

ОРТОДОКСИЯ И ЕРЕСЬ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Вестник ПСТГУ
II: История.
История Русской Православной Церкви.
2014. Вып. 4 (59). С. 9–27

Лёр Винрих,
хабилизированный д-р, проф.,
Теологический факультет
Гейдельбергского университета
lw0@ad.uni-heidelberg.de

ИЗМЕНЧИВЫЙ ОБРАЗ ИНАКОМЫСЛИЯ: ЕРЕСЬ В РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД¹

В. ЛЁР

Статья посвящена эволюции понятия «ересь» в раннехристианской традиции. По мнению автора, во II в. христианский термин «ересь» использовался для обозначения оппонентов из числа христиан и/или отклонения от ортодоксальной веры и был призван подчеркнуть то обстоятельство, что христианская философия претендует на уникальность и внутреннее единство и, соответственно, на превосходство над всякой языческой философской традицией. Развитие понятия «ересь» привело к тому, что вероучительное многообразие в рамках христианства стало рассматриваться как нечто недопустимое. В III в. соборы выработали процедуры, позволяющие выносить на церковный суд доктринальные отклонения или же оценивать степень ортодоксальности отдельных представителей клира. В IV–VI вв. целый ряд соборов рассматривал доктринальные представления отдельных богословов и попутно разрабатывал ортодоксальное тринитарное и христологическое учение, при этом Церковь нуждалась в поддержке государства в установлении границ ортодоксии. В результате было разработано множество антиеретических законов, вошедших в *Codex Theodosianus* и *Codex Justinianus*. По мнению исследователя, императорское законодательство указывает на наличие общих черт в религиозной политике языческих императоров II и III вв. и их христианских преемников.

В данной статье я хотел бы рассмотреть основные черты ересей раннехристианского периода, уделив особое внимание IV в. «Ересь» здесь понимается как термин, обозначающий отклонение от ортодоксии. Моя задача — рассмотреть обстоятельства возникновения, цели, формы, результаты и продуктивность ересеологического дискурса. Для того чтобы выявить особенности ересеологических маркировок более позднего периода, я обращусь сначала к раннему этапу развития ересеологической традиции, а именно ко II–III вв.

¹ Перевод с английского языка Д. А. Симатова и Г. Е. Захарова.

I

Первый известный ересиолог — Иустин Мученик, христианский учитель, живший в Риме в середине II в. Он был автором «Синтагмы против всех ересей» (I Arol. 26. 8), которая, однако, не сохранилась. Иринея Лионский, самый значимый ересиолог II в., был учеником Иустина Мученика. Иринея составил трактат «Против ересей» в пяти книгах. От греческого оригинала этого сочинения сохранились лишь отдельные фрагменты, но полный текст дошел до нас в латинском переводе IV или V в. Возможно, и даже вероятно, что в трактате Иринея воспроизведена часть «Синтагмы» Иустина. Тертуллиан Карфагенский, читавший сочинения Иринея, написал несколько антиеретических трактатов на рубеже II и III вв. («Против Маркиона», «Против Валентиниана», «Против Праксея», «Против Гермогена»); в «Adversus Valentinianos» он даже заимствует отрывки из текста, принадлежащего Иринею. Иринея также читал и цитировал Ипполит Римский, который в начале III в. написал «Опровержение всех ересей». Следующий антиеретический трактат, который ошибочно приписывается Тертуллиану и который поэтому был обозначен как «Псевдо-Тертуллиан», вероятно, также был создан в III в.

Можно сказать, что II в. пережил расцвет уникальной ересиологической традиции, которая зародилась благодаря Иустину Мученику и которую продолжали и развивали Иринея Лионский, Тертуллиан Карфагенский и Ипполит Римский. Эта ересиологическая традиция породила, с одной стороны, пространственные опровержения конкретных ересей (например, Валентина, Маркиона и их последователей), с другой стороны, доксографические каталоги, которые позволили описать, классифицировать и упорядочить множество различных ересей. Как показал Ален Ле Буллек в своем основополагающем труде «Понятие “ересь” в греческой литературе II–III вв.»², существует реальная связь между философской доксографией (представленной, например, Диогеном Лаэртским) и христианской ересиологией. Ипполит Римский в своем «Опровержении» сочетает философскую и ересиологическую доксографии. Однако, как показали А. Ле Буллек, Н. Брокс³ и другие, между нехристианским и христианским представлениями о *αἵρεσις* есть ключевое различие. В то время как нехристианской философии, как правило, свойственно нейтральное представление о *αἵρεσις* / ереси (античная доксография носит описательный характер и обычно лишена полемической направленности), в христианской ересиологии термин *αἵρεσις* / ересь совершенно определенно имеет негативный смысл.

С чем связано появление христианского понятия *αἵρεσις* и христианской ересиологии как попытки выявить и дать оценку отклонениям от доктринальной нормы?

Важно понять, что в своих истоках христианская ересиология была призвана решить специфическую проблему, которая возникла, когда христианство стало определять себя как философию и когда возникли различные христианские школы.

² *Le Boulluc A.* La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècle. Vol. I–II. P., 1985.

³ *Brox N.* Häresie // *Reallexikon für Antike und Christentum.* Vol. 13. Stuttgart, 1984. S. 248–297.

Самоопределившись как философия во II в., христианство проникло на правах «незваного гостя» в и без того переполненную различными течениями философскую среду. Христианство (христианская философия) вынуждено было состязаться с другими философскими школами (стоиками, платониками, перипатетиками и эпикурейцами), каждая из которых предлагала философию в древнем, первоначальном смысле этого слова как синтез преобразующего теоретического знания и определенного образа жизни.

Защитники христианства старались учитывать это разнообразие философских школ. Иустин Мученик утверждал, что изначально, до появления различных школ, противоречащих друг другу, философия, будучи даром небес, была единой и нераздельной⁴. Иустин хотел разграничить изначальную философскую интенцию (единый и неделимый поиск истины) от ее позднейших искажений разными философскими школами, которые, как он говорил, более не искали истину, но защищали собственную репутацию. Христианство же, утверждал Иустин, как единственная истинная философия, открывает изначальную универсальную истину, которая была возведена уже в Ветхом Завете пророками, а затем в учении Иисуса Христа.

Однако, провозгласив христианскую философию неделимой и поэтому превосходящей нехристианскую философию, Иустин должен был учесть тот факт, что, как и языческих философских школ, различных христианских школ также существовало множество. Языческие критики христианства, такие как философ-платоник Цельс, с радостью сообщали читателям о разногласиях среди христиан⁵.

Для Иустина (и позднейших христианских авторов) решение состояло в том, чтобы отрицать многообразие христианства путем наделения нейтрального термина *αἵρεσις* новыми христианскими, а именно резко негативными коннотациями⁶. Иустин Мученик стал основоположником ересиологии, которая предполагала определение характерных черт, классификацию и, что важнее всего, осуждение внутрехристианских разномыслий. Позднейшие христианские писатели, такие как Ириней Лионский и Ипполит Римский, развили его аргументацию, объяснив появление многочисленных христианских ересей влиянием противоборствующих между собой языческих философских школ⁷. Согласно этим авторам, возникновение христианских ересей — это не следствие внутреннего разделения христианства, а результат внешнего влияния.

