

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Історичний факультет
Кафедра історії стародавнього світу й середніх віків

До захисту допущено

Кафедрою _____ протокол № _____ від _____

завідувач кафедри _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

« ____ » _____ 2025 р.

Кваліфікаційна робота
здобувача _____ другого (магістерського) _____ рівня вищої освіти
(першого (бакалаврського) / другого (магістерського))

Християнізація Візантії у IV-VI століттях
_____ (назва роботи)

Спеціальність (спеціалізація) _____ історія та археологія _____
(код та найменування спеціальності; спеціалізації спеціальності - за наявності)

Освітня програма _____ історія та археологія _____
(назва освітньої програми)

Виконавець _____ Микита Миронов _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

Науковий керівник _____ Сергій Литовченко _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

Зміст

Вступ	3
Розділ 1. Історіографія, джерела й методи дослідження	6
1.1. Історіографія.....	6
1.2. Джерела.....	9
1.3. Методи дослідження	12
Розділ 2. Церковно-політичне й правове тло християнізації	14
2.1. Правління Константина	14
2.2. Християнські імператори.....	26
2.3. Ускладнення церковної ієрархії	43
2.4. Доктринальний централізм	49
Розділ 3. Соціальний розріз християнізації	63
3.1. Християнізація суспільства	63
3.2. Переродження міського управління.....	73
3.3. Чернецтво й християнське подвижництво.....	76
Висновок	81
Список використаних джерел й літератури	84

Вступ

В незалежності від того, як дивитися на процеси, що розгорнулися на території Сердземномор'я в IV - VI століттях – як на еволюцію античної цивілізації чи її згасання, можна бесперечно константувати стан надзвичайної пластичності, в якому знаходились всі аспекти пізньоримського суспільства: від кадрової політики до релігійного життя. Після «військової реставрації» в другій половині III століття, тонкий прошарок традиційної елітарної культури почав істотно спадати й на його місце прийшов зовсім новий християнський ідеал. Навернення Константина, в цьому сенсі, позначило переломний момент, намітивши при цьому фундамент для майбутніх проблем: взаємовідносини монотеїстичного уряду з язичницьким оточенням, роль держави в розв'язанні догматичних суперечок, підтримка балансу між адміністративною й релігійною політикою – всі ці труднощі постали перед правителями й відобразилися на всьому пізньоантичному суспільстві, передусім на його світоглядному кліматі. Так постає широка картина епохи, в якій напластовуються один на одного політичні, соціальні, культурні й релігійні зрушення, завдяки яким формується зовсім новий вигляд Східного Середземномор'я. З огляду на вищезазначене, об'єктом дослідження є процес християнізації Візантії IV – VI століть. Предметом дослідження виступає релігійний вимір соціально-політичних й культурно-ідеологічних змін у ромейському суспільстві IV-VI століть.

Нижня хронологічна межа дослідження – 306 р., в якому Константин заволодів префектурою Галлія й почав проводити свою політику, в якості правителя. З даних джерел можна дізнатися, що Константин вступав у контакт з християнськими єпископами задовго до свого італійського походу, тож період з 306 по 311 р. має надзвичайну цінність, у сенсі можливостей проаналізувати передумови усім відомих подій 312 р. Звичайно, саме вони традиційно вважаються початком процесу державної християнізації й повномасштабного поширення нової релігії серед еліт. Верхня межа окреслюється 565 роком, в якому помер імператор Юстиніан. Саме його правління обрамляє період християнізації з іншого боку, так як включило в себе останні й по-справжньому

серйозні гоніння на язичницьку аристократію, символічним уособленням якої є розгін Афінської академії в 529 році. Таким чином, було оформлено безальтернативних статус християнства в усіх сферах суспільного життя. Територіально дослідження охоплює усі римські території Східного Сердземномор'я, від Далмації до Єгипту, із додаванням префектури Італії, Іллірії й Африки – подібними кордонами зазвичай й окреслюють поняття «Рання Візантія».

