использование весьма разнообразно.

Термин *διακονία* имеет в Новом Завете следующие значения. Причем его употребление можно разделить на две части – духовное служение и служение в рамках церкви, которое может иметь оттенок прежнего значения «слуги», но в новом контексте, конечно, относится к служению религиозному:

1. Служение Господу, Христу: Matt. 25:44; Luca. 8:3; Ио. 12:26; I Pet. 4:10, 11; II Corinth. 5:18; 6:3, 4; Col. 1:7; 4:17; I Tim. 4:6; Apocal. 2:19; 22:3, в том числе, харизматическое: «Служите (*διακονοῦτε*) друг другу, каждый тем даром, какой получил... служит (*εἴ τις διακονεῖ*) ли кто, служи по силе, какую даст Бог» (I Pet. 4:10, 11).

2. Апостольское служение: Ac. 1:17; 1:25; Rom. 11:13; 15:25; 15:31; I Corinth. 4:1; Eph. 3:6, 7; Col. 1:23; I Tim. 1:12. В качестве примера можно привести сцену избрания двенадцатого апостола, где о повесившемся Иуде говорится: «Он был сопричастен к нам и получил жребий служения (*διακονίας*) сего» (Ac. 1:17, а потом «поставили двоих: Иосифа, называемого Варсавою, который прозван Иустом, и Матфия... Ты, Господи... покажи,.. которого Ты избрал принять жребий сего служения (*διακονίας*) и апостольства» (Деян. 1:23–25).

3. Христово служение: Matt. 20:28; Marc. 10:45; Gall. 2:17. «...Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили (*διακονήθη*ναι), но чтобы послужить (*διακονήσ*αι)». (Matt. 20:28; Marc. 10:45). «Разве Христос служитель (*διάκονος*) греха?» (Gall. 2:17).

4. Служение Ангелов: Hebr. 1:14: «Не все ли они... духи, посылаемые на служение (*εἰς διακονίαν*) для тех, которые имеют наследовать спасение?».

5. Интересно отметить также употребление слова *διακονία* в II Corinth. 3:7–9 где противопоставляется «служение мертвым буквам», «служение осуждения (*διακονία τῆς κατακρίσεως*)», т. е. служе-

ние Ветхому Завету, и «служение духа», «служение оправдания, справедливости (διακομία τῆς δικαιοσύνης)», т. е. служение Новому Завету. А также, чуть ранее в II Corinth. 3:6: «Он дал нам способность быть служителями (διάκονους) Нового завета, не буквы, но духа».

6. Церковное служение:

а) Служение святым: I Corinth. 16:15; II Corinth. 8:4. «Прошу вас, братья: вы знаете семейство Стефаново, что оно есть начаток Ахаии и что они посвятили себя служению святым (διακομίαν τοῖς ἁγίοις)» (I Corinth. 16:15).

б) Служение на созидание тела Христова, т. е. церкви: Eph. 4:11, 12; Col. 1:25. «И Он поставил одних апостолами, других про- роками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к со- вершению святых, на дело служения (εἰς ἔργον διακομίας), для сози- дания тела Христова» (Eph. 4:11, 12).

7. Начальник – Божий слуга: Rom. 13:4: «Ибо начальник есть Божий слуга (διάκονος) тебе на добро».

8. «Служение столам»: Ac. 6:2. «Тогда 12 Апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пецись о столах (διακονεῖν τραπέζαις)».

9. Служение вспомоществования: Ac. 6:1; II Corinth. 8:20; II Corinth. 9:1; II Corinth. 9:12. Например, в последнем: «Для меня, впрочем, излишне писать вам о вспоможении святым (τῆς διακομίας)».

10. Помощник при служении или просто «помогать»: II Tim. 4:11: «Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для слу- жения (εἰς διακομίαν)». II Tim. 1:18: «А сколько он служил (διακόνησεν) мне в Эфесе, ты лучше знаешь».

Термин λατρεύω

Интересно также проследить, каково употребление термина λατρεύω в Новозаветных текстах: Io. 16:2; Ac. 24:14; 26:7; Rom. 9:4; 12:1; Phil. 3:3; II Tim. 1:3; Hebr. 8:5; 9:6; 9:14; 12:28; Apocal. 7:15; 22:3.

Во всех случаях использование этого слова тесно связано с введением в текст Нового Завета ветхозаветных мотивов или с использованием ветхозаветной лексики, особенно в текстах Иоанна – в Откровении и IV Евангелии.

В главе седьмой Деяний апостолов приводится проповедь Стефана, которая представляет собой пересказ ветхозаветной истории: «Но Я, сказал Бог, произведу суд над тем народом, у которого они будут в порабощении; и после того они выйдут и будут служить (λατρεύουσιν) Мне на сем месте» (Ас. 7:7).

Павел, подтверждая законность своей веры и подчеркивая ее преемственность по отношению к иудейской религии, говорит: «Я действительно служу (λατρεύω) Богу отцов моих, веруя всему, что написано в законе и пророках» (Ас. 24:14). «Благодарю бога, Которому служу от прародителей и чистой совестью» (II Тим. 1:3).

Глагол λατρεύω ассоциируется также с проведением культового служения: «[священники], которые служат (λατρεύουσιν) образу и тени небесного» (Евр. 8:5).

Об устройстве иудейского храма сказано: «При таком устройстве, в первую скинию всегда входят священники совершать Богослужение (λατρεία)» (Евр. 9:6). Приведенная цитата ярко иллюстрирует корреляцию этого термина, с одной стороны, с ветхозаветными мотивами, а с другой стороны, с культовым служением.

Также это слово имеет оттенок служения, связанного с жертвенностью, жертвоприношением: «Изгонят вас из синагог; даже наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит (λατρείαν) Богу» (Ио. 16:2). «Кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения (εἰς τὸ λατρεύειν) Богу живому и истинному» (Евр. 9:14). «Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву Богу, для разумного служения вашего (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν)» (Ром. 12:1).

Термин λειτουργία

В традиционном светском значении «повинности» этот термин встречается лишь раз (Rom. 13:6), где речь идет о начальниках, сборе податей, и эта обязанность «начальников» названа λειτουργία.

Следующее значение этого слова сопоставимо со значением слова λατρεία, т. е. отправление культового служения. Во фрагменте Rom. 15:15, 16 Павел пишет о себе: «Но писал вам, братия, с некоторою смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати быть служителем (λειτουργόν) Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было угодно Богу».

«Служителями» (λειτουργοί) Божиими и «служебными духами» (λειτουργικά πνεύματα) названы также Ангелы (Hebr. 1:7; 1:14).

Служение Иисуса Христа при образном сопоставлении Его с первосвященником, т. е. с отправителем культа, получает название литургии: «Но Сей Первосвященник получил служение (λειτουργία) тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай Завета» (Hebr. 9:14).

Связь этого слова с культовым богослужением иллюстрирует также название «богослужебных сосудов»: τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας (Hebr. 9:21).

Термин ὑπηρέτης

Это слово используется как для обозначения помощника, подручного, например, «фарисеев и первосвященников» (Io. 7:32; 7:45, 46) так и для обозначения служителя Божьего. Савл слышит глас Господа: «Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем (ὑπηρέτην) того, что ты видел и что Я открою тебе» (Ac. 26:16).

Термины δουλεύω, σύνδουλος

В текстах Нового Завета эти слова используются, как в прямом (раб, рабствовать, раб Божий) смысле, так и реже в значении слу-

жения Господу: Ас. 20:19, Rom. 12:11, 14:18. В Apocal. 22:9 ангел Господень назван «сослужителем» Иоанна и пророков.

В Phil. 2:22 говорится о помощи Павлу в благовествовании со стороны Тимофея, он, «как сын отцу, служил (ἐδούλευσεν) мне (Павлу – Ю.К.) в благовествовании».

Термин θρησκεία

Это слово изначально имело религиозное, более того, обрядовое, значение: по словарю Liddell-Scott, глагол θρησκεύω означает «введение и поддержание религиозных обрядов», существительное θρησκός имеет даже некоторое негативное значение – «религиозный», в смысле «фанатик, суеверный». Слово θρησκεία означает «религиозный культ, служение, соблюдение обрядов или обычаев».

В Новом Завете этот термин употребляется в Col. 2:18, 23, где говорится о лжеучениях: «Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов (θρησκεία τῶν ἀγγέλων)»; «Это имеет только вид мудрости в самовольном служении (ἐν ἐθελοθρησκίᾳ), смиренномудрии и изнурении тела».

Термин χρεία

Мы сочли целесообразным отметить этот термин специально лишь потому, что именно с его помощью обозначается в Ас. 6:3 служба «семи»: «Итак, братья, выберите из среды себя Семь человек,.. их поставьте на эту службу (ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης)».