Христианская концепция *αἵρεσις* и христианская ересиология, таким образом, превратились в средство отстаивания превосходства единой и неделимой христианской традиции над многочисленными и разнообразными философскими школами. В сравнении с многообразием языческих философских направлений, христианство представлялось единственной истинной философией

⁴ *Justinus*. Dial. 2. 1–2.

⁵ *Orig.* Contra Celsum. 5. 61–62.

⁶ *Le Boulluec A.* Op. cit. P. 64–70; *Boys-Stones G.* Post-Hellenistic Philosophy. Oxford, 2001. P. 151–175.

⁷ *Löhr W.* The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt's Refutatio in Context // Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la `Réfutation de toutes les hérésies, Genève, 13–14 juin 2008 / G. Aragione, E. Norelli, éd. Praha, 2011. P. 25–42

(такой позиции придерживались, к примеру, Иустин Мученик и Климент Александрийский) или же чем-то превосходящим философию (мнение Тертуллиана и Оригена).

II

На какого читателя была рассчитана ересиологическая литература II–III вв.? Кто проявлял интерес к христианской ересиологии? Для кого она была необходима?

Внимательное прочтение введений к ересиологическим сочинениям, таким как «Против ересей» Ириней Лионского или «Опровержения» Ипполита Римского, показывает, что эти тексты были написаны, чтобы:

1) удовлетворить любознательность своих адресатов. Ипполит Римский, например, обращаясь к своим читателям, называет их *φιλομαθεῖς*. Это пестрая аудитория, состоящая из христиан и нехристиан, которую он пытается заинтересовать, включая в свое повествование элементы языческой философской доксографии, а также сведения об астрологии, языческих мистериальных культах, различных гностических системах и мифологиях;

2) дать возможность выявить доктринальные расхождения внутри христианских общин;

3) опровергнуть вероучение еретических школ (таких как, например, гностическая школа Валентина) и предостеречь христиан от увлечения неортодоксальными доктринами. Благодаря этим трудам необразованные христиане (*simplices*) должны были получить необходимую информацию, чтобы не оказаться зараженными заблуждениями еретиков.

Можно ли утверждать, что развитие ересиологического жанра в раннехристианской литературе имело следствием церковные прещения против еретиков?

Мы располагаем лишь малым числом свидетельств о борьбе с еретиками церковных иерархов в первые три века. Например, когда в конце II в. епископ Серапион Антиохийский посетил Росскую церковь (которая находилась в подчинении его кафедре), ему сообщили о том, что там использовалось Евангелие Петра. Во вступлении к своему трактату «О так называемом евангелии Петра» (фрагмент которого сохранился у Евсевия Кесарийского — *Euseb. Hist. eccl. VI. 12. 2–6*) Серапион пишет, что сначала хотел принять Евангелие Петра: «Будучи у вас, я предполагал, что все вы держитесь правой веры, и, не прочитав “Евангелия”, которое слывет у них Петровым, указал, что если это (т.е. то обстоятельство, что Евангелие приписывалось ап. Петру) единственная причина вашего смущения, то читать его можно»⁸.

Другими словами, первоначально Серапион Антиохийский не был сильно обеспокоен тем обстоятельством, что представленное ему Евангелие надписано именем Петра (а не, скажем, Марка, Матфея, Луки или Иоанна), ведь это Евангелие использовалось в общине, которую он считал ортодоксальной.

⁸ *Euseb. Hist. eccl. VI. 12. 4.*

Тем не менее через некоторое время после своего возвращения в Антиохию Серапион, получив Евангелие Петра от людей, названных *δοχῆται*, понял, что «в нем многое согласно с правым учением Спасителя, а кое-что добавлено...»⁹.

Примечательно, как именно Серапион раскрывает еретический характер Евангелия Петра. Важным обстоятельством стало то, что он получил копию Евангелия от (я приведу довольно запутанную фразу Серапиона) «людей, признающих его, то есть от преемников тех, кто его ввел и кого мы зовем докетами (в этом учении очень много их мыслей), — мы смогли благодаря им достать его...»¹⁰.

Другими словами, Серапион не смог распознать ересь в Евангелии Петра без активной помощи самих «еретиков». Серапион Антиохийский, насколько нам известно, первым упоминает эту общину, сохранившиеся ересиологические «пособия» умалчивают о ней, поэтому не могут быть использованы для ее идентификации.

Случай с Серапионом Антиохийским кажется весьма характерным для раннего периода формирования церковной ортодоксии. Выявление (идентификация / определение) ересей происходило случайным образом, а ереси, с которыми на практике сталкивались ранние христиане, часто не были идентичны тем, которые были описаны в антиеретических трактатах. Возможно даже, что учение *δοχῆται* в Рассах было связано с известной ересью (например, они могли испытать влияние христологии гностиков или маркионитов), однако Серапион в сохранившемся фрагменте своего трактата не сообщает нам об этом. Антиеретическая деятельность Серапиона ограничивалась рамками возглавляемой им локальной церкви, так и не получив общецерковной поддержки.

Тем не менее с конца II в. появляются соборы, т.е. собрания епископов на региональном уровне.

В III в. иногда сами соборы занимались выявлением и идентификацией еретических доктрин. Это был важный шаг, поскольку появление соборов означало возникновение института и процедуры, позволявших отделить ересь от ортодоксии. Из-за скудости источников мы знаем очень мало о первых соборах, созданных для противодействия вероучительному инакомыслию.

У нас есть обрывки сведений о некоторых восточных соборах, например о том, что Ориген принимал участие в собраниях локального или регионального уровня, на которых обсуждали учение неких лиц. Нам известны имена двух епископов, чьи богословские взгляды стали предметом соборного обсуждения: Берилл, епископ Бостры (Аравия) и некий Ираклид (название и место расположения его кафедры неизвестны). Обсуждения протоколировались, однако лишь папирус с записью диспута с Ираклидом сохранился до нашего времени. Евсевий Кесарийский пишет о Берилле, епископе Бостры: «Очень многие епископы рассматривали его мнение и говорили о нем; был приглашен и Ориген. Он начал свою беседу с вопросов, выясняющих образ мыслей собеседника; ознакомившись с ним, убедил его своими рассуждениями, выправил его неправоверие и вернул к прежней здоровой вере, показав истину догматов. И донныне имеется подробный

⁹ *Euseb. Hist. eccl. VI. 12. 6.*

¹⁰ *Ibid.*

отчет о тех событиях: заявления Берилла, постановление собора, созванного по этому поводу, вопросы (ζητήσεις) Оригена и беседы (διαλέξεις) его с Бериллом, происходившие в его собственной общине (ἐν τῆς αὐτοῦ παροικίας)¹¹.

Здесь важно заметить, что эти соборы были направлены не столько на искоренение ереси и еретиков, сколько на исправление отдельных еретиков и возвращение их в Церковь (от лица которой действовал собор). Кроме того, важен не только сам факт проведения собора, но и его акты, запись диспута с еретиком, распространение этих записей и их сохранение для потомства.