Метою дипломної роботи є визначення політичних, культурних й соціальних механізмів процесу християнізації візантійського суспільства через виконання таких завдань:

- 1) Визначити актуальний стан досліджень, присвячених християнізації
- 2) Розглянути характер релігійної політики Константина та її мотивації
- 3) Відповісти на питання про ставлення імператорів до взаємин релігійних груп й застосування насильницьких заходів
- 4) Проаналізувати устрій й ідейно-догматичну атмосферу в церкві IV-VI століть
- 5) Дослідити соціальні й культурні зміни пізньоантичного суспільства у розрізі християнізації
- 6) Описати феномен чернецтва й розглянути зсув світоглядних орієнтирів пізньоантичної людини

Наукова новизна дослідження обумовлюється застосування, в рамках розгляду процесу християнізації, сучасних підходів, характерних для напрямку «нової культурної історії». Ранньовізанське християнство досліджується не на широкому тлі його подальшої еволюції, в ретроспективному сенсі, а як сепарований й самодостатній феномен в контексті пізньоантичних культурних трансформацій, тісно пов'язаний з іншими суспільними змінами. Для аналізу окреслених процесів використовується неоднорідний перелік письмових джерел, як здатні надати відомості як про макро, так й про мікросвіт пізнього Риму й ранньої Візантії. Ці джерела були реінтерпретовані відповідно до мети

дослідження й задіяних наукових підходів. Практичне значення роботи обумовлюється можливістю використання її результатів у нових розробках в рамках пізньоантичних студій. Окрім того, вони можуть бути корисними для створення популярних посібників й допоміжних матеріалів з пізньоантичних студій.

Робота складається з чотирьох розділів, в кожному з яких розглядаються окремі аспекти процесу християнізації в пізньоантичний період. В першому розділі історії наукової розробки теми висвітлюється через розгляд історіографії проблеми. Також наводиться список джерел й опис задіяних методів. В другому розділі досліджується політична площина християнізації: описується загальний контекст навернення Константина й особливості цього процесу, встановлюється роль Міланського едикту щодо ходу релігійної політики. Окрім того, детально аналізується підхід імператорів до процесу християнізації, до розв'язання релігійних протиріч – між християнами й язичниками, між «ортодоксами» та «єретиками». В третьому розділі розглядається соціальне тло християнізації, а також процес світогляданих трансформацій пізньоантичної людини, розкирвається нова моральна модель «святого аскета». Завершальна частина роботи приводить основні висновки дослідження, а також список використаних джерел й літератури.

Розділ 1. Історіографія, джерела й методи дослідження

1.1. Історіографія

Питання про темпи, характер й рушійні сили християнізації пізньої Римської імперії або ранньої Візантії посідають одне з центральних місць сучасних досліджень з історії пізньої античності – фундамент для подібних дискусій заклав ще ірландський історик Пітер Браун, фактичний засновник сучасних пізньоантичних студій.

Історія християнізації ранньої Візантії, в історіографічному сенсі, знаходиться на перетині декількох дослідницьких традицій й дисциплін – візантиністики, історії церкви й досліджень з пізньої античності. Через таке міждисциплінарне розшарування, чітко виокремити монолітні історіографічні школи майже неможливо – хоча науковці працюють тими ж джерелами, їх академічні традиції зовсім різні. Однак, можна спробувати зробити загальний нарис.

Передусім, так як розглядається історія Візантії, в роботі були використані узагальнюючі праці «класичної тріади» східноєвропейської візантиністики – Федора Успенського¹, Георгія Острогорського² й Олександра Васильєва³. Всіх їх цікавила здебільшого політична й соціально-економічна площина візантійської історії, а самі роботи мають компілятивний й узагальнюючий характер. Тим не менш, присутній також докладний огляд розвитку християнства від 312 року (особливо в Олександра Васильєва).

Більшість досліджень з теми християнізації зараз на зараз публікується в рамках традиції «пізньоантичних студій». Їх передвісником вважається робота А. Х. М. Джонса (стандартна аббревіатура) «The Later Roman Empire, 284–602»⁴. Вона вийшла у 1964 р. й вперше, в рамках системної узагальнюючої праці, був

¹ Успенский Ф. И. История Византийской империи. Периоды I – III. М.: Академический проект, 2018. 588 с.

² Острогорский Г. А. История Византийского государства / пер. М. В. Грацианского. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 895 с.

³ Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) СПб: Алетейя, 1998. 490 с.