Таким образом, мы можем заметить, что в отличие от ветхозаветных текстов, где, как мы видим, «общее» служение во многих своих проявлениях в большинстве случаев передается через термины δουλεύω, δουλεία и λατρεύω, λατρεία. Последние из них остаются в Новом Завете только в контексте ветхозаветных реминисценций или употребления соответствующего характера лексики, причем исключительно с оттенком служения культового. В текстах Нового

Завета для этой цели используются слова *διακονία*, *διάκονος*, *διακονέω*. Поэтому можно прийти к выводу, что выражение понятия некоего «абстрактного» служения через понятия *διακονία*, *διάκονος*, *διακονέω* характерно только для новозаветной традиции и не имеет никаких аналогий в Ветхом Завете.

Для чего же понадобилось введение в оборот совершенно не употреблявшегося ранее понятия?

В тексте Септуагинты не встречается ни одного обозначения «духовного служения». Даже, казалось бы, близкое ему значение «служения Богу чистым сердцем» несет на себе отпечаток либо культа, либо принадлежности к той или иной религии, чаще всего в противопоставлении истинной (служение Богу Израиля) и ложной (служение иным богам, идолослужение и т. п.). Поэтому авторам Нового Завета необходимо было обозначение для иного, чуждого иудаизму, но свойственного христианству понятия: столь часто и разнообразно используемые в Новом Завете понятия *διακονία*, *διάκονος*, *διακονέω* со всей их полисемантичностью по отношению к различным объектам и субъектам служения на самом деле объединяются одним понятием – «служением в Духе». Именно это служение мы обозначаем условно и без претензии на терминологичность как «абстрактное» в отличие от иудаистского «общего» значения, не имеющего оттенка «духовности».

Эволюция термина «служение» в новозаветной традиции

Если в Новом Завете *διακονία*, *διάκονος*, *διακονέω* являются в большинстве своем общими понятиями, т. е. обозначают любое «служение в Духе», подразумевая различные субъекты и объекты, то уже к концу I века ситуация меняется, и значение этого слова сужается. В писаниях апостольских мужей слово *διάκονος* почти всегда используется уже для обозначения церковной должности.

В чуть более широком значении оно употребляется в Послании Игнатия Магnezийцам VI, но скорее представляет собой некое обобщение, расширяющее понятие *διάκονος* – собственно диакон и

«напоминающее» о том, что, «...епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и диаконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа...»:

τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Однако в Послании Игнатия Филадельфийцам I речь идет уже о епископском, а не о диаконском служении: «Я узнал, что епископ [ваш] не сам собою и не через людей принял это служение (τῆν διακονίαν) обществу верующих».

В «Пастыре» Ерма диаконией называется благотворительность, как, например, в Заповедях II: «Дающий же не будет виноват; ибо он исполнил служение (*ministerium*, διακονία), какое получил от Бога, [не разбирая, кому дать и кому не давать], и исполнил (*ministrat*, διακοιῶν) с похвалою перед Богом». В Подобиях I под словом διακονία также подразумевается именно благотворительность.

Следует заметить, что произведения, написанные на латинском языке, мало помогают в анализе терминологии служения, т. к. латынь имеет только два глагола, обозначающие «служить» и используемые в текстах Священного Писания, – *ministrare* и *servire*, – и они, конечно, не отражают всего многообразия греческих значений. Но при сопоставлении имеющихся билингв Писаний апостольских мужей (это «Пастырь» Ерма, дошедший до нас преимущественно на латыни с небольшими греческими фрагментами, и Послание Поликарпа Филиппийцам) мы можем получить очень интересные данные об эволюции понятия «диакония». Мы видим там, где для «Пастыря» имеются параллельные греческо-латинские места, когда речь идет явно о диаконах, как представителях церковной иерархии (Вид. III.5), то все равно используется термин *minister*. То есть появляется пара *minister*-διάκονος. А в чуть более позднем Послании Поликарпа мы можем наблюдать, как для обо-

значения церковной должности используется уже греческое слово, написанное латинскими буквами, а для «служения» во многих смыслах остается понятие *ministerium*. Приведем эти важные места: «Посему должно... покоряться пресвитерам и диаконам (*diakonoi*, *διάκονοις*), как Богу и Христу» (Phil. V). Также есть один, но невероятно ценный контекст, где особенно отчетливо видно разделение понятий «диакон» и «служение», «служитель» вообще: «Подобно и диаконы (*diakoni*, *διάκονοι*) должны быть непорочны пред правдою, как служители (*ministri*, *διάκονοι*) Бога и Христа, а не человеков... должны поступать согласно с истиною Господа, Который сделался служителем (*minister*, *διάκονος*) всех» (*ibid.*). То есть возникают пары *diakonus-διάκονος* и *ministerium-διακονία*.

Интересно отметить следующий факт, который характеризует всю относительность окончательного утверждения в языке значения какого-либо слова, которое может быть совершенно определенным для отдельной, пусть и обширной общности, и не улавливаться и не быть известной другой. Некий Евнапий из Сард (греческий ритор и историк, ярый противник христианства, живший во второй половине IV – первой половине V в. н. э.) писал: «Они (христиане – Ю.К.) собирали кости и черепа преступников, казненных за многочисленные преступления,.. объявляли их богами, посещали места их захоронения и считали, что становятся лучше, валяясь в грязи на их могилах. Мертвецов они именуют “мучениками”, так называемыми “диаконами” и посланцами к богам, которые доносят до тех людские молитвы»¹¹. Очевидно, что человек, далекий от христианской веры и, разумеется, не имеющий понятия о формировании христианской церкви и ее иерархии, услышав где-то, когда-то общее, широкое значение этого слова, даже на рубеже IV–V вв. употребил именно его.

Для обозначения же служения вообще – в писаниях апостольских мужей используется *λεϊτουργία*, *λεϊτουργεῖω* в ветхозаветном значении, часто в цитатах из Ветхого Завета или при близкой пе-

¹¹ Цит. по: Браун П. Культ святых. М., 2004. С. 18.

редаче смысла его текста. Но теперь учащаются случаи использования этого слова без подобного контекста, это можно сказать о «Дидахе»: «...они (епископы и диаконы – Ю.К.) исполняют для вас служение (ὕμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν) пророков и учителей» («Дидахе» XV). Это также касается целиком и полностью Климента Римского. В Послании Коринфянам I XLIV он пишет: «...они (апостолы – Ю.К.), получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных (т. е., как считает Преображенский, епископов и диаконов), и потом присовокупили закон, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение (τὴν λειτουργίαν)». Включая приведенный, случаев такого употребления всего шесть (Corinth. I. XX, XLI, XLIV – четыре раза). Мы не будем приводить их здесь целиком, но отметим тот важный факт, что теперь слова λειτουργία, λειτουργεῖω приобретают свое привычное для христианства значение, не связанное с ветхозаветным культом и жертвоприношением, но приближенное в первую очередь к христианскому культовому действию.

Для обозначения же духовного служения, т. е. того понятия, которое в текстах Нового Завета чаще всего передавалось словом διακονία, теперь христианские авторы используют столь характерное, как мы уже видели, для Ветхого Завета широкое религиозное значение глагола δουλεύω, но уже с совершенно новозаветным оттенком духовного служения: приведем несколько мест: «...Творец всего воскресит тех, которые в уповании благой веры свято служили (δουλεύσαντων) Ему...» (Клим. Рим. Corinth. I. XXVI). «Люди порочные, полные всякого зла, дошли до такого неистовства, что свято и непорочную волею служащих Богу (δουλεύοντες τῷ θεῷ) подвергли мучениям» (ibid. XLX). «Итак, будем служить (δουλεύσωμεν) богу сердцем чистым, и да будем праведны; если же не будем служить (δουλεύσωμεν), по неверию нашему в обетование Бога, то будем несчастны». В «Пастыре» Ерма понятие служения передается посредством глагола *servire*, но при отсутствии, за редким исключением, параллельных мест на греческом, мы, к сожалению, не можем с

полной уверенностью заявить, что во всех случаях употребления этого слова эквивалентом являлся бы глагол δουλεύω, так как он почти соответствует ему. Так, например, в Послании Поликарпа Фил. II стоит: «...Которому (Иисусу Христу – Ю.К.) все дышащее служит (*servit*)» в параллельном греческом тексте – глагол λατρεύω, который вообще весьма редко встречается в Писаниях – только в композите «идолослужение» и в Игнат. Смир. IX: «Почитающий епископа, почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа, служит дьяволу (τῷ διαβόλῳ λατρεύει)». Также в раннехристианской традиции слово λατρεία встречается в «Дидахе»: «особенно воздерживайтесь от идоложертвенного, ибо это есть служение мертвым богам (λατρεία γὰρ ἐστὶ θεῶν νεκρῶν)» («Дидахе», VI). Но стоит отметить, что во всех остальных случаях билингв δουλεύω соответствует *servire*.

Подведем итоги: когда появилась, а главное, твердо установилась иерархическая должность диаконов, понятие диаконии сузилось и стало обозначать преимущественно эту должность, а для любого другого служения пришлось вернуться к ветхозаветным терминам, наделив их новым оттенком значения.