Наиболее известным еретиком III столетия был, конечно, антиохийский епископ Павел Самосатский. Обсуждение его учения проходило, по крайней мере, на двух Антиохийских соборах при участии большого числа епископов. Последний собор состоялся в 268 г. На этом соборе Павел был осужден (очевидно, не только за его еретические взгляды, но и за различные другие проступки), смещен с кафедры, и на его место был поставлен некий Домн, сын Деметриана, предшественника Павла. Главным оппонентом Павла на втором соборе был некий Малхион, антиохийский пресвитер и «человек вообще красноречивый, глава риторической школы, одной из антиохийских эллинских школ». Малхион вступил с Павлом в спор, который был записан его скорописцами. Согласно Евсевию, Малхион одержал победу в споре с Павлом, «он один смог уловить этого человека, лживого притворщика»¹².

Здесь мы снова встречаемся с диспутом, на котором защитник ортодоксальной веры одерживает верх над «еретиком». Однако на этот раз «еретик» не признает поражения и не отрекается от своей ереси: после вынесения соборного вердикта Павел и его сторонники отказываются освободить церковное здание. Оппоненты Павла не видели другого пути, кроме как обратиться с жалобой к императору Аврелиану. Аврелиан ответил, что здание должно принадлежать той группе христиан, которая находится в общении с епископами Рима и Италии. Это важнейшее решение было принято языческим императором за полстолетия до легализации христианства Константином. Данное событие заслуживает специального исследования, но в контексте настоящей статьи достаточно отметить, что здесь мы впервые сталкиваемся с вмешательством императора в противостояние ортодоксии и ереси в рамках христианской традиции. Собор объявил епископа, занимавшего значимую кафедру, и его сторонников еретиками. Однако Церковь была неспособна сама осуществить смещение этого епископа, поэтому она обратилась за помощью к государству с просьбой изгнать его из церкви. Без помощи государственной власти отлучение Павла от общения не могло иметь практических последствий.

III

Осуждение Павла Самосатского на двух соборах и апелляцию к императору Аврелиану можно рассматривать как предвозвестие борьбы с ересями христианских императоров IV столетия. При Константине и его христианских преем-

¹¹ *Euseb. Hist. eccl.* VI. 33. 2–3.

¹² *Ibid.* VII. 29. 2.

никах устанавливается тесное взаимодействие между Церковью и государством: сначала (при Константине) христианство становится привилегированной религией в Империи, а затем, в период правления императоров из династии Феодосия, — официальной государственной религией. Тринитарные споры IV в. и христологические V–VII вв. сформировали новые границы ортодоксии и, соответственно, противопоставили ей новые ереси. Главной движущей силой в процессе развития церковного вероучения стали синоды и соборы, а также сопутствовавшие им богословские споры.

Теоретически Церковь и государство должны были гармонично взаимодействовать: Церковь стремилась защитить истинную веру в борьбе с различными ересями и доктринальными отклонениями, государство (в лице императоров) хотело, чтобы истинная религия (верный способ богочитания) преобладала на всей территории Римского государства. Императоры полагали, что лишь таким образом можно сохранить Божье благословение и, соответственно, надеяться на благоденствие их самих и их Империи и на безмятежность и стабильность их правления.

В этой системе церковно-государственных отношений перед соборами стояла задача оценивать степень ортодоксальности епископов, а иногда и других клириков.

Однако развитие сначала тринитарного догмата (Никейский и Константинопольский соборы), а затем христологического учения (Эфесский, Халкидонский и другие соборы) нельзя интерпретировать как эволюцию абстрактной доктрины. Более адекватно было бы рассматривать этот процесс как историю непрерывных испытаний, в рамках которых осуществлялась церковная экспертиза богословских воззрений некоторых клириков. Участники Никейского собора подвергли исследованию не только учение Ария, но и богословские взгляды тех трех епископов, которые были осуждены на Антиохийском соборе в начале 325 г., т. е. Евсевия Кесарийского, Феодота Лаодикийского и Нарцисса Нерониадского. Затем учение Маркелла Анкирского рассматривалось на Константинопольском соборе 336 г. и на Римском соборе 340 г. (причем участники этих соборов разошлись в своих оценках степени ортодоксальности анкирского епископа). На Антиохийском соборе 341 г. настал черед Феофрония Тианского. На Сердикийском соборе (343) противоборствующие стороны отказались собраться на общее заседание. Западные епископы обсуждали некое сочинение двух епископов «евсевиян» Валента Мурсийского и Урсакия Сингидунского, а восточные отцы вновь рассмотрели учение Маркелла Анкирского. На двух Медиоланских (345 и 347 гг.) и Сирмийском соборах (351) было тщательно исследовано учение Фотина Сирмийского. В 359 г. на соборе в Константинополе были осуждены Аэций и Евдоксий. Учение Нестория было рассмотрено на Эфесском соборе 431 г., а воззрения Евтиха — на Константинопольском соборе 449 г. Упомянутые выше соборы IV и V вв., как и соборы III в., по существу имели форму обсуждения. По словам Евсевия Кесарийского, участники Никейского собора дискутировали по каждому пункту никейского символа: «Поэтому поднимались вопросы и искали ответы (ἑτέρωτίσεις ... καὶ ἄλογοίσεις) и разумом проверялось сказанное (ἀνεξιψώντο)»¹³.

¹³ См.: *Opitz H.-G.* Athanasius Werke Bd. 3. 1: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites, 318–328. Berlin, 1935 (Urkunde 22, 9 (45, 7)).

Особенно впечатляющий диспут состоялся в правление Констанция II на Сирмийском соборе 351 г. между Василием Анкирским и Фотином Сирмийским.

По словам Епифания Саламинского, Фотин Сирмийский просил императора предоставить ему возможность реабилитироваться после осуждения на двух Медиоланских соборах 344 и 347 гг. Он хотел показать, что его низложение не имеет достаточных оснований. Император согласился и назначил восемь высших сановников: Фалассия, Датиана, Кереалия, Тавра, Маркеллина, Еванфия, Олимпия и Леонтия¹⁴ «судьями и слушателями» (κρίτὰς καὶ ἀκροατὰς). Провести диспут попросили епископа Василия Анкирского (преемник низложенного учителя Фотина Маркелла Анкирского). Семь скорописцев (ταχυγράφοι) вели записи: некто Анисий, диакон Василия Анкирского, Калликрат, секретарь префекта претория Вуллаквия Руфина, писцы (μεμωραδίοι) Олимпий, Никита и Василей и нотариусы (νοταρίοι) Евтихий и Феодул. Были изготовлены три скрепленные печатями копии диспута: одна была послана императору, другая передана комитам (μετὰ τῶν κομητῶν) и последняя, как указывается в греческом тексте Епифания, осталась ἐν τῇ κατὰ τὸν Βασιλείου συνόδῳ, т. е. у епископов, принадлежащих течению, или церковной партии, Василия Анкирского¹⁵. Здесь, также как и в предшествующих случаях (на различных соборах, на которых присутствовал Ориген, и на Антиохийском соборе, в котором участвовал Малхион), перед нами формальный диспут, в ходе которого еретик оказывается побежден, и запись которого должным образом сохраняется в назидание потомкам.