⁴ Jones A. H. M. The Later Roman Empire 284 – 602. A social economic and administrative survey. In 3 volumes. Oxford: Oxford University Press, 1964.

відкинутий «гіббонівський» наратив про кризовий характер суспільства IV – VI століть. Окрім того, його детальний аналіз соціальної історії пізнього Риму заклав підвали для культурно-антропологічного повороту в галузі в 70-х роках. В роботі його праця застосовується, головним чином, як фактологічна й «схематична» основа.

Революціонером в напрямі й засновником «пізньоантичних студій» вважається ірландський історик Пітер Браун, концептуальною працею якого є «The World of Late Antiquity»¹ 1971 р. Формально, він обмежив дисципліну хронологічними рамками від Марка Аврелія до Муххамеда, але фактично акцент робиться саме на IV – VI століттях. Левова частина книги присвячена культурно-антропологічному виміру обраного періоду, а магістральною темою книги є релігійні трансформації, що розглядається у дусі феноменологічного підходу. Використані й інші його роботи, присвячені інтелектуальній й соціальній історії, наприклад стаття «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity»² 1971 р., присвячена зміщенню моральних ідеалів.

Серед його найбільш авторитетних опонентів можна виділити британського дослідника Вольфа Лібешутца, представника консервативної течії в пізньоантичних дослідженнях. На його думку, деякі тези Пітера Брауна, насамперед щодо заперечення цивілізаційного занепаду, є лише деконструкцією заради деконструкції – поряд з тим, Лібешутц не відкидає його вагомий внесок у дисципліну. В роботі були використані декілька праць останнього, зокрема «Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire»³ 2011 року.

Від Пітера Брауна, на перетині з історією церкви, починає формуватися традиція досліджень релігійної історії, зокрема тих, що присвячені процесу християнізації. Їх фундамент уособлює в собі робота Рамзі Макмаллена «Christianizing the Roman Empire: AD 100-400»⁴ 1984 року, яка з одного боку

¹ Brown P. The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad. London: Times and Hudson, 1976.

² Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // The Journal of Roman Studies. 1971. Vol. 61.

³ Liebeschuetz J. H. W. G. Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire. Oxford: Oxford University Press, 2011. 303 p.

⁴ MacMullen R. Christianizing the Roman Empire (AD 100 - 400). New Haven: Yale University Press, 1984.

застерігає від «простих рішень» й пояснення релігійних процесів у телеологічному стилі церковних істориків, а з іншого боку пропонує доволі негнучкий вертикальний підхід, який в центр християнізації ставить імператорський двір. Разом з тим, в рамках соціальної історії, надзвичайно цінною є здійснений ним аналіз суспільних механізмів християнізації й неоднорідність її характеру. Найкращою працею, що виявляє його «соціальний» підхід є робота «The Second Church. Popular Christianity. A.D. 200-400»¹.

Головними його критиками вже в XXI столітті стали Мішель Зальцман² й Маястіна Кахлос. Вони обидві наполягають на необхідності перегляду усталених концепцій в бік багатовекторності, відходу від урядоцентричного бачення. Маястіна Кахлос у своїй роботі 2020 року³ висуває також ревізійністський погляд на інтерпретацію християнських джерел, не заглиблюючись при цьому в «наївне протиставлення текстового світу й історичної дійсності», а розглядаючи документи в якості продукту світогляду певних обмежених груп. Суміжні положення, хоча й із зовсім іншого «кутка» наводить робота Люка Лавана⁴, що аналізує дані археології, передусім язичницьких споруд. Однак, Лаван є представником окремої «матеріалістичної» течії й налаштований критично до будь-яких інтерпретацій писемних джерел загалом. Так чи інакше, він наголошує, що археологія не підтверджує тези про форсовану руйнацію язичницьких храмів, про яку йдеться в церковних істориків.

Окрім того, в роботі використані авторитетні праці, присвячені локальним питанням, в рамках християнізації. Наприклад, в першому підрозділі другого розділу, залучені книги відомих «константинологів» Тімоті Барнса⁵ й Ноела Ленскі⁶. Якщо перший розглядає мотивацію імператора через призму «політичного прагматизму», то Ленскі наголошує на більш комплексному

¹ MacMullen R. *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

² Salzman. M. R. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. London: Harvard University Press, 2002.