В латинском языке дольше оставалось традиционное общее обозначение диаконов, как любых служителей, но, в конце концов, развивающаяся церковная иерархия заставила использовать в латыни греческий термин – *diaconus*, – что ознаменовало окончательное укрепление диаконата в церковной иерархии, а слова διάκονος в обозначении именно этого церковного служителя.

С развитием же собственного культового служения христианство перенимает ветхозаветные термины λειτουργία, λειτουργεῖω, которые в Септуагинте использовались почти исключительно для того, чтобы именно этот вид служения и обозначить.

РОЗЕНБЛЮМ Е.М. (МОСКВА)

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОВЕДЕНИИ МУЧЕНИКА
НА МАТЕРИАЛЕ
«МУЧЕНИЧЕСТВА СВ. ИУСТИНА ФИЛОСОФА»**

Христианство возникло и получило свое первоначальное развитие в Римской империи. Хотя первые христианские общины появляются за пределами империи сравнительно быстро – так в Эдессе, Парфии¹ и, вероятно, в Ирландии² они возникли уже во II в., а Армения уже в 301 г. провозгласила христианство государственной религией³, все же трудно отрицать тот факт, что становление церковной организации, христианского богословия и многих религиозных практик происходило, прежде всего, в Римской империи и в тесном взаимодействии с античной культурой⁴. При этом в Римской империи вплоть до 313 г. христиане жили под дамокловым мечом, поскольку, хотя до правления императора Деция (249–251 гг.) не было хорошо организованных гонений, распространявшихся на всю империю и имевших целью полное искоренение христианства⁵, все же постоянно то в одной, то в другой провинции христиане подвергались преследованиям по вине черни или магистратов. Кроме того, по знаменитому рескрипту Траяна (Plin. *Ep.*

¹ Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. М., 2003. С. 26–27.

² Лортыц Й. История Церкви. М., 1999. Т. 1. С. 212.

³ Юдин А. Армения // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 349.

⁴ Вопрос о характере этого взаимодействия, хотя и является чрезвычайно важным, выходит за рамки настоящей статьи. По этому вопросу см., напр.: Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия: введение в античную философию / Пер. с англ. В.А. Самойлова. СПб., 2006; Братухин А.Ю. Тит Флавий Климент – примиритель противоположностей // Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. С. 5–46; Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001; Довженко Ю.С. К семантике плаща раннехристианского философа // Тертуллиан. О плаще. СПб., 2000. С. 121–216 и библиографию в этих работах.

⁵ Поснов М.Э. История христианской Церкви. М., 2005. С. 108; Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан. СПб., 2006. С. 111; Тальберг Н.Д. История христианской Церкви. Киев, 2005. С. 48–49.

Х.97) христиане были поставлены в зависимость от произвола доносчиков и оставались под угрозой, хотя Адриан и смягчил немного этот указ⁶. Такая жизнь в постоянном ожидании возможных преследований, а также сама суть христианской веры, в центре которой находится умерший за людей Христос⁷, привела к тому, что «для первых поколений христиан отдать свою жизнь в подражание Христу было нормальным явлением. Мученик считался образцовым христианином, усвоившим главное из евангельского послания»⁸.

В связи с этим особой важностью для истории христианства обладают представления о том, каким должен быть мученик. На эти представления, которые начали складываться еще в катакомбную эпоху и были развиты на исходе античности Евсевием Кесарийским, Пруденцием и другими христианскими авторами, впоследствии равнялись средневековые святые, которые даже сами стремились к мученичеству⁹.

Образ мученика в раннехристианской литературе не становился объектом исследований в отечественной историографии, за исключением докладов В.В. Василика «Образ мученика в христианской традиции II в.» и А.Д. Пантелеева «Мученичество и самоубийство: проблема восприятия», прочитанных в октябре 2004 г. на шестых Жебелевских чтениях¹⁰, но, насколько мне известно, нигде не опубликованных. В исследованиях И.В. Кривушина, посвященных Евсевию Кесарийскому¹¹, содержится несколько мыслей об образе мученика в трудах «отца церковной историографии», но эти

⁶ Лебедев А.П. Указ. соч. С. 200–201.

⁷ Бальтазар Х.-У фон. Мученичество и миссия // Новая Европа: международное обозрение культуры и религии. 2003. № 16. С. 7.

⁸ Аман А.-Г. Указ. соч. С. 270.

⁹ Стикко М. Святой Франциск Ассизский. Милан, 1992. С. 125–143.

¹⁰ Кулишова О.В., Фролов Э.Д. Шестые Жебелевские чтения в Санкт-Петербургском государственном университете (26–28 октября 2004 г.) // ВДИ. 2005. № 2. С. 202.

¹¹ Кривушин И.В. Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995; его же. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.

мысли являются не более чем отступлениями от основного хода рассуждений автора. И.Ю. Ващеева отводит в своей монографии целых одиннадцать страниц, большая часть которых к тому же посвящена мученикам¹², представлениям Евсевия об идеальном поведении, и этого явно недостаточно, чтобы получить ответ на вопрос, какой духовный портрет мученика рисует автор «Церковной истории». Таким образом, мы можем сказать, что образ мученика в раннехристианской литературе – это неизученная в отечественной историографии тема.

Что касается зарубежной историографии, то, насколько мне известно, публикации по этой теме, сделанные за границей, если и существуют, то в России за редкими исключениями недоступны. В монографии, посвященной поэме Пруденция «О венцах»¹³, А. Палмер рассматривает лишь отдельные моменты, связанные с образом мученика в анализируемом источнике. Но прежде всего это источниковедческое исследование. Дж. Солсбери рассматривает влияние феномена мученичества на последующую христианскую культуру и человеческую цивилизацию в целом, но и в этой работе парадоксальным образом не затронут вопрос, какие же черты раннехристианская эпоха передала по наследству поздним святым¹⁴. Этот вопрос не находит свое место и в монографии Д. Боярина¹⁵, где автор изучает процесс выделения христианства и раввинистического иудаизма из той иудейской религии, которая прекратила свое существование с разрушением второго Храма; исследователь опирается в основном на патристическую и талмудическую мартирологическую литературу. Таким образом, настоящая статья при-

¹² Ващеева И.Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. С. 155–166.

¹³ Palmer A.-M. Prudentius on the Martyrs. Oxf., 1989.

¹⁴ Salisbury J.E. The Blood of Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence. N. Y.; L., 2004.

¹⁵ Boyarin D. Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999.

звана частично восполнить пробел, существующий в историографии раннего христианства.

«Мученичество св. Иустина Философа» представляет собой памятник, анализ которого может привести нас к интересным результатам для изучения раннехристианских представлений о поведении мученика. Исключительность этого памятника состоит в том, что он дошел до нас в трех различных редакциях, и, таким образом, мы можем проследить на его примере развитие этих представлений¹⁶. Редакция α является «переводом латинского протокола (суда – *E.P.*), к которому после прекращения (или, что вероятнее, в период затишья) гонений на христиан было добавлено вступление (заключение могло быть сделано непосредственно при переводе)»¹⁷. Редакция β представляет собой более развитую литературно и догматически версию текста «Мученичества»¹⁸, но она очень похожа на редакцию α и, возможно, зависит не от нее, а от того же источника – протоколов допроса; в этом случае следует признать, что редакция β содержит многочисленные добавления в текст протоколов. Как бы то ни было, редакция α является практически современной описываемым событиям, а редакция β датируется не позднее чем началом IV в.¹⁹ Редакция γ была составлена в Византии в самом конце X или в XI в., несет на себе заметное влияние риторики и сильно отличается от первых двух²⁰. Таким образом, хотя исчерпывающее исследование развития представлений о мучениках могло бы стать темой для монографии, данная статья имеет своей целью частичное раскрытие эволюции этих представлений в позд-

¹⁶ В данной статье я использую русский перевод всех трех редакций памятника по изданию: Мученичество святых Иустина, Харитона, Харито, Эвелписта, Иерака, Пеона и Ливериана / Пер. с древнегреч. А.Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 362–370.

¹⁷ Дунаев А.Г. Предисловие к мученичеству святого Иустина Философа // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 343.

¹⁸ Там же. С. 344

¹⁹ Там же. С. 352. Прим. 1.

²⁰ Там же. С. 344, 355; Латышев В.В. Византийская царская минея. Пг., 1915. С. 100–101.

неантичном и раннесредневековом христианстве на материале одного памятника.

Редакция *α*, как и следует ожидать от сухого протокола допроса, не дает нам каких-либо описаний, которые были бы характерны для св. Иустина и его товарищей. Они, конечно же, исповедуют Единого Бога и Иисуса Христа перед судьей²¹ (*Mart. Just. α. 2.3–5; 4*) и отказываются принести жертвы языческим богам (*Mart. Just. α. 5.4–6*).