Ортодоксальное учение развивалось в дальнейшем за счет осуждения отдельных «еретиков» и опровержения ересей. Поэтому неудивительно, что символы веры и вероучительные определения Никейского и некоторых последующих соборов имели, в сущности, полемический характер, а именно были в большей мере направлены на то, чтобы исключить и опровергнуть ошибку и осудить ложное учение, чем дать исчерпывающее (что, в сущности, невозможно) определение истины. К никейскому символу был добавлен анафематизм, в котором были осуждены ряд выражений и понятий как свидетельства вероучительных отклонений. Символы ряда последующих соборов IV в. также были дополнены анафематизмами (так называемая 4-я антиохийская формула, которая была утверждена восточными епископами в Сердике). В 345 г. делегация восточных епископов привезла на Запад пространное исповедание веры (так называемый Ekthesis makrostichos), в котором подробно раскрывался каждый из анафематизмов 4-й антиохийской формулы. Символ Сирмийского собора 351 г. состоял из 4-й антиохийской формулы и 26 анафематизмов¹⁶.

¹⁴ См.: Jones A. H. M. *Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. Cambridge, 1971. P. 886, 243, 297, 299, 879–880, 546, 287, 645, 503.

¹⁵ Греческий термин *σύνδος* в данном случае неверно было бы переводить как «синод» (ср.: Barnes T. D. *Athanasius and Constantius*. Cambridge, Mass., 1993. P. 109. Исследователь, опираясь на такую трактовку данного термина, утверждает различие между «предварительным обсуждением» и «собственно собором»), но как «течение» или «партия».

¹⁶ История анафем еще не написана.

Отрицательный характер вероучительных формул IV и V вв. определялся не только присоединением к ним анафематизмов: сам текст вероучительных определений содержал в себе антиеретические утверждения. В никейском символе, например, присутствуют два ключевых выражения, относящихся к Сыну: *μονογενῆ*, *τοὔτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* и *ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*¹⁷. Обе фразы были приняты епископами в Никее по той причине, что они обе были неприемлемы для Ария и его сторонников, которые полагали, что тем самым ставится под вопрос нематериальность Божественной сущности.

Никейский символ был резко и бескомпромиссно антиарианским. Однако вскоре после Никейского собора стало ясно, что император Константин не собирался навсегда отлучать Ария и его сторонников. Поэтому были предприняты попытки вернуть их в лоно Церкви и убедить александрийского епископа Александра и его несговорчивого преемника Афанасия принять их в общение.

Этой стратегии Константина по большей части следовали все христианские императоры IV–VI вв. Все они стремились блокировать радикальные богословские течения и одновременно найти умеренные доктринальные основания, приемлемые для большинства членов Церкви. Некоторые из них (по всей видимости, Констанций, Феодосий I и, несомненно, Юстиниан) были достаточно компетентны в богословии, однако никто из императоров не был доктринальным фанатиком и не заострял внимание на расхождениях в богословских тонкостях.

Наиболее яркий пример данной тенденции — это омийское богословие, которое император Констанций II и его советники-епископы пытались утвердить на соборах 357–361 гг. С одной стороны, символы, сформулированные на этих соборах, не содержали анафематизмов. С другой — ключевые термины *οὐσία*, *ὁμοούσιος* и *μία ὑπόστασις* были отброшены, потому что они не встречались в Писании и явились причиной разделений в Церкви. Омийская ортодоксия, сформулированная на этих соборах, должна была обеспечить богословский консенсус, границы которого были, насколько это возможно, широкими, чтобы под отлучением оказалось минимальное число христиан (только Аэций и Евномий были окончательно осуждены, после того как их учение было рассмотрено на Константинопольском соборе в конце 359 г.). Омийство было попыткой (в конечном счете провалившейся) утвердить ортодоксию, не прибегая к анафемам и отлучению еретиков.

В этой связи важно заметить, что даже символ II Вселенского Константинопольского собора (предварительная версия которого была, возможно, разработана на Антиохийском соборе 379 г.)¹⁸ унаследовал от предшествующих омийских формул одну важную особенность. Хотя очевидно, что это была переработанная версия никейской формулы, в ней, как и в более ранних омийских формулах, были опущены анафематизмы. Более того, туда не вошла проблемная фраза *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, а Святой Дух прямо не был назван *ὁμοούσιον*.

¹⁷ См.: *Skarsaune O. A neglected detail in the creed of Nicaea (325) // Vigiliae Christianae. 1987. Vol. 41. P. 34–54.*

¹⁸ *Staats R. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt, 1999.*

IV

С помощью соборов Церковь выработала хоть и не лишённую проблем, но все же действенную процедуру решения доктринальных вопросов. Однако уже в случае с Павлом Самосатским оказалось, что у Церкви недостаточно средств, чтобы реализовывать соборные решения. Даже если собор осудил или низложил епископа, на практике было очень трудно сместить его с кафедры, тем самым освободив место для нового епископа. Более того, могло случиться так, что осуждённый апеллировал к другим епископам или другому собору, в результате чего мог быть даже реабилитирован. В 268 г. языческий император Аврелиан оказал содействие епископам в их противостоянии с Павлом Самосатским, т.е. уже в III в., за полстолетия до Константина, начала формироваться модель церковно-государственных отношений, которая будет вновь и вновь реализовываться в IV–VI вв. Церкви нужна была помощь императора для того, чтобы претворить в жизнь направленные против еретиков решения церковных соборов.

Каким образом и какими средствами император мог помочь Церкви? Какова была роль государства в борьбе с ересями и, соответственно, в развитии христианской ортодоксии? Пришло время обратиться к этой проблеме, сосредоточив внимание на антиеретическом законодательстве *Codex Theodosianus*¹⁹.

Если рассмотреть законы против еретиков²⁰ в *Codex Theodosianus* XVI. 5 (далее СTh; данный правовой памятник, изданный 1 января 439 г., был результатом работы комиссии, состоящей из 16 экспертов-юристов, приглашенных императором Феодосием II), мы обнаружим, что только четыре закона (СTh XVI. 5. 1–4) относятся к периоду до 379 г. Два из них принадлежат императору Константину, два, соответственно, императорам-соправителям Валентиниану I и Валенту (СTh XVI. 5. 3 от 02. 03. 372 г.) и Валенту, Грациану и Валентиниану II (СTh XVI. 5. 4 от 22. 04. 378 г.?). Законом СTh XVI. 5. 1 (от 01. 09. 326 г., адресован префекту претория Востока) Константин запрещает распространять привилегии Церкви на еретиков и схизматиков, СTh XVI. 5. 2. (от 25. 09. 326 г. префекту претория Запада) повелевает оставить за новацианами их церкви и кладбища.

Каким-то образом в СTh не попал закон против еретиков, изданный между этими двумя эдиктами. Этот закон, в форме пространного полемического письма к еретикам, приведен в *Vita Constantini* (III. 64–65) Евсевия. Он адресован новацианам, валентинианам, маркионитам, павлинианам (последователям Павла Самосатского) и фригийцам (монтанистам) — «всем тем, кто создает отдельные секты на своих собраниях». Согласно этому закону, у еретиков конфискуются церкви и дома для собраний: церковные здания передаются Кафолической Церкви, а прочие дома отходят государству. Закон СTh XVI. 5. 2 был издан после

¹⁹ Я использую издание Кодекса Феодосия: *Code Théodosien. Livre XVI (Sources chrétiennes. 497 / Th. Mommsen, J. Rougé, R. Delmaire, F. Richard, éd.). P., 2005.* Я следую датировкам, представленным в этом издании. Английский перевод: *Pharr C. The Theodosian Code. Princeton, 1952 (Reprint Union N. J. 2001).*

²⁰ Я оставляю за рамками настоящего исследования антидонатистское законодательство. Об этом см.: *Morgenstern F. Die Kaisergeretze gegen die Donatisten in Nordafrika (Mitte 4.Jh, bis 429) im Zusammenhang mit dem antidonatistischen Wirken des Augustinus von Hippo // Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. 1993. Vol. 110. S. 103–123.*

протестов со стороны новациан, он вносит исправления в закон, приведенный в «Жизни Константина», освобождая новациан от прещений²¹.