³ Kahlos M. *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*. Oxford: Oxford University Press, 2019

⁴ *The Archaeology of Late Antique Paganism* / Ed. by Luke Lavan. Boston: Brill, 2011.

⁵ Barnes T. D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.

⁶ Lenski N. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

підході: «багатоликість» Константина не заперечує навернення, а виходить з нього. Автор демонструє, як імператор цілеспрямовано наголошував на концепті «покаяння» у своїй пропаганді, цілеспрямовано поглиблюючи «розрив» в своїй особистості. Були також залучені праці з регіональної історії, на кшталт книг Роберта Бегнелла про пізньоантичний Єгипет¹, роботи з інтелектуальної історії – Аверіл Камерон й Марк Леттені², соціальної історії кліру – Клаудії Рапп³.

Отже, як й було описано на початку, історіографія християнізації ранньої Візантії являє собою широке міждисциплінарне поле, в якому еkleктично співіснують різні академічні традиції з відповідними методологіями й інтерпретаційними моделями. Поворотну для напряму роль відіграв, безперечно, «культурологічний переворот», започаткований Пітером Брауном в 70-х роках, який не тільки доповнив наукові доробки антропологічним підходом, але й поєднав, нарешті, в одній школі візантиністику, історію церкви й історію пізнього Риму. На зараз, історіографія християнізації являє собою простір динамічної наукової дискусії навколо проблем «державництва», інтелектуальних трансформацій й характеру «конфлікту» з язичництвом. Поряд з цим, подібна картина лише ілюструє надзвичайну життєздатність напряму й демонструє потенціал для подальшої розробки.

1.2. Джерела

Робота базується на широкому переліку писемних джерел, як наративного, так й документального роду, хоча різниця між ними, в залежності від контексту, дуже часто буває ілюзорною. Наприклад, владні едикти, зібрані в імператорських кодифікаціях, найчастіше мають ознаки як правового, так й риторичного тексту. Саме тому, нижче джерела будуть розділені здебільшого по релігійним поглядам авторів, їх соціальному положенню й жанрові приналежності самого твору.

¹ Egypt in the Byzantine World 300-700 / Ed. by R. S. Bagnall. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 464 p.

² Letteney M. The Christianization of Knowledge in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

³ Rapp C. Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Los Angeles: University of California Press, 2005.

Фундамент християнських оповідних джерел складають «Церковні історії». Перша з них була створена в Євсевієм Кесарійським¹, авторству якого також належить панегірична праця «Життя Константина»². Так як сам Євсей неодноразово бачився й контактував з імператором, а також перебував у центрі церковного життя імперії початку IV століття, в рівні його інформованості можна не сумніватися. У своїх творах Євсей послідовно намагався скомпонувати факти у провіденціалістську картину, в якій прихід до влади Константина завуальовано перегукується з подіями книги Апокаліпсис. Саме тому, особливо критично слід ставитись до тих свідчень, що безпосередньо стосуються релігійної політики щодо язичників. Грецькими продовжувачами Євсея були Сократ Схоластик³ й Созомен⁴ – на перший план в них висувався мотив «боротьби за ортодоксію», що теж направлялася божественним провидінням. Дотримуючись власних переконань, вони, поряд з цим, набагато більш критично підходять до вибору джерел. Сам Сократ навіть зазначає про Євсея, що той «немов в панегіриках, дбав більше про похвалу цареві й урочистість промови, ніж про точне викладення подій»⁵. Наостанок, в роботі задіяна також праця латинського й сирійського подовжувачів Євсея – Руфіна Аквілейського⁶ й Іоанна Ефеського⁷. Книга останнього є унікальним джерелом, адже являє собою чи не єдиний детальний опис гонінь на язичників в VI столітті – незвичності твору додає також міафізитське віросповідання автора.

Задля забезпечення більшої репрезентативності, в сенсі антропологізації історії, були використані агіографічні матеріали. Життя становлять унікальний тип джерел, адже відображають ті аспекти суспільства, що в традиційних

¹ Евсевий Кесарийский. Церковная история / пер. Кривушина И. В. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

² Евсевий Кесарийский. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина // Сочинения Евсевия Памфила. Том 2 / пер. Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Типография Е. Фишера, 1850.