Чрезвычайно интересно то, как выглядит в этой редакции смирение св. Иустина: он признает себя неспособным говорить о Божестве Иисуса Христа, так как для этого нужна пророческая сила (*Mart. Just. α. 2.6*). Но при этом дает неожиданный ответ на вопрос префекта: «Когда они были приведены, префект сказал Иустину: “Какой образ жизни ты ведешь?” Иустин сказал: “Безупречный и безукоризненный всем людям”» (*Mart. Just. α. 2.1–2*). Я думаю, что для понимания этого места необходимо помнить, что мы имеем дело с протоколом допроса, почти не подвергшимся литературной обработке (уже в редакции *β* это место будет выглядеть иначе; см. ниже). Св. Иустина мы знаем, прежде всего, как блестящего апологета, отстаивавшего в своих произведениях христианство в споре с иудеями и язычниками. Но и допрашивающий его префект – это стоик Рустик, учитель и друг Марка Аврелия²². Таким образом, и с христианской, и с языческой стороны мы видим встречу выдающихся интеллектуалов того времени. Учитывая это, можно предположить, что, отказываясь от философско-богословского обоснования своей веры, Иустин сознательно принимает решение свидетельствовать о Христе кровью, а не как-либо иначе. И это тоже полностью соответствует духу времени, ведь не только для христианства, но и для позднего стоицизма свойственно придавать основное значение образу жизни, а не отвлеченным рас-

²¹ Отражение в тексте памятника тех или иных тринитарных воззрений не является предметом настоящей статьи.

²² Дунаев А.Г. Указ. соч. С. 344. Прим. б; Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. М., 2001. Т. 3. С. 221.

суждениям (*Sen. Ep.* XX.1–2; *Arg. Epict. diss.* III.21.4–8)²³. В этом же смысле следует понимать и фразу св. Иустина о безукоризненности его нрава. Таким образом, то, что кажется нам удивительным с точки зрения христианского смирения, является вполне закономерным: Иустин намерен доказать Рустикку превосходство своих убеждений на философском языке того времени.

Далее св. Иустин высказывает уверенность в том, что мученичество откроет ему путь в рай, но утверждает при этом, что для спасения не обязательно принимать смерть за Христа – достаточно и благочестивой жизни (*Mart. Just. a.* 5.1–5).

Текст заканчивается тем, что мученики, ведомые на казнь, славят Бога (*Mart. Just. a.* 6.1), впрочем, шестая глава, возможно, является поздней припиской.

Редакция β, как уже было сказано, мало отличается от редакции α. В ней тоже, разумеется, мученики исповедуют Христа (*Mart. Just. β.* 2.3–5; 4) и отказываются принять участие в языческом жертвоприношении (*Mart. Just. β.* 5.4–7), но уже смирение Иустина выглядит совсем иначе. «Безупречным и безукоризненным» он теперь называет не свой нрав, а повиновение заповедям Христа (*Mart. Just. β.* 2.2), а свою неспособность говорить о Его божестве объясняет тем, что он – всего лишь человек (*Mart. Just. β.* 2.6). Видимо, это различие следует объяснить тем, что составителю более поздней версии β, написанной уже в эпоху господства отвлеченно-метафизического неоплатонизма, а не морально-практического стоицизма, было непонятно признание такого известного мыслителя как Иустин Философ в собственной неспособности говорить о Христе, а смирение святого было описано в соответствии с более поздними представлениями о том, каким оно должно быть. Других серьезных различий между теми представлениями о поведении мученика, которые содержатся в редакциях α и β, нет. Во второй версии текста, как и в

²³ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II веков. М., 2002. С. 292; Сапов В.В. О стойках и стоицизме // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 7.

первой, мученики рассчитывают, претерпев смерть, войти в рай, но признают такую возможность и за умершими своей смертью благочестивыми людьми (*Mart. Just. β. 5.1–3*), и, умирая, славят Бога (*Mart. Just. β. 6.1*).

Редакция γ отличается от двух других не только риторической искусностью и многими отсутствующими в двух других редакциях деталями, но и содержанием того духовного портрета мучеников, который составляет предмет настоящей статьи.

Как и в первых двух редакциях, мученики исповедуют Христа (*Mart. Just. γ. 2.1; 3*), отказываясь принести требуемые от них жертвы (*Mart. Just. γ. 4.5–6*), и высказывают уверенность, что смерть за веру откроет им врата рая (*Mart. Just. γ. 4.1–2*), но упоминание возможности спасения для умерших своей смертью благочестивых людей теперь отсутствует. Видимо, это связано с тем, что в христианской Византии не было той необходимости, которая существовала в языческом Риме: опровергать обвинения, что христиане презирают жизнь и стремятся к смерти (*Tert. Apol. 50.1–2*).

Сцена с отказом Иустина говорить о божественности Спасителя также полностью отсутствует в редакции γ.

Короткое упоминание того, что мученики, умирая, славят Бога, вырастает теперь до огромных размеров и меняет характер. В последней редакции появляется такая характерная для мартирологической литературы черта, как *желание* претерпеть за Христа пытки (*Mart. Just. γ. 4.5–6*) и смерть (*Mart. Just. γ. 2.2*). Во II–III вв. целенаправленное стремление к мученичеству было характерно для монтанистов, ортодоксальная же церковь предписывала христианам быть готовыми умереть за веру, если потребуется, но не искать смерти самим. Однако Евсевий Памфил, чьи труды вывели мартирологическую литературу на качественно новый уровень, придерживался в этом вопросе взглядов близких к монтанистским и не брезговал удалять из цитируемых им памятников то, что противоречит этой позиции, как это видно на примере сочинения «Мученичества Поликарпа Смирнского», которое – редкий случай! – со-

хранилось как в виде отдельного памятника, так и в составе «Церковной истории» Кесарийского епископа²⁴. Благодаря авторитету Евсевия стремление к мученичеству вошло в произведения более поздних авторов (Ruf. *Hist. eccl.* XI.5; Prudent. *Perist.* III.61–95; VII.51–85; VII.51–85). На этом основании мы можем предположить, что приписывание в редакции γ св. Иустину желания мученичества, которого нет в редакциях α и β , является данью более поздней традиции.

Судя по всему, данью той же традиции, идущей от Евсевия к Пруденцию и захватывающей менее значимых для истории мартирологической литературы авторов, является тяга к непонятному для нас натурализму, в которой некоторые современные исследователи обвиняют отца церковной истории и величайшего христианского латинского поэта. Редакция γ «Мученичества Иустина Философа» содержит слова, которые можно было бы ожидать увидеть в «Церковной истории» Кесарийского епископа: «Тогда проклятый начальник приказывает подвергнуть их бичеванию, и бичевали их, пока не стало мясо слезать с них клочьями и кровь не обагрила ту землю» (*Mart. Just.* γ . 5.1).

Другой введенной в редакции γ деталью является девственность Харито. То, что единственная женщина среди товарищей Иустина – посвященная Богу девственница, впервые упоминается только в последней редакции (*Mart. Just.* γ . 3.3). Видимо, это связано с повышением уважения к монашеству в византийский период.

Кроме того, присутствует в редакции γ и менее значительная деталь: мученики, хотя и происходят из разных городов, единомысленны друг с другом и считают своим отечеством вышний Иерусалим (*Mart. Just.* γ . 1.3).

Подводя итоги анализа трех существующих редакций «Мученичества Иустина», мы можем сделать следующие выводы. Мученики, как это и подразумевается значением слова $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ – свидетель, исповедуют веру в Единого Бога и отказываются принять уча-

²⁴ Лебедев А.П. Указ. соч. С. 98–99.

стие в языческих жертвоприношениях, а также доказывают на деле превосходство христианского учения. Кроме того, св. Иустин и его товарищи уверены, что, если примут смерть за Христа, то войдут в рай (ср.: Matt. 10:32; Luca. 12:8), и славят Бога даже перед смертью. Поскольку редакция α является переводом судебных протоколов, мы можем быть практически уверены, что эти черты действительно были свойственны раннехристианским мученикам, – как минимум, св. Иустину.

Редакция β , которая написана если и не раньше «Церковной истории» Евсевия, то практически одновременно с ней, почти не содержит изменений в представлениях о мученике, за исключением того, что теперь делается чуть больший акцент на греховности человека и его неспособности говорить о Боге.

Зато византийская редакция γ , в целом сохраняя черты, присущие мученикам в первых двух редакциях, вводит такие характерные для изображения мучеников Евсевием черты как претерпевание страшных, мучительных пыток и желание умереть за Христа, что позволяет сделать два вывода: об определяющем влиянии Евсевия на последующую мартирологическую литературу и, косвенно, о недостоверности этих введенных им черт. Утверждение, что Харито является девой, также, видимо, не является достоверным. Это различие между редакцией γ , с одной стороны, и редакциями α и β , с другой, показывает, что не следует некритически принимать на веру подобные утверждения в других средневековых текстах, повествующих о раннехристианских временах.

Я проследил развитие представлений о поведении мученика на примере св. Иустина за период со II по XI в. Хотя изучение этих представлений на всем имеющемся источниковом материале остается делом будущего, надеюсь, что сделанные в этой статье предварительные выводы будут полезны для всех, интересующихся ранним христианством.