Два антиеретических закона Константина, включенных в СTh, задают вектор развития последующего законодательства, включающего 66 антиеретических постановлений. Законодательство посвящено вопросу присутствия еретиков в отдельных местах (в Риме, в Константинополе, в городах и сельской местности) и возможности для них устраивать собрания и проводить богослужения. Более трети из законов из СTh XVI. 5 частично или полностью посвящены этим проблемам. Предметом рассмотрения в других законах было право еретиков составлять завещания или наследовать по завещанию (СTh XVI. 5. 36), а также служить в армии и в имперском бюрократическом аппарате (СTh XVI. 5. 29; 5. 58; 5. 61).

Существуют также дополнительные законы, не вошедшие в СTh XVI. 5: СTh XVI. 4. 2 (от 16. 06. 388 г. к префекту претория Татиану), запрещающие публичные религиозные диспуты. Это предписание, возможно, указывает на то, что данный закон был издан в процессе подготовки к войне против узурпатора Магна Максима²².

Основное внимание уделяется в Кодексе Феодосия трем группам еретиков²³: 1) манихеям (СTh XVI. 5. 3, 7, 9, 11, 18 и др.); 2) различным видам ригористических / харизматических сект: новацианам (СTh XVI. 5. 2, 59, 65), монтанистам (СTh XVI. 5. 10, 40, 50, 65), мессалианам (СTh XVI. 5. 65), энкратитам (СTh XVI. 5. 7, 9, 11) и т. д.; 3) ересям, осужденным на соборах в IV в.: арианам (СTh XVI. 5. 6, 8, 11–13, 16, 59–60, 65–66), маркеллианам (СTh XVI. 5. 65), фотинианам (СTh XVI. 5. 6, 65), македонианам (СTh XVI. 5. 11–13, 59–60, 65), евномианам (СTh XVI. 5. 6, 8, 11–13, 17, 23, 25, 27, 31–32, 34, 36, 49, 58–61, 65; 6. 7), аполлинарианам (СTh XVI. 5. 12–14, 33, 65).

Что касается третьей категории, удивительно, что значительное число законов (в целом более 20) посвящено евномианам, сравнительно небольшой секте. 11 законов третьей группы посвящены евномианам²⁴ исключительно. Исходя из этого факта, можно заключить, что феодосиевское законодательство рассматривает евномиан как заслуживающих больше внимания и, возможно, более опасных, чем все остальные еретики, вместе взятые.

Эта удивительная особенность может быть объяснена тем, что, несмотря на свою малочисленность, евномиане сформировали хорошо организованную общину с широко известным вероучением. Они проводили собственные крещения и имели поддержку состоятельных людей (СTh XVI. 5. 58, sect. 6). С этой точки зрения они были наиболее заметными противниками, представляющими наибольшую угрозу вероучительным постановлениям II Вселенского собора. В то

²¹ *Noethlichs K.-L.* Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. phil. Köln, 1971. 12–13.

²² *Errington R. M.* Christian accounts of the Religious Legislation of Theodosius I // *Klio*. 1997. Vol. 79.

²³ Перечень ересей, упомянутых в СTh, см. в работе: *Zinser H.* Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16, 51/66) von 438 // *Haeresis* (FS Karl Hoheisel) / M. Hutter, W. Klein, U. Vollmer, Hrsg. Münster, 2002. 215–216.

²⁴ К законам, включенным в СTh XVI. 5, надо добавить еще СTh XVI. 6. 7 (от 29. 03. 413 г.) против евномианских собраний и conventicula.

время как никейско-феодосиевская Церковь могла надеяться со временем вернуть в свое лоно ариан (омиев), македониан или аполлинариан (ни один закон не посвящен специально этим группам, хотя Феодосий был явно заинтересован в том, чтобы изгнать их от Церкви и конфисковать их здания, особенно в Константинополе (CTh XVI. 5. 13)), это казалось совершенно невозможным в случае с последователями Евномия и Аэция.

В то же время возможно, что повышенный интерес к евномианам не имеет ничего общего с их реальной опасностью, действительной или мнимой, но скорее есть результат стечения обстоятельств. В этом контексте особое внимание следует уделить возможному влиянию евномиан при императорском дворе. Удивительно наблюдать, как законодательство против евномиан регулярно перерабатывалось. CTh XVI. 5. 17 (от 04. 05. 389 г. к префекту претория Татиану) запрещает евномианам составлять завещания и наследовать имущество по завещаниям. CTh XVI. 5. 23 (от 20. 06. 394 г. к Руфину) «после дополнительного обсуждения» отменяет предшествующий закон XVI. 5. 23. Законом XVI. 5. 25 (от 13. 03. 395 г. к Руфину) Аркадий отменяет декрет своего отца (XVI. 5. 23), комментируя более ранний закон следующим образом: «Мы постановляем считать недействительным все уступки, которые были им сделаны какими-либо особыми распоряжениями, вопреки тяжести их преступлений, в надежде на их исправление...»

Всего шесть месяцев спустя CTh XVI. 5. 27 (от 25. 12. 395 г. к Цезарию, префекту претория) отменяет CTh XVI. 5. 25 и возобновляет CTh XVI. 5. 23. Немного позже следующий закон вновь лишает евномиан права составлять завещания и наследовать имущество, что можно заключить из CTh XVI. 5. 36 (от 06. 07. 399 г. к Евтихиану, префекту претория), который вновь восстанавливает это право. Императоры Гонорий и Феодосий II вновь восстанавливают закон, воспрещающий евномианам составлять завещания и наследовать (CTh XVI. 5. 49–50 от 01. 03. 410 г.). Запрет был подтвержден законом CTh XVI. 5. 58 (от 06. 11. 415 г.).

Откуда такое непостоянство? Наиболее вероятное объяснение состоит в том, что евномиане, которые должны были подпасть под действие этих законов, были богатыми людьми со связями при императорском дворе²⁵. Они время от времени успешно добивались отмены репрессивных мер, но лишь для того, чтобы попасть под осуждение новых законов.