³ Сократ Схоластик. Церковная история / пер. Кривушина И. В. М.: РОССПЭН, 1996.

⁴ Созомен. Церковная история // Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Типография Фишера, 1851. 636 с.

⁵ Сократ Схоластик. Церковная история. I. 1.

⁶ Руфин Аквилейский. Церковная история // Рождение латинской христианской историографии: с приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 230 – 284.

⁷ John of Ephesus. Ecclesiastical History (The Third Part) / translated by. R. P. Smith. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

античних жанрах залишалися поза фокусом авторів – в них зустрічаються більш локальні історії, часто пов'язані з побутом й реальними соціальними механізмами. Не меншу цінність вони мають в площині історії культури й ідей, адже їх безпосереднім призначенням є функціонування в якості моральних зразків й готових моделей поведінки. В роботі приведені життя Порфірія Газського¹, Данили Стовпника², Антонія Єгипетського³ тощо.

Були залучені християнські джерела й інших літературних форм. Серед них проповіді (Іоанн Златоуст⁴), апології (Афанасія Александрійського⁵), трактати (Фірмак Матерн⁶), епістолії (Амвросій Медиоланський⁷). До найважливіших використаних джерел язичницького походження належать передусім світські історії (Зосим⁸), а також промови риторів (Фемістій⁹) й листи (Юліан¹⁰). Окрему когорту складають правові джерела у вигляді Кодексу Феодосія¹¹ й Юстиніана¹², а також різного роду соборних постанов, таких як діяння, віровизначення й правила¹³. Були також залучені археологічні джерела,

¹ Марк Диакон. Житие Порфирия Газского // Палестинский патерик. Выпуск 5. СПб.: Императорское православное палестинское общество, 1895. 76 с.

² La Vie de S. Daniel le Stylyte // Les Saints Stylytes / Ed. by H. Delehayе. Bruxelles: Societe des Bollandistes, 1923. PP.

³ Афанасий Александрийский. Житие святого Антония Великого // Преподобный Антоний Великий: Житие и послания. М.: Синтагма, 2010. С. 5 – 154.

⁴ Иоанн Златоуст. Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 1. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1895. С. 122 – 128.

⁵ Афанасий Александрийский. Защитительное слово против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Часть 1. Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902.

⁶ Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum // Richard E. Oster. Julius Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Introduction. Translation and Commentary: a thesis for the degree of master of arts / translated by Richard E. Oster. Houston: Rice University Press, 1971.

⁷ Амвросий Медиоланский. Письма // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках. Том IV. Часть 2. Письма 54-77. Письма, не вошедшие в собрание. М.: ПСТГУ, 2015.

⁸ Зосим. Новая история. Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, 2010.

⁹ Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations / Ed. by P. Heather, D. Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

¹⁰ Tougher S. Julian the Apostate. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

¹¹ The Theodosian Code / translated by Pharr C. // The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions. Princeton: Princeton University Press, 1952.

¹² The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text / Ed. by B. W. Frier. Cambridge: Cambridge University Press. 2016.

¹³ Каноны или Книга Правил святых Апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. Минск.: Братство в честь святого Архистратига Михаила. 2017.

у формі описів храмів, ритуальних споруд й артефактів, наданих Люком Лаваном¹.

Корпус залучених джерел демонструє жанрову, конфесійну й соціальну різноманітність, що дозволяє відтворити процес християнізації на достатньо широкому тлі. Церковні історії, від Євсевія до Руфіна, здатні відтворити колективний світогляд кліру й їх ригористські інтенції, правові документи – імператорську відповідь на них. В свою чергу, листи, промови й інші документи «мікрорівня» дозволяють наблизитись до фактичних механізмів християнізації, не забарвлених високим риторичним наративом. Осмислення контрасту між цими двома когортами, зіставлене з даними археології, дозволяє сформувавши багатовимірну реконструкцію процесів християнізації й тогочасної імперської політики.