АЛИПОВ П.А. (МОСКВА)

**ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО РИМА
М.И. РОСТОВЦЕВА
(ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Личность Михаила Ивановича Ростовцева и его научное творчество привлекают внимание специалистов в области историографии античной истории с давних пор. Интерес этот возник еще при жизни выдающегося русского исследователя, что, безусловно, являлось самым ярким подтверждением его многочисленных заслуг на ниве антиковедения, со смертью же ученого поток посвященных ему публикаций не только не уменьшился, но, наоборот, с каждым годом все возрастал. Особенно бурными в этом плане оказались 90-е годы прошлого столетия, однако до сего времени и в России, и на Западе продолжают выходить в свет работы, имеющие своей целью высветить все новые и новые черты его многогранного таланта и уточнить детали его бурной биографии¹. Связано это во многом с тем, что в советское время об историке-эмигранте на его родине много писать было попросту нельзя, а поскольку М.И. Ростовцев являлся одной из ярчайших звезд на небосклоне отечественной дореволюционной исторической науки, замалчивать сам факт его существования тоже не представлялось возможным. Так что в обобщающих историографических трудах о нем упоминалось достаточно кратко, но с обязательной оговоркой, что это была «одна из наиболее реакционных фигур среди русских буржуазных историков»². С крахом СССР ситуация кардинально изменилась, и рос-

¹ Зуев В.Ю. Материалы к биобиблиографии М.И. Ростовцева // Скифский роман. М., 1997. Ч. II. Personalia. С. 221–226; Зуев В.Ю., Тункина И.В. Материалы к биобиблиографии М.И. Ростовцева: addenda et corrigenda // Парфянский выстрел. М., 2003. Ч. II. Personalia. С. 724–727.

² Путнынь Э.К. Изучение истории древней Греции // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1963. Т. III. С. 387; Машкин Н.А. Изучение истории древнего Рима // Там же. С. 397–400; Утченко С.Л. Античность // Там же. М., 1966. Т. IV. С. 577–578.

сийские исследователи направили свои интеллектуальные усилия на изучение наследия знаменитого соотечественника, который, будучи уже давно признан в Европе и США (в 1935 г. он был избран президентом Американской исторической ассоциации³, что само по себе уже может рассматриваться как факт исключительный, ведь иммигранту сделать столь головокружительную карьеру в Соединенных Штатах удастся весьма редко), обрел, наконец, заслуженное признание и у себя в отечестве. Неоспоримым свидетельством тому служат два внушительных фолианта о его жизни и творчестве, подготовленных целым рядом подразделений Российской Академии Наук под общей редакцией академика Г.М. Бонгард-Левина, – «Скифский роман»⁴ и «Парфянский выстрел»⁵, – первый из которых был удостоен высокой награды – государственной премии Российской Федерации за 2000 г.

М.И. Ростовцева принято относить к так называемой социально-экономической школе отечественного антиковедения, видными представителями которой также считаются И.М. Гревс, М.М. Хвостов, Р.Ю. Виппер, Д.М. Петрушевский и некоторые другие историки⁶. Поэтому, говоря о нем, обычно называют его крупные труды, специально посвященные указанной проблематике или же истории и культуре северочерноморских колоний, которые тоже входили в круг его непосредственных научных интересов в период, предшествовавший вынужденной эмиграции из России⁷. Однако в рамках настоящей статьи нам хотелось бы обратить свое внимание на лекции

³ Бонгард-Левин Г.М. Скифский роман, или Жизнь Михаила Ивановича Ростовцева // Российская научная эмиграция. Двадцать портретов / под ред. акад. РАН Г.М. Бонгард-Левина и В.Е. Захарова. М., 2001. С. 308–309.

⁴ Скифский роман / Под общ. ред. акад. РАН Г.М. Бонгард-Левина. М., 1997.

⁵ Парфянский выстрел / Под общ. ред. акад. РАН Г.М. Бонгард-Левина и Ю.Н. Литвиненко. М., 2003.

⁶ Подробнее см. Фролов Э.Д. Русская наука об античности: Историографические очерки. СПб., 1999. Гл. 8. Социально-экономическое направление на рубеже XIX–XX вв. И.М. Гревс. М.И. Ростовцев. М.М. Хвостов. С. 337–396; Кузищин В.И. Русская историография античности // Историография античной истории / Под ред. проф. В. И. Кузищина. М., 1980. С. 173–176.

⁷ Там же. С. 175–176.

М.И. Ростовцева, читанные им на Высших женских курсах в Петербурге⁸, которые редко попадают в поле зрения ученых, занимающихся изучением творческой биографии одного из крупнейших русских специалистов в области античной истории. Свой выбор мы поясним.

Дело в том, что лекции эти явились первым произведением М.И. Ростовцева, носившим обобщающий характер. До 1899 г., когда, собственно говоря, он и приступил к преподавательской деятельности одновременно в двух высших учебных заведениях – Петербургском университете и на Высших женских курсах (это право он получил после защиты магистерской диссертации 21 апреля 1899 г.)⁹, его работы были посвящены исследованию отдельных проблем античной истории¹⁰, что характерно для любого ученого в период подготовки квалификационного исследования. Теперь же перед ним встала задача дать панорамный обзор всей римской истории. Мы не будем здесь подробно останавливаться на том, как он ее решал, отметим лишь, что постепенно ему удалось избавиться от необходимости излагать фактологическую сторону вопроса, а сосредоточиться на рассмотрении так называемых «сквозных» проблем истории древнего Рима¹¹. И хотя лекции были доведены всего лишь до времени начала борьбы Юлия Цезаря за власть, это нисколько не умаляет их историографическую ценность, поскольку они остаются главным источником, по которому можно судить о том, как зарождалась та концепция римской истории, которая потом, будучи развернута в главных и наиболее крупных трудах М.И. Ростовцева,

⁸ *Ростовцев М.И.* Лекции по истории Рима. Курсы, читанные в 1899–1900 и 1900–1901 гг. 2-е изд. СПб., 1910–1911.

⁹ *Зуев В.Ю.* М.И. Ростовцев. Годы в России. Биографическая хроника // Скифский роман... С. 58–59.

¹⁰ *Зуев В.Ю.* Материалы к библиографии М.И. Ростовцева // Скифский роман... Ч. I. Библиография. С. 201–202; *Зуев В.Ю., Тункина И.В.* Материалы к библиографии М.И. Ростовцева: addenda et corrigenda // Парфянский выстрел... Ч. I. Работы М.И. Ростовцева. С. 721.

¹¹ *Зуев В.Ю.* М.И. Ростовцев. Годы в России... С. 59.

станет «визитной карточкой» этого ученого и определит его научную физиономию.

Очень важной чертой этого труда можно назвать четко выраженную его автором систему теоретико-методологических воззрений, что свойственно далеко не всем сочинениям подобного рода даже сегодня. А это, в свою очередь, является первым признаком того, что и весь последующий материал лекций соответствует некоему первоначальному замыслу, а не представляет собой россыпь не связанных между собой исторических казусов. Совокупность этих теоретических и методологических взглядов М.И. Ростовцева мы рассмотрим в рамках настоящего исследования.

Определяя цель исторической науки, М.И. Ростовцев сразу же и без колебаний подписывается под словами Людвига Ранке, что она заключается в том, чтобы показать, «как вещи были и как все создано»¹². Однако на основании одной лишь цитаты причислять М.И. Ростовцева к «чистым» последователям учения великого немца мы не имеем права. Скорее, в данной ситуации следует усматривать дань уважения самой влиятельной национальной школе европейской историографии античности – германской, поскольку наиболее крупные научные силы в этой сфере в рассматриваемое время были сосредоточены именно в Германии, где имя Ранке и по сию пору почитается историками с благоговейным трепетом.

Действительно, несколько ниже, выражая, по сути, ту же мысль, но уже своими словами, М.И. Ростовцев пишет: «Задачей исторического исследования является, как мы сказали, с одной стороны, возможно большее приближение к истине в передаче исторических фактов, с другой, – полное и ясное объяснение этих фактов, их происхождения и взаимной связи»¹³. Нетрудно заметить, что русский ученый внес небольшой, но существенный корректив в идею Ранке: если последний говорил об *установлении* истины (показать, «как вещи были»), то первый ратует лишь за максимальное к

¹² Ростовцев М.И. Указ. соч. Ч. I. С. 16.

¹³ Там же. С. 17–18.

ней *приближение*, ибо в возможности добраться до нее однозначно и бесповоротно он уже сильно сомневается, какового чувства прославленный немецкий историк, по всей вероятности, не испытывал. Нет сомнения, что это примета эпохи кризиса позитивизма, охватившего на рубеже XIX–XX вв. все без исключения социально-гуманитарные дисциплины и, в первую очередь, историю. Наиболее чуткие специалисты не могли оставаться в стороне от процессов, происходивших в области осмысления теоретических оснований своей науки, и молодой М.И. Ростовцев, очевидно, уже тогда оказался в самой современной струе. Вероятно, именно эта чуткость и позволила ему впоследствии стать ученым номер один в области антиковедения не только в России, но и в мире.