Показательны также законы, касающиеся евномиан, состоящих на военной и гражданской службе. CTh XVI. 5. 25 (от 13. 03. 395 г. к Руфину, префекту претория) запрещает им вступать в *militia*, этот запрет подтверждается и расширяется в CTh XVI. 5. 29 (от 24. 11. 395 г. к Маркеллу), согласно которому евномиане смещаются со всех должностных постов при императорском дворе, включая служение *agentes in rebus*, которые подчинялись *magister officiorum*. CTh XVI. 5. 58 (от 06. 11. 415 г. к Аврелиану, префекту претория) повторяет этот запрет, суммируя при этом все более раннее антиевномианское законодательство. Этот же запрет повторяется в CTh XVI. 5. 61 (от 08. 08. 423 г. к Асклепидоту, префекту претория), однако с оговоркой, что евномианам позволено служить в *militia cohortalina* (администрация правителей провинций). Из последней статьи ясно,

²⁵ См.: *Vaggione R. P. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000. P. 355.*

что речь идет о ветеранах (евномианах!), которые были обязаны нести определенную чиновничью службу, связанную с продовольственным снабжением армии и *cursus publicus*. Можно говорить о стремлении очистить двор от евномианских элементов и одновременно не позволить конкретным ветеранам из числа евномиан уклониться от обязанностей, которые были возложены на них после завершения службы. Многократное возвращение к данной теме в законодательстве можно объяснить теми же причинами, что и повторение законов касательно завещаний состоятельных евномиан: у членов секты были связи при императорском дворе или, по крайней мере, циркулировали правдоподобные слухи и возникали опасения, что в окружение Аркадия и Феодосия II проникли евномиане.

Только в одном законе *Codex Theodosianus* есть попытка дать общее определение понятию «еретик»: «Те лица, относительно которых обнаружено, что они даже в малейшей степени отклоняются в вероучении от догматов и путей католической веры, попадают под наименование еретиков и должны подвергнуться санкциям, предписанным против них»²⁶.

На первый взгляд, эта фраза звучит как общее и применимое в любом контексте определение еретика: еретик — это тот, кто отклоняется даже в малейшей степени от католического вероучения. Но действительно ли этот закон стремится дать универсальное определение ереси, как иногда это утверждается?²⁷

При ближайшем рассмотрении закона становится ясно, что это неверная интерпретация. Данный закон является рескриптом императоров Гонория и Аркадия проконсулу Азии Аврелиану, изданным 3 сентября 395 г. Текст закона содержит и вторую фразу: «Твой опыт постигнет, что Евресия следует считать еретиком, и ему не место среди святейших епископов».

Очевидно, проконсул Азии Аврелиан обратился к императору с вопросом: стоит ли обращаться с епископом Евресием (который, вероятно, был признан еретиком по решению собора епископов) как с еретиком? Рескрипт (один из многих рескриптов, вошедших в Кодекс Феодосия) повелевает проконсулу принять епископское постановление. Таким образом, этот закон нельзя рассматривать как общее, абстрактное определение термина «еретик» со стороны императора. Скорее он является подтверждением прерогатив Церкви (а именно собора) на основании прецедентов определять, кто является или не является еретиком в каждом конкретном случае²⁸.

Отсутствие точного определения терминов «ересь» и «еретик» с лихвой компенсировалось обилием полемических терминов и выражений, которые характеризовали еретиков. Ересь, как утверждалось, — это (общественное) преступление (*crimen, scelus*). Еретики преисполнены ярости (*furor*) и безумия (*vesania*), они оскверняют и извращают истинную религию (*profanator / corruptor*), они склонны к разрушению (*excidium*), их вера является суеверием (*superstitio*) и

²⁶ CTh XVI. 5. 28.

²⁷ См.: *Zinser H.* Op. cit. S. 216 (note 22).

²⁸ *Errington R. M.* Christian accounts of the Religious Legislation of Theodosius I // *Klio* 1997. Vol. 79. P. 438.

т. д.²⁹ В Кодексе четким правовым формулировкам предпочитается язык морализаторства, иногда становящийся резким и доходящим до крайностей.

Если термин «ересь» не получил четкой дефиниции, существовали ли попытки дать определение понятию «ортодоксия»?

Знаменитый эдикт *Cunctos Populos* (CTh XVI. 1. 2 от 28. 02. 380 г.), адресованный жителям Константинополя, рассматривает епископов Дамаса Римского и Петра Александрийского как столпов ортодоксии. Около года спустя закон CTh XVI. 5. 6 (от 10. 01. 381 г., адресованный Евтропию, префекту претория) ссылается на никейский символ и перефразирует его вероопределения. Спустя еще полгода, вскоре после завершения II Вселенского собора, следующий закон (CTh XVI. 5. 6 от 30. 07. 381 г., адресованный Авксонию, проконсулу Азии) приводит краткое изложение православной веры и добавляет список из 11 «надежных» епископов из диоцезов Восток и Азии. Этот закон рассматривается в контексте полного очищения церквей Азийского диоцеза от «македонианских» епископов³⁰. Перечень «надежных» епископов побуждает нас вспомнить ответ Аврелиана, данный оппонентам Павла Самосатского, который постановил, что церковное здание принадлежит тем, кто находился в общении с италийскими епископами.

В Кодексе Феодосия отдельные ереси названы по именам их основателей (ариане, македониане, фотиниане, аполлинариане и т. д.). В других случаях их названия направлены на то, чтобы подчеркнуть их некоторые особенности (евхиты, апотактиты, саккофоры и т.д.). Большинство из этих названий было в обиходе: они использовались также вне Кодекса. То обстоятельство, что ни одно из этих обозначений не определено или не разъяснено, разумеется, наводит на мысль, что императоры и их чиновники предполагали, что адресаты этих законов без труда определяют, каким лицам и группам эти названия соответствуют. Можно предположить, что в действительности законы зачастую касались вполне конкретных проблем и случаев и что поэтому идентификация «еретиков» не была трудной задачей. Что касается законов, предписывающих изгонять группы еретиков из церквей и мест проведения их собраний, в большинстве случаев местные чиновники, исполняя закон, не сталкивались с серьезными затруднениями. Вероятно, так же обстояло дело с законами, направленными против общины евномиян, а именно против наследования еретиками имущества. Судя по всему, эти законы были направлены против вполне конкретных лиц.

Интересно знать, были ли некоторые антиеретические законы составлены по просьбе христиан-кафоликов, например епископов? Существует предположение, что первое упоминание аполлинариан в антиеретическом законе, а именно CTh XVI. 5. 12 (от 03. 12. 383 г.)³¹, обязано инициативе Григория Назианзина, который в послании к константинопольскому епископу Нектарию (387) жаловался на то обстоятельство, что аполлинариане проводят собрания в его родном

²⁹ См.: *Zinser H.* Op. cit. S. 217 (note 22). См. также: *Escrignano Pano M. V.* Heretical Texts and Maleficium in the Codex Theodosianus (CTh. 16. 5. 34) // *Magical Practices in the Latin West* / R. L. Gordon, F. M. Simón, ed. Leiden, 2010.

³⁰ *Errington R. M.* Op. cit. P. 440 ff. (note 21).

³¹ *Noethlichs K.-L.* Op. cit. S. 143 f. (note 20).

городе Назианзе и утверждают, что их община является истинной Церковью³². Около 382 г. Григорий в своем послании к Олимпию, правителю провинции Каппадокия, открыто порицает аполлинариан. Очевидно, «еретики» рукоположили конкурирующего епископа³³.

Необходимы дальнейшие исследования, чтобы определить число императорских антиеретических законов, изданных по просьбе отдельных епископов. Также было бы интересно узнать, часто ли клирики и прочие христиане шпионили за отдельными лицами и доносили на них — справедливо или несправедливо — как на «еретиков»³⁴.