1.3. Методи дослідження

Робота засновується на підході культурної історії² – релігійна політика імператорів й їх ставлення до процесу християнізації розглядається не через аналіз соціальних чи політичних механізмів, але завдяки простеженню трансформації системи уявлень, світоглядних мотивацій й культурних ідеалів. Культура, в цьому сенсі, розуміється як «мережа значень», символів, норм й цінностей – усі разом вони формулюються призму, через яку люди сприймають навколишній світ³. В цьому контексті, особливе значення має аналіз релігійних й політичних поглядів правлячих імператорів – еволюції їх бачення християнської ортодоксії, власних державних обов'язків й найліпших рішень в непростих ситуаціях. Особливо корисними, в цьому контексті, постає використання агіографічних й епістолярних джерел, а також промов християнських риторів. Вони якнайкраще демонструють домінуючи символічні форми, чим допомагають охарактеризувати еволюцію більш загальних культурних пріоритетів – як у владно-аристократичному середовищі, так й в

¹ The Archaeology of Late Antique Paganism...

² Tosh J. The Pursuit of History. Aims, methods and new directions in the study of modern history. London: Pearson, 2010. 246 - 271 p.

³ Ibid. 247 p.

народному. Відповідно, в роботі буде зроблена спроба виявити зв'язок між політичними й соціальними практиками пізньоантичного суспільства й інтелектуальними уявленнями різних груп населення. Таким чином, християнізація інтерпретується передусім не як церковно-політичний, а як культурний процес. Окремі частини роботи присвячені поглядам античної людини на святість, владу, соціальну норму тощо. В рамках вищезазначеного, в роботі використані відповідні історичні й культурологічні методи: історико-генетичний, історико-типологічний, історико-порівняльний, просопографічний, семіотичний, аксіологічний, діахронний методи тощо. Окрім того, були використані загальнонаукові методи: аналіз, синтез, дедукція, індукція, описуваний метод.

Сучасний стан розробки теми християнізації ранньої Візантії характеризується значною багатовекторністю й плюралізмом підходів в середовищі дослідників – подібна специфіка обумовлюється не стільки внутрішньою унікальністю окресленої теми, скільки історично сформованими міждисциплінарними традиціями її вивчення – передусім, мова йде про проміжне становище між візантиністикою й історією церкви. Еклектично поєднати їх в єдиний напрям вдалося пізньоантичним студіям, що зародилися на початку 70-х років й продовжують свій розвиток в сучасності. Джерельна база, використана для реалізації поставленої мети, охоплює всі основні типи текстів, характерні для епохи – церковні й світські історії, панегірики, агіографію, епістолії, правові пам'ятки тощо. Для вирішення окремих задач були також застосовані дані нумізматики й археології. Методологія дослідження відповідає загальному культурно-історичному напрямку праць з пізньоантичної історії, який було закладено Пітером Брауном. Використання вищеописаного підходу забезпечує можливість інтерпретувати християнізацію як процес трансформації системи уявлень й цінностей, що виходить за межі сутно політичного, церковного чи соціального аналізу.

Розділ 2. Церковно-політичне й правове тло християнізації

Вивчення процесу християнізації Візантії в IV – VI століттях неможливе без загальної характеристики церковно-політичного контексту, в якому вони розгорталися. Як буде показано нижче, дослідники й досі не дійшли одностайної думки щодо того, яку роль в цьому процесі відігравала імператорська влада: чи була християнізація цілеспрямованим імперським проектом, насаджуваним «зверху-вниз», чи підігрівалася вона місцевими громадами, примушуючи уряд реагувати на неконтрольовані зміни. Не менш важливою складовою були богословські суперечки, що заломлювали хід християнізації через соборні рішення й імператорські едикти, визначали питання церковної соборності й ортодоксії. В наступному розділі буде розглянуто ключові аспекти вищевказаних тем.

2.1. Правління Константина

Правління імператора Константина постає моментом перелому як в політичній, так й в релігійній історії імперії. Як архітектор останнього для Риму «відродження» початку IV століття, він довів до своєї кульмінації процеси, що вже давно розгорталися під нестійким фасадом консервативної сенатської культури, ідеалом якої була «осяяна» епоха Антонінів. Отже, для того, щоб розглянути основні проблеми вчинених їм трансформацій у сфері християнізації, треба коротко окреслити їх контекст, себто обставини його приходу до влади.