Однако полного разрыва с позитивистской методологией быть в ту пору не могло: солидные ученые в пропасть с головой, как правило, не кидаются. А потому установление причинных связей между фактами для М.И. Ростовцева является основным в исторических штудиях. О первостепенной значимости *генетического* метода он говорит следующее: «Нас интересует не только, в каком виде мы застаем известное явление в известную эпоху, гораздо важнее для нас генезис этого явления, те составные части, которые легли в его основание и способствовали тому, что мы застаем его в том, а не в другом виде»¹⁴. Исходя из указанного постулата, им формулируются и три возможных, на его взгляд, способа писания истории, составляющих «интегрирующие части всякого современного исторического труда»:

- 1) история чисто описательная, суть которой заключается в регистрации фактов без объяснения их взаимной связи;
- 2) история, «которая отдает себе отчет о связи событий, о мотивах, которые вызвали то или другое событие, то или другое культурное состояние». Здесь он выделяет две степени:

¹⁴ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 17.

- «мотивировка отдельных событий без определения взаимной связи событий»;
- история прагматическая (высшая стадия историописания): «уяснение, основанное на научных методах, развития человечества на всех отраслях его деятельности».

Все это вместе взятое составляет генетическое направление в истории¹⁵, к приверженцам которого себя и причисляет М.И. Ростовцев. Заметим, что он не ставит своей целью сформулировать универсальные законы исторического развития и тем самым «предвидеть» будущее, не предпринимает он подобных попыток и в процессе изложения материала самих лекций, ему важно лишь уяснить, почему произошло то, что произошло. Вероятно, именно поэтому в его повествовании отсутствует морализаторский аспект и психологическое давление на студентов, здесь главное – логически выстроить разрозненные факты римской истории, превратив их в единую цепь.

Сообразно с этим он группирует события в явления, а явления в так называемые *культурные состояния*. Причем, по его мнению, для характеристики последних изложения только лишь политической истории явно недостаточно, необходимо еще изучить историю культуры, которую он понимает чрезвычайно расширительно, так как ее составными частями, согласно его взглядам, являются, помимо всего прочего, экономическая история и история государственных учреждений¹⁶. При этом, безусловно, важными остаются географический фактор (недаром М.И. Ростовцев такое пристальное внимание уделяет «гениальной индукции Мечникова», согласно которой возникновение первых цивилизаций и их жестко монархический, подавляющий личность, характер связаны, в первую очередь, с наличием крупных речных артерий, обеспечивавших население плодородной почвой, но в то же время требовавших максимального единения и сплочения перед лицом возможных природ-

¹⁵ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 16.

¹⁶ Там же.

ных катаклизмов, прежде всего, наводнений)¹⁷, а также индивидуальная психология исторических персонажей¹⁸. Последний момент для нас представляет особый интерес: М.И. Ростовцев сознательно не хочет преуменьшать значение личностного фактора, всегда приносящего собой элемент случайности в исторический процесс. В этом упорстве он снова предстает перед нами как дитя своего времени, начавшего осознавать, что мир движется далеко не всегда в соответствии с некоей закономерностью.

Как убежденный многофакторник и противник сведения всего исторического развития к зависимости лишь от одного из целой совокупности этих факторов, он рассматривает историю древнего Рима сразу с нескольких позиций:

- 1) с точки зрения всемирно-исторической: почему именно римлянам удалось создать столь мощное государство, почему в такой короткий срок и почему оно, наоборот, распадалось так медленно (в отличие от державы Александра Македонского), вызвав к жизни новые государства на галло-германском Западе;
- 2) с точки зрения всемирно-культурной: как культура побежденных в политическом плане эллинов «захватывает» римлян и превращается в эллино-римскую культуру;
- 3) с точки зрения экономической: как в древнем мире шло превращение домового хозяйства в хозяйство народное, а затем деградация последнего снова на уровень домового хозяйства¹⁹.

Именно такое разноплановое рассмотрение римской истории только и может, по мнению М.И. Ростовцева, обеспечить формирование более-менее объективного представления о тех процессах, которые шли в древнем мире. Выпячивание же на передний план

¹⁷ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 4–6.

¹⁸ Там же. С. 25.

¹⁹ Там же. С. 13–15.

какого-то одного фактора чревато пагубными искажениями, чего допускать, конечно же, нельзя ни в коем случае.

Здесь же, раз уж мы затронули данный круг вопросов, следует сказать несколько слов о видении ученым экономической истории древнего мира, предмете его особой научной любви, сопутствовавшей ему всю жизнь. Это, правда, тема для отдельного исследования, но уже сейчас следует сделать несколько важных замечаний. Вышеуказанное мнение М.И. Ростовцева, что античный мир переживал сначала эпоху становления капиталистического уклада экономики, а затем его упадка и возвращения на примитивный уровень натурального обмена, не является его оригинальной концепцией, а заимствовано им у своего немецкого современника – Эд. Мейера. Последний выработал свою теорию в споре с К. Бюхером, который полагал, что человечество в своем экономическом развитии проходит последовательно три фазы: замкнутое домашнее хозяйство (период хозяйства без обмена), городское хозяйство (период прямого обмена), народное хозяйство (развитая экономика с использованием меновых знаков), причем вся античность была отнесена им к первой фазе. Эд. Мейер же считал, что уже тогда капитал играл чрезвычайно важную роль в экономике, а само экономическое развитие человечества шло не по восходящей линии, а циклически²⁰. Однако заимствование это указывает лишь на то, что отечественный ученый был в курсе тех научных споров, которые будоражили в то время европейское интеллектуальное сообщество, и не боялся внедрять новейшие теории в учебные курсы, благодаря чему его студенты оказывались «вооружены» по последнему слову науки. Тем более, что и в среде российских антиковедов шли ожесточенные дискуссии между сторонниками обеих теорий²¹, так что М.И. Ростовцев сразу погружал своих воспитанников и воспитанниц в современный историографический контекст.

²⁰ *Немировский А.И.* Историография античности конца XIX – начала XX века (1890–1917). Начало кризиса буржуазной исторической мысли // *Историография античной истории...* С. 144–145.

²¹ О главном отечественном стороннике воззрений К. Бюхера – И.М. Гревсе подробнее см.: *Фролов Э.Д.* Указ. соч. С. 337–349.

Однако нас интересует, в первую очередь, не педагогическая значимость лекций ученого, а их научная составляющая. Дело в том, что для позитивиста увлечение циклической теорией экономического развития выглядит несколько странным, ведь она сама по себе противоречит одному из основных постулатов этого научного направления – идее о линейном поступательном движении человечества к лучшей жизни, то есть о прогрессе. А.И. Немировский вообще называет ее «конкретным выражением неокантианства»²². Таким образом, очевиден тот факт, что М.И. Ростовцев уже в начале своей научной и педагогической деятельности воспринимал те новаторские идеи, которые в будущем поведут к низвержению позитивистской методологии. Отсюда и широкое использование им терминов типа «спекулятивный капитализм»²³, «борьба классов»²⁴ и пр. применительно к эпохе древности²⁵.

Более того, социально-экономические процессы он предлагает изучать «снизу», то есть рассматривая каждую мелкую деталь народной жизни, без чего невозможно, по его мнению, выйти на глобальный уровень и выстроить целостную модель развития античного общества, будь то в стиле К. Бюхера, Эд. Мейера или кого-либо еще. Так, рассуждая о творческой манере Полибия, М.И. Ростовцев пишет: «... он рисует постепенное падение нравственности, постепенное происхождение роскоши и исчезновение моральных принципов, не входя в *более глубокое изучение народной жизни, в выделение того, что не бросается в глаза, что о себе не кричит*»²⁶ (курсив мой – П. А.). Но ведь именно на этой идее будет зиждиться поистине революционное направление исторической

²² Немировский А.И. Указ. соч. С. 140.

²³ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 14.

²⁴ Там же. С. 26.

²⁵ В.Ю. Зуев совершенно справедливо указал на ошибочность имеющегося у некоторых ученых представления о том, что «модернизаторская» тенденция в произведениях М.И. Ростовцева явилась плодом его душевных переживаний в связи с революцией 1917 г. (Зуев В.Ю. М.И. Ростовцев. Годы в России... С. 60–61). На самом деле она во многом была характерна для европейской науки рассматриваемого периода, и личностные аспекты биографии М.И. Ростовцева сюда примешивать не следует. Подробнее см.: Немировский А.И. Указ. соч. С. 139–171.

²⁶ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 35.

мысли XX в. – историческая антропология, наиболее ярко представленное исследователями школы «Анналов».

Конечно, М.И. Ростовцев – не Л. Февр и не М. Блок, и не стоит из него делать прямого предтечу этих ученых, перевернувших в свое время сами основы научного исторического знания, однако определенные тенденции в его работах, шедшие вразрез с господствовавшей методологией, игнорировать просто нельзя.