Это подводит нас к последнему вопросу: насколько эффективно было законодательство в борьбе с доктринальными отклонениями?

Эффективность позднеантичного законодательства является сложной проблемой. Вообще говоря, недавние исследования, кажется, демонстрируют все больший и больший скептицизм в этом отношении. Реализация и применение законов, казалось, были довольно бессистемными. Мы всегда должны иметь в виду глубокие различия между позднеантичным государством (даже таким высокоорганизованным, как Римская империя) с его ограниченными средствами коммуникации и контроля и современными государствами с их значительно более мощной системой управления.

Ученые неоднократно подчеркивали, что показателем относительного недостатка эффективности имперских законов можно считать повторение одних и тех же постановлений. Однако этот аргумент нуждается в тщательной верификации. Как мы видели, имперское законодательство часто (но не всегда) имело ситуативный характер и определялось конкретными обстоятельствами. Тот факт, что закон повторяется (в более или менее сходной форме), можно трактовать как указание на то, что данная правовая норма применяется в новых ситуациях или случаях.

Также можно было бы изучить наши источники на предмет оценок эффективности имперского законодательства. Григорий Богослов в вышеупомянутом письме, написанном в 387 г. Нектарию Константинопольскому, утверждал, что омии, македониане и аполлинариане совершенно безнаказанно могли собираться в его родном городе и близ него. Несмотря на то что в то время собрания аполлинариан, вероятно, еще не были объявлены вне закона, уже был издан целый ряд постановлений (CTh XVI. 1. 3; 5. 6; 5. 11; 5. 12), которые были направлены на ликвидацию церковных общин омиев и македониан. Означает ли это, что данные законы совершенно не выполнялись? Или же Григорий Назианзин

³² *Greg. Naz. Ep.* 202. См.: *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 75ff.

³³ *Greg. Naz. Ep.* 125. См. также: *Theodoret. Hist. eccl.* 5. 16. Феодорит утверждает, что инициатором создания антиеретического законодательства Феодосия I был Амфилохий Иконийский (об этом см.: *Amphiloque d'Iconium. Homélie* T. I. Sources chrétiennes. 552 / M. Bonnet, S. Voicu, éd. P., 2012. P. 107–112). Наглядным примером сотрудничества епископа и императорской власти в борьбе с ересями или расколами является антидонатистская деятельность Августина.

³⁴ CTh 16. 5. 34 рассматривает доносительство на евномиян как обязанность граждан и угрожает штрафами всем, кто уклонится от нее.

был фанатиком, стремившимся разжечь пожар преследований, и преувеличил масштаб еретического присутствия в своем родном регионе?

В одном законе (СTh XVI. 5. 16) указывается, что «еретики» (омии) пытались обратить в свою пользу ссылки на отдельное положение императорского декрета. В законе публично сообщается, что двусмысленный пункт удален из текста постановления и что поэтому требования «еретиков» теперь лишены правовых оснований.

Законы, запрещающие евномианам передавать имущество по завещанию, иногда пересматривались императорами, они добавляли нюансы или уточняли границы их применимости. Антиевномианское законодательство, судя по всему, возымело некоторый эффект, который остро ощутили его «жертвы», поскольку в противном случае не было необходимости бороться за пересмотр законов только для того, чтобы вновь обнаружить, что они пересмотрены. Легко предположить, что в случае с евномианами имело место судебное разбирательство по вопросу целесообразности и справедливости каждой из правовых мер, направленных против них. У нас нет причин полагать, что придворные сановники, привлеченные к этим прениям, впустую тратили свое время.

Р. М. Эррингтон отметил, что христианские церковные историки V в. (Сократ, Феодорит, Филосторгий и Созомен) упоминают лишь малую часть антиеретического законодательства императоров и поэтому, вероятно, были мало информированы в данной области. Видимо, они также иногда ошибаются в отношении датировки, целей и сферы применения какой-то части антиеретических законов. Если даже заинтересованные и эрудированные современники, такие как указанные церковные историки, не знали об этих законах, то надо полагать, утверждает Эррингтон, что законодательство в значительной степени было неэффективным³⁵.

Трудно оценить степень аргументированности довода Эррингтона. Отчасти это *argumentum e silentio*, и поэтому он не может иметь решающего значения. Церковный историк Созомен демонстрирует некоторый интерес к антиеретическому законодательству. Как убедительно показал Эррингтон, Созомен пытается встроить законы Кодекса Феодосия в повествовательную схему, воспринятую им в основном от Сократа. Получается это не всегда удачно. Как уже отмечал Эррингтон (и другие до него), Созомен (который сам был адвокатом) приводит интересное свидетельство о целях антиеретического законодательства. Он пишет (в контекст «собора ересей», созванного императором Феодосием I в Константинополе в 383 г.): «Император законом повелел, чтобы неправославные не делали церковных собраний, не учили вере и не рукополагали ни епископов, ни кого-либо другого, чтобы одни из них выгнаны были из городов и сел, а дру-

³⁵ См.: *Errington R. M. Christian accounts of the Religious Legislation of Theodosius I // Klio. 1997. Vol. 79.* Вопиющий пример неверного понимания императорских законов присутствует в «Церковной истории» Сократа: *Socrat. Hist. eccl. V. 8.* Сократ, соединяя канон 2 II Вселенского собора 381 г. с императорским законом СTh XVI. 1. 3 (30. 07. 381), который перечисляет «надежных епископов» — гарантов вновь утвержденной никейской ортодоксии, судя по всему, полагает, что целью издания данного закона было установление патриархатов, которые стали бы единицей церковной организации более высокого уровня, чем церковные провинции. См. по этому поводу комментарий к данному тексту П. Маравалья: *Sources chrétiennes. 505. P. 171 (note 4).*

гие почитались бесславными и не имели наравне с прочими прав гражданства. К законам он присовокупил и тяжкие наказания, не приводя их, однако же, в исполнение; потому что хотел не наказывать подданных, а только постращать их, чтобы они одинаково с ним мыслили о Боге. Тех же, напротив, которые обращались добровольно, он хвалил»³⁶.

Если Созомен прав (стоило бы обсудить более подробно, на чем основана эта оценка), то императорское законодательство направлено на искоренение «ереси» путем устрашения «еретиков» и побуждения их к обращению в истинную веру. Это также объясняет его морализаторский, а порой и резкий язык (см. выше). Во всем этом, как кажется, нет большого различия между христианскими императорами IV и последующих столетий и их языческими предшественниками II и III вв.³⁷ Эффективность антиеретического законодательства должна быть оценена соответствующим образом. Я думаю, без сомнения, оно было хотя бы отчасти эффективным.