Як зазначав Георгій Острогорський, вихідним пунктом всієї історії Візантії є Римська імперія у тому стані, в якому вона вийшла з кризи III століття¹. Так й сам імператор Константин, безперечно, являв собою лише визначну ланку в тій групі правителів, яку все частіше називають «ілірійськими імператорами». Найвідомішими представниками цієї когорти до нього були Клавдій II Готський, Авреліан, Проб й Діоклетіан. Хоча на зараз чітко прослідковується тенденція відходу від класичної схеми поділу історії імператорського Риму на «домінат» й

¹ Острогорский Г. А. История Византийского государства / пер. М. В. Грацианского. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 66.

«принципат», сам факт глибинних змін в політичному житті імперії кінця III століття ніким не заперечується. Їх живим виявленням й стали «ілірійські імператори» - підняті армією, тобто офіцерством, «відновлювачі порядку»¹. Звичайно, постання образу аскетичного, дисциплінованого й безперечно відданого «державній справі» правителя стало відповіддю на пряму кризу класичної легітимності, сформованої у часи ранньої імперії. Вже на кінець II століття, в справі обґрунтування влади, новопосталим узурпаторам став недоступним як «кровний» критерій Юліїв-Клавдіїв, так й «сенатський» Флавіїв-Антонінів. Сенатор Септимій Север, свідомо возвеличивши вершників й солдатську масу на противагу римському нобілітету, підточив засади «принципату» набагато більше, ніж власне вершник Веспасіан. Врешті, на середину III століття узурпації провокувалися не стільки фундаментальними змінами політичної культури, скільки безпосередньо надмірною кількістю претендентів на імператорське звання². Перехід кількісних змін в якісні, тобто формування нового принципу легітимації, розпочався тільки під кінець III століття, разом з будівництвом системи тетрархії.

Устрій, сконструйований Діоклетіаном й майже хворобливо сфокусований на принципі «конкордії», тобто всеохоплюючої єдності³, в пошуках інструментів для власного укріплення, почав все тісніше пов'язувати імператорське звання з міфологією традиційної релігії⁴. Хоча в цьому можна вбачати реакцію на впровадження східних культів його попередником Авреліаном, фактично зазначені явища були двома сторонами однієї монети: носії верховної влади прагнули надати своїй владі космологічного значення, пояснивши й співгромадянам, й самим собі відмінність їх законної влади від тиранічної узурпації. Діоклетіан був проголошений Юпітером, його співправитель – Геркулесом. «Юпітер править на небі, а Геркулес приборкує

¹ Brown P. *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Times and Hudson, 1976. P. 24 – 27.

² Omissi A. *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 12 – 21.

³ Omissi A. *Emperors and Usurpers...* P. 78.

⁴ Williams S. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York: Routledge, 2000. P. 58 – 60.

землю: так само й в усіх великих починаннях Діоклетіан спрямовує їх, а ти втілюєш у життя»¹ - пише панегірик Максиміану. Звичайно, хибним буде вбачати в такій лінії модернізовано «прагматичний» розрахунок: для пізньоантичного людини самоочевидним був факт того, що розбрат держави є лише матеріальним виявленням дисгармонії у площині божественного, а криза суспільства є кризою людської нечестивості².

Так, прямо переходячи до Константина, варто розглянути питання про передумови його релігійного «зрушення». Відповідно до того, що цей процес, з посиланням на історичний контекст, нерідко розглядається через призму нагальної політичної доцільності, слід окремо зупинитися на тому, який демографічний потенціал мали християни в очах імператора. Відповідаючи на вислів з Євангелія від Матвія про «двох, що зберуться в ім'я Отця», Ориген питав себе: «А якщо погодиться не лише жменька людей, як зараз, а вся Римська імперія? Вони молитимуться Слову»³. Іншими словами, для грекомовного жителя Александрії, себто найбільш християнізованого мегаполісу середини III століття, сукупна кількість усіх прозелітів оцінюється як зовсім незначна. Насправді, це глибоко суб'єктивне враження доволі прямо перегукується з даними сучасних досліджень: американський соціолог релігії Родні Старк зазначає, що на 300 рік чисельність християн в імперії складала від 5 до 7.5 мільйонів людей⁴ – це відповідає 8-12% від загальної кількості населення. Поєднуючи це з відомостями за інші періоди, він виводить прогресію у 40% за декаду. Таким чином, ми отримаємо 33 мільйони християн на 350 рік, що дорівнює 55% від всіх мешканців імперії⁵ й вдало накладається на гіпотезу «повільної християнізації», яку буде розглянуто у наступних розділах. Виходить, що якщо, при кількісній оцінці, цифри демонструють приголомшливе зростання й підштовхують прямо пов'язати його з політикою династії Константина, то при

¹ In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini / translated by C. E. V. Nixon, B. S. Rodgers. Los Angeles: University of California, 1994. P. 41 – 53.

² Williams S. Diocletian... P. 153 – 162.

³ Origen. Contra Celsum / translated by Chadwick H. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. VIII. 69.

⁴ Stark R. The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 6

⁵ Stark R. The Rise of Christianity... P. 10.

відсотковій – лише вказують на продовження давно сформованої й сталої тенденції.

Так чи інакше, на загальноімперському рівні, християни початку IV склали безперечну меншість, хоча й міцно згуртовану. Помноживши це на реалії преторіанської префектури Галлія, яку Константин фактично успадкував від свого батька Констанція, отримаємо зовсім скромні демографічні показники. Окрім того, християни, в соціальному вимірі, були представлені здебільшого міським низом й середніми верствами торгово-ремісничого населення¹. Очевидно, що вони не користувалися тим рівнем політичного впливу, на який спиралися місцеві угруповання провінційної аристократії – останні слугували владним фундаментом попередників Константина, галльських імператорів² Постума й Тетрика. Так само сумнівним виглядають припущення про наміри шляхом особистої християнізації, здобути підтримку офіцера й солдатської маси рейнських армій. Після правління Адріана, а тим більше після реформ Северів, особистий склад військових частин поповнювався за місцем їх стоянки – це означало, що армія Константина, в своїй більшості, складалася з колишніх галло-римських селян, себто вихідців з місцевості, де темпи християнізації були незрівнянно повільнішими, ніж в містах³. Відповідно, спроби вивести релігійні погляди Константина з локальних соціально-політичних обставин, в яких він опинився з 306-312 роках, виглядають необґрунтованими.

Не має сумнівів, однак, що релігійна свідомість Константина на 312 рік була глибоко просякнута монотеїзмом, цілком звичним для пізньої античності. Точно відомо, як з нумізматики, так й з панегіриків, що на противагу Діоклетіану, Константин, з самого початку свого правління, мав прихильність до елліністичних солярних сутностей⁴, які в неоплатонічній традиції прямо пов'язувались з Єдиним. Трансцендентний Бог вогню й світла, тісно

¹ Jones A. H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. London: Hodder and Stoughton Limited, 1948. P. 79 – 80.

² Сергеев И. П. *Римская империя в III веке нашей эры. Проблемы социально политической истории*. Харьков: Майдан, 1999. С. 120.

³ MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (AD 100 - 400)*. New Haven: Yale University Press, 1984. P. 44-45

⁴ Lenski N. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016. P. 48 – 49.

переплетений з Геліосом, Аполлоном, Мітрою й самим Непереможним Сонцем¹ був спочатку твердо насаджений Авреліаном, а потім підтримувався в Галії августом Констанцієм. В середині століття, язичник-неоплатонік Юліан буде писати: «Він, Геліос-Сонце, пов'язаний з іншими богами як їх Очільник, вони ж – у симфонічній згоді з ним»². Після змови Максиміана, Константин, готуючись до походу в Італію, побачить своє перше видіння. Панегірист промовляє імператору: «Бо ти бачив, я вірю, о Константине, свого Аполлона, який у супроводі Вікторії, підносив тобі лаврові вінці, й кожен з них знаменує тобі тридцять років правління»³. Навіть після навернення Непереможне Сонце залишиться стійким образом на імператорських монетах, чого не скажеш про представників класичного пантеону, зображення яких стрімко почали зникати. Для Константина сонячний символ, очевидно, «підсумовував» усі уявлення про центрального всеохоплюючого Бога, яким би він не був – християнським чи синкретично