Правда, излагая свои взгляды на методы исторического исследования, он держит себя в подчеркнуто консервативном духе, заявляя, что работает он «на строго исторической почве и не давая воли антропологическим и лингвистическим фантазиям»²⁷. Далее указанная мысль не развивается, но мы можем заключить, что, по мнению М.И. Ростовцева, сам инструментарий историка, в принципе, неизменен. Меняется лишь проблематика исследований, что и дает в итоге необходимый прирост знаний. Собственно, он прямо заявляет, что метод древних историков (то есть непосредственно античных авторов) ничем не отличается от того, как действуют современные ученые: «Основной метод остается тот же, конечный результат в сильной мере колеблется в зависимости от количества и качества имеющегося материала»²⁸. Посмотрим теперь, в чем же он заключается.

М.И. Ростовцев выделяет два основных метода исторической науки:

1) Критика:

- внешняя – выяснение достоверности фактов, определение возможных мотивов, руководивших лицом, создавшим или зарегистрировавшим данное свидетельство;
- внутренняя – определение сравнительной важности факта (будет ли он «в нашем здании ключевым камнем свода или простой орнаментацией»)²⁹.

²⁷ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 3.

²⁸ Там же. С. 62–63.

²⁹ Заметим попутно, что данная трактовка внешней и внутренней критики источника заметно отличается от современного понимания оных.

- 2) Интерпретация – «полученные факты мы должны понять, то есть объяснить себе, как они возникли, где искать их зародыша, в какой связи они стоят с другими родственными фактами и т. п.»³⁰.

Иными словами, мы смотрим на построение древнего ученого, взвешиваем мотивы, двигавшие им, и определяем, правильно или неправильно его построение, смотря на его мотивы с современной точки зрения. При этом М.И. Ростовцев выступал резко против того мнения, что конструкции древних можно проверять исключительно данными археологии, ведь «отжившие стороны продолжали существовать, если не в виде политических установлений, то в виде сакральных, религиозных переживаний»³¹. Следовательно, нельзя останавливаться лишь на стадии внешней критики, выясняя, имело ли место то или другое событие, надо идти дальше, логически интерпретируя полученные данные.

Существенное значение при определении достоверности письменных источников играет их происхождение. М.И. Ростовцев предлагает следующую их классификацию:

- 1) документальные, или непосредственные;
- 2) литературные, или посредственные:
 - обрабатывающие период, несовременный автору исторического труда;
 - обрабатывающие период, современный ему³².

Соответственно, степень достоверности идет по ниспадающей от первых к последним. Как видно, в данном случае русский ученый не собирается изобретать велосипед и доверяется вполне традиционной схеме.

Для нас представляет большой интерес не классификация, а само видение М.И. Ростовцевым того, что представляет собой письменный источник: «Все, что мы находим в наших источниках об учреждениях

³⁰ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 18.

³¹ Там же. С. 63–64.

³² Там же. С. 37.

царского Рима, есть результат *научного построения* ученых последнего века республики. Материал, находившийся в их распоряжении для такой *конструкции*, тот же, что и наш»³³ (курсив мой – П. А.). Такое восприятие исторического труда на удивление актуально, поскольку смыкается с конструктивистской версией понимания исторического события.

Таким образом, подводя итоги настоящего исследования, мы можем констатировать, что М.И. Ростовцев уже в начале своей научной деятельности находился под тем общим настроением, царившим в европейской научной мысли, которое принято называть кризисом позитивизма. Не расставаясь с рядом его положений (таких, например, как многофакторность и органичность исторического процесса), он все же отошел от некоторых базисных постулатов этого направления. Прежде всего, это касается потери уверенности в том, что истинное положение вещей, имевшее место в древности, можно установить в полном объеме, не допуская никаких искажений: он говорит лишь о правдоподобию в понимании исторического прошлого. Отсюда вытекает и его отношение к источнику как к научной конструкции древнего автора, а не как к зеркалу, пусть даже и кривому. Наконец, он полностью отвергает краеугольный камень позитивизма – идею о неуклонном прогрессе общества, идущему по прямой восходящей линии. М.И. Ростовцев вслед за Эд. Мейером склонен рассматривать историю человечества как ряд сменяющих друг друга циклов, где за периодом прогресса неизменно следует эпоха упадка.

Так что молодой магистр истории оказался вполне на уровне современных ему течений исторической мысли. И эта интеллектуальная пылкость со временем поможет ему занять ведущие позиции в мировом антиковедении.

³³ Ростовцев М.И. Указ. соч. С. 62.

СУСЛОВ И.В. (САРАТОВ)

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ПОЛИТИКИ РИМА
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА II В. ДО Н. Э.)
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ:
СОВЕТСКАЯ ШКОЛА
ПРОТИВ ВСЕГО МИРА (1945–1991 ГГ.)**

Внутриполитические процессы, происходившие в России в начале 90-х гг., привели к кардинальным изменениям во всех сферах научной деятельности, в том числе и в изучении античной истории.

В результате отказа от марксистской методологической школы, казавшейся устаревшей и стесняющей свободу полета научной мысли, произошло известное забвение достижений советской исторической науки. Так, к примеру, в монографии проф. В.И. Кащеева анализу марксистской историографии отводится крайне незначительное место (6 из 76 страниц, посвященных основным проблемам историографии)¹.

Данный факт можно объяснить несколькими рациональными причинами. Естественно, западная (так называемая буржуазная) историография намного разнообразней, плодотворней и интересней советской. В дискуссиях зарубежных историков ярко прослеживается динамизм развития темы. Среди советских исследователей зарождения «римского империализма», напротив, не нашлось собственных Дьяконовых или Машкиных, способных дать ответ оригинальным идеям Э. Бэдиана и Э. Грюна.

Первое послевоенное десятилетие рассматривается в современной исторической науке как апогей сталинизма. В 1945–1953 гг. развитие отечественной культуры было направлено на изоляцию

¹ Кащеев В.И. Эллинистический мир и Рим: Война, мир и дипломатия в 220–146 гг. до н. э. М., 1993. С.78–84.

от Запада. Борьба с космополитизмом отразилась в критике западных «реакционных» исследований.

Советские антиковеды (А.С. Шофман, А.Б. Ранович), опираясь на работы В.И. Ленина, утверждали, что в эпоху империализма основная идейная направленность всей буржуазной общественной мысли определяется борьбой против марксизма, за сохранение основ капиталистического строя, для утверждения незыблемости которого западные историки используют модернизм.

Модернизация в области истории внешней политики идет по линии защиты и оправдания захватнических войн, в частности, как со стороны Рима, так и со стороны эллинистических монархий (Македонии, Селевкидского царства), а также в преуменьшение роли агрессивной римской внешней политике на Балканах².

Критика модернизации истории была необходимой. Для советских исследователей были неприменимы некоторые модернистские новаторства при анализе событий древней истории. Е.М. Штаерман язвительно указывала, что сравниваются современная пресса и *Acta diurna*, бракоразводные процессы американок и римлянок, предвыборные кампании в США и во времена Цицерона, тактика Ф. Максима Кунктатора и борьба советских партизан с немецкими захватчиками³. Сравнение Фабия Кунктатора с Ковпаком вызывает улыбку, но прозрачным и некорректным сопоставлениям Рима (США), противостоящего державе Селевкидов (СССР), – западная республика против восточной деспотии, – необходимо было давать аргументированный отпор.

² Шофман А.С. История античной Македонии. Ч. 2. Македония и Рим. Казань, 1963. С. 37–38; Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1950. С. 258–259.

³ Штаерман Е.М. Современная американская литература по истории Древнего Рима // ВДИ. 1949. № 4. С. 202.

Следует сказать, что критика оборонительного империализма⁴ дала и практические результаты, а именно выявила актуальные подходы к изучению данной темы.

П.Н. Тарков в рецензии на монографию Уолбанка отмечал, что нельзя рассматривать греко-эллинистический мир как объект завоеваний, а историю его отдельных государств как совокупность событий и действий, противодействующих или способствующих установлению римского владычества⁵. Кроме того, советский исследователь выступил против сложившегося представления о неспособности греков сохранить свободу и о предопределенности владычества римлян⁶.

«Любимым» объектом критики судьбоносной цивилизаторской деятельности Рима служила работа Т. Франка «Римский империализм». К примеру, американский историк имел неосторожность лирично уточнить, что «филэллинические настроения» были ответными струнами, по которым ударили призывы греков⁷.

Не был обойден вниманием и М. Олло, который, по мнению П.Н. Таркова, исповедовал ложную романо-центрическую точку зрения на вопрос о несравнимости сил Рима по отношению к возможностям его противников⁸.

Советские историки возмущались тем, что буржуазная наука отрицает какую-либо историческую закономерность, стараясь изобразить историю как хаос случайностей, а исторические явления – не связанными с определенной степенью общественного развития⁹.

⁴ Рим не стремился к мировому господству, а лишь хотел иметь в Африке и Греции безопасных соседей; владычество над Средиземноморьем было достигнуто без предвзятого намерения сената и даже против его воли. См.: Моммзен Т. История Рима. М., 1936. Т. 1. С. 659, 736.

⁵ Тарков П.Н. Рец. на: Walbank F.W. Philip V of Macedon. Camb. 1940 // ВДИ. 1947. № 4. С. 100.

⁶ Там же. С. 101.

⁷ Тарков П.Н. К истории международных отношений в античном мире // ВДИ. 1950. № 2. С. 32.

⁸ Тарков П.Н. О взглядах М. Олло на международные отношения в Средиземноморье на рубеже III и II вв. до н. э // ВДИ. 1946. № 3. С. 256.

⁹ Шофман А.С. Указ. соч. С. 44.

За ширмой штампов истмата стоит серьезная проблема спора сторонников «оборонительного» и «агрессивного» империализма, и дело даже не в том, что отечественные историки однозначно расценивали римскую политику как агрессивную и классово направленную. Марксистская методология совершенно справедливо предлагает допустить существование определенного алгоритма закономерностей римской внешней политики, в рамках которых она развивалась. Иначе желание во всем увидеть случай и к нему свести философию истории приводит к объяснению многообразия связей Рима с Грецией и Востоком только ошибками римских сенаторов¹⁰.

Характерно, что именно М. Олло, крупнейший знаток эллинизма и последовательный сторонник оборонительного империализма, в 1913 г. указал на необходимость написания серии монографий о деятельности различных монархов эллинистической эпохи. В принципе, ничего реакционного в этом нет, и А.С. Шофман напрасно обвиняет буржуазную науку в подмене изучения закономерностей исторического процесса исследованием деятельности отдельных личностей¹¹. Но факт остается фактом: на Западе только в конце 50-х гг. против индивидуализирующего метода событийной истории выступили структуралисты, предложившие структурно-функциональный анализ. Структура понимается как система устойчивых внутренних отношений, определяющих существенные признаки объекта. Нарушение отношений или связей может разрушить систему.

Как подмечает В.И. Кащеев, западные исследователи, определяя сущность межгосударственных отношений в эллинистическом мире, стали все чаще обращаться к двум важнейшим проблемам – «политического равновесия» и «международного права»¹².

70-е гг. принесли постмодернистский вызов – решительный пересмотр многих теорий исторического познания. Историки-пост-

¹⁰ Тарков П.Н. О взглядах М. Олло... С. 252.

¹¹ Шофман А.С. Указ. соч. С. 45.

¹² Кащеев В.И. Указ. соч. С. 24–25.

модернисты считали, что текст источника не отражает действительность зеркально. Язык источника структурирует образы прошлого. Историк переводит их в слова, читатель – слова историка в образы, но эти образы отличаются от образов источника¹³.

Э. Грюн пишет блистательную по глубине анализа работу, в которой он исследуя значение терминов *amicitia* и *foedus* и доказывает, что вплоть до Антиоховой войны римляне строили свои взаимоотношения на Востоке скорее на неформальных связях, проистекавших из эллинистической практики, чем на договорной основе¹⁴.

Отечественные исследователи римского империализма использовать новые подходы отказывались. Советские историки продолжали вести свою невидимую войну.

Если в конце 40-х гг. критика зарубежных историков была адекватна ситуации, то в середине 70-х гг. попытки Ю.Е. Журавлева разоблачить «современных модификаторов» концепции Моммзена–Олло оказались неуместными¹⁵.

Очередное напоминание, что война между Римом и Селевкидами была столкновением империалистических интересов двух агрессивных государств, уже никого не удивляло. У. Харрис и Э. Бэдиан заявляли то же самое, но искали причины римского империализма не в устаревших рассуждениях о классовой борьбе в

¹³ К примеру, в рамках постмодернистского подхода Э. Бэдиан поднял вопрос о правомерности применения современных понятий «политического равновесия» и «международного права» к реалиям античности. См.: Кащеев В.И. Указ. соч. С. 36.

¹⁴ Gruen E.S. The Hellenistic World and the Coming of Rome. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. Vol. 1. P. 55–69. См.: Кащеев В.И. Указ. соч. С. 226.

¹⁵ Журавлев Ю.Е. Некоторые аспекты восточной политики римской республики начала II в. до н. э. и современная западная историография // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Серия общественных наук. 1975. № 3. С. 73–76.

античных полисах, а в стремлении к господству верхушки римского общества¹⁶.

А.И. Хашов в 90 г. в большей части статьи, посвященной французским антиковедам, анализирует работы историков первой половины XX в. Об исследователях конца 60-х – начала 80-х гг. он с сожалением сообщает, что они подвергли критике только методы основателей концепции римского империализма, не затронув ее краеугольных камней¹⁷.

В конце 80-х гг. наметился определенный сдвиг. Отечественное антиковедение постепенно отходило от догм, бывших актуальными последние полвека.

В сборнике «Эллинизм: экономика, политика, культура» выходит статья Г.А. Кошеленко, в которой очень активно используются зарубежные наработки¹⁸.

Обстоятельному терминологическому разбору понятия «римский империализм» посвящены статьи И.Х. Гарипзанова и Ю.Б. Циркина. В них авторы довольно удачно анализируют сумбур в зарубежной историографии, связанный с трактовкой этого термина¹⁹.

Превосходный анализ источников, посвященных войне Рима и Антиоха III, делает О.Ю. Климов²⁰.

¹⁶ *Badian E.* Roman Imperialism in the Late Republic. Oxf., 1968; *Harris W.V.* War and Imperialism in Republican Rome: 327–70 B.C. Oxf., 1979; см.: *Кащеев В.И.* Указ. соч. С. 69–74.

¹⁷ *Хашов А.Н.* Проблема римского империализма во французском антиковедении // Проблемы истории и историографии. Античность. Средние века. Уфа, 1990. С. 90.

¹⁸ *Кошелеко Г.А.* Греция в эллинистическую эпоху // Эллинизм: Экономика, политика, культура. М., 1990. С. 152–159.

¹⁹ *Гарипзанов И.Х.* Римский империализм (анализ понятия) // Актуальные вопросы отечественной и всеобщей истории. Казань, 1991. С. 111–115; *Циркин Ю.Б.* Империализм и империалистические войны в древности // Категории исторических наук. Сборник статей. Л., 1988. С. 59–60.

²⁰ *Климов О.Ю.* Сирийская война 192–188 гг. до н. э. в античной исторической традиции // Проблемы истории и историографии. Античность. Средние века. Уфа, 1990. С. 22–29.

Целую серию статей публикует В.И. Кащеев, в которых ставит и довольно успешно решает ряд актуальных для западного антиковедения проблем (сущность лозунга освобождения греков, существование договора Антиоха III и Филиппа V, различия в понимании греками и римлянами институтов посредничества и арбитража²¹).

Таким образом, в развитии отечественной историографии восточной политики Рима четко выделяются три этапа (послевоенное десятилетие, застой и перестройка), связанные с внутривосточной обстановкой в нашей стране. Следует отметить эволюцию советских исследователей от критики западных подходов к конструктивным дискуссиям свободным от идеологического противостояния.

Советская исследовательская школа на протяжении 50 лет была хорошо знакома с основными иностранными исследованиями. Кроме того, на рубеже 40-50-х гг. справедливо были отмечены главные недостатки западных концепций римского империализма, хотя не обошлось без гиперкритики иностранных ученых с позиций «пролетарской справедливости». Однако Е.М. Штаерман совершенно права: недопустимо сравнивать стремление Рима к захвату тех или иных территорий с национальным и непреодолимым стремлением немцев на Восток или американцев к Тихому океану²². С другой стороны, зачастую советские ученые придирались лишь к стилистическим оборотам не затрагивая сути проблем иностранной историографии.

В 60–70-е гг. развития отечественных концепций римского империализма не происходило, а зарубежные исследователи, напротив, предлагали новые подходы.

²¹ Кащеев В.И. Лозунг освобождения греков в межгосударственных отношениях Восточного Средиземноморья // АМА. 1990. Вып.7. С. 41–50; *его же*. Договор Филиппа V и Антиоха III в интерпретации античных и современных авторов // АМА. 1988. Вып. 8. С. 44–52; *его же*. Посредничество и арбитраж во взаимоотношениях эллинистических государств и Рима // Из истории античного общества. Нижний Новгород. 1991. С. 38–49.

²² Штаерман Е.М. Указ. соч. С.205.

Но в 80-е гг. советское антиковедение усилиями молодого поколения ученых и в условиях гласности и демократии получило возможность внести свою лепту в мировую науку, опираясь на марксистскую методологическую школу.

Главная проблема отечественного антиковедения состояла в том, что его развитие проходило в достаточно узких рамках исторического материализма²³, но, работая даже только в одном направлении, советская школа достигла заметных успехов.

²³ К примеру, Г.А. Кошеленко разделил свою статью на две части: политическую историю он излагает исключительно по зарубежным исследованиям, а во второй части обращается к проблемам социальных движений в Греции с опорой на марксистскую методологию.