Заключение

Во II в. христианское понятие «ересь» использовалось для обозначения оппонентов из числа христиан и/или отклонения от ортодоксальной веры и было призвано подчеркнуть то обстоятельство, что христианская философия претендует на уникальность и внутреннее единство и, соответственно, на превосходство над всякой языческой философской традицией. Развитие понятия «ересь» привело к тому, что вероучительное многообразие в рамках христианства стало рассматриваться как нечто недопустимое. В III в. соборы выработали процедуры, позволяющие выносить на церковный суд доктринальные отклонения или же оценивать степень ортодоксальности отдельных представителей клира. Нам известен один случай (речь идет о спорах вокруг Павла Самосатского), когда император был вынужден решать вопрос о том, кто из двух оппонентов является легитимным епископом. В IV–VI вв. целый ряд соборов рассматривал доктринальные представления отдельных богословов и попутно разрабатывал ортодоксальное тринитарное и христологическое учение. Как и в III в., в ту эпоху Церковь нуждалась в поддержке государства в установлении границ ортодоксии. В результате было разработано множество антиеретических законов, вошедших в *Codex Theodosianus* и *Codex Justinianus*. Несмотря на это, антиеретическое законодательство не отличалось систематичностью. Оно во многом определялось случайными обстоятельствами и зачастую являло собой реакцию на очень специфичные ситуации и местные инициативы. Его действие часто географически ограничивалось. Степень эффективности антиеретических законов сложно оценить. Характерная для них оскорбительная и порой даже жесткая риторика была призвана вселить страх в еретиков и заставить их вернуться к истинной вере.

³⁶ *Sozom. Hist. eccl. VII. 12.*

³⁷ Ср. эдикт Галерий о терпимости (311) (*Lactantius. De mortibus persecutorum. 34*), который показывает, что антихристианское законодательство тетрархов также было направлено на обращение христиан к традиционной гражданской религии. Тот факт, что во II–III вв. те христиане, которые отрекались, не были наказаны, также свидетельствуют о том, что репрессивные антихристианские рескрипты императоров, таких как Траян и Адриан, имели целью не наказания и казни христиан, а их обращение в язычество.

Превращение христианского термина «ересь» в правовое понятие было нововведением. Однако тезис о том, что религиозная политика христианских императоров была на деле более репрессивной, чем политика их языческих предшественников, не стоит принимать поспешно. В этой сфере я усматриваю больше сходства, чем различий между языческими императорами II и III вв. и их христианскими преемниками. То же ощущение складывается при сопоставлении политики императоров из династии Константина и династии Феодосия.

Ключевые слова: император Аврелиан, император Феодосий I, Кодекс Феодосия, соборы, ересь, евномиане, Павел Самосатский, Фотин Сирмийский, философия, Серапион Антиохийский, Созомен.

THE CHANGING CONSTRUCTION OF DOCTRINAL DISSENT: HERESY IN EARLY CHRISTIAN TIMES

W. LÖHR

In the IInd century the Christian concept of heresy (denoting Christians opponents and / or doctrinal deviance) was meant to emphasize the claim of Christian philosophy to be unique and unitary and therefore superior to pagan philosophies. The concept of 'heresy' denounced Christian diversity as illegitimate. In the IIIrd centuries synods established procedures how to judge the doctrinal deviance or otherwise of individual clergy. We know one case (Paul of Samosata as bishop of Antioch) where it was the emperor who decided the question as to who was the legitimate bishop. In the IVth to VIth centuries a succession of councils decided about the doctrinal views of individual theologians and in the process developed a Trinitarian and Christological orthodoxy. As in the IIIrd century, the church needed the support of the state in order to impose its orthodoxy: An elaborate anti-heretical legislation was developed and codified in the *Codex Theodosianus* and the *Codex Justinianus*. However, the anti-heretical legislation was anything but systematic, it was the product of circumstances, often reacted to very specific situations and local initiatives and its scope was often geographically limited. Its effectiveness is difficult to assess; with its vituperative and sometimes violent language it aimed at intimidation and conversion. The Christian concept of 'heresy' was a novelty as a legal term. However, the assumption that the religious policy of the Christian emperors was more efficiently repressive than that of their pagan predecessors should not be accepted without discussion. In this respect I see more continuity than discontinuity between the pagan emperors of the IInd and IIIrd centuries and their Christian successors and also between the Constantinian dynasty and the Theodosian dynasty.

Keywords: emperor Aurelian, emperor Theodosius I, Codex Theodosianus, heresy, councils, synods, Eunomians, Paul of Samosata, Photinus of Sirmium, philosophy, Serapion of Antioch, Sozomen.

Список литературы

1. *Amphiloque d'Iconium*. Homélie. T. I // Sources chrétiennes. 552 / M. Bonnet, S. Voicu, éd. P., 2012.
2. *Athanasius*. Werke. Bd. 3, 1: *Opitz H.-G.* Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328. Berlin, 1935.
3. *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius. Cambridge, Mass., 1993.
4. *Boys-Stones G.* Post-Hellenistic Philosophy. Oxford, 2001.
5. *Brox N.* Häresie // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd.13. Stuttgart, 1984. S. 248–297.
6. Code Théodosien. Livre XVI // Sources chrétiennes. 497 / Th. Mommsen, J. Rougé, R. Delmaire, F. Richard. P., 2005.
7. Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen / E. J. Goodspeed, Hrsg. Göttingen, 1984 (Reprint of the 1st edition of 1914).
8. *Errington R. M.* Christian accounts of the Religious Legislation of Theodosius I // *Klio*. 1997. Vol. 79.
9. *Escribano Pano M. V.* Heretical Texts and Maleficium in the Codex Theodosianus (CTH. 16. 5. 34) // R. L. Gordon, F. M. Simón Magical Practices in the Latin West. Leiden, 2010.
10. *Eusebius*. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine. Vol. I–II / H. J. Lawlor, J. E. L. Oulton, eds. L., 1954.
11. *Grégoire de Nazianze*. Lettres. T. II. (Collection des Universités de France) / P. Gallay, éd. P., 1967.
12. *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques // Sources chrétiennes. 208 / P. Gallay, M. Jourjon, éd. P., 1974.
13. *Jones A. H. M.* Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I. Cambridge, 1971.
14. *Le Boulluec A.* La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècle. Vol. I–II. P., 1985.
15. *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.
16. *Löhr W.* The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt's Refutatio in Context // Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies" (Génève, 13–14 juin 2008) / G. Aragione, E. Norelli, éd. Prahin, 2011. P. 25–42.
17. *Morgenstern F.* Die Kaisergesetze gegen die Donatisten in Nordafrika (Mitte 4.Jh. bis 429) im Zusammenhang mit dem antidonatistischen Wirken des Augustinus von Hippo // Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. 1993. Bd. 110. S. 103–123.
18. *Noethlichs K.-L.* Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden. Diss. phil. Köln, 1971.
19. *Origène*. Contre Celse, Livres V et VI // Sources chrétiennes. 147 / M. Borret, éd. P., 1969.
20. *Pharr C.* The Theodosian Code. Princeton, 1952 (Reprint Union N.J. 2001).
21. *Skarsaune O.* A neglected detail in the creed of Nicaea (325) // *Vigiliae Christianae*. 1987. Vol. 41. P. 34–54.
22. *Socrate de Constantinople*. Histoire ecclésiastique. Livres IV–VI // Sources chrétiennes. 505 / P. Maraval, trad. P., 2006.
23. *Staats R.* Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt, 1999.
24. *Vaggione R. P.* Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000.
25. *Zinser H.* Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,51/66) von 438 // Haeresis (FS Karl Hoheisel) / M. Hutter, W. Klein, U. Vollmer, Hrsg. Münster, 2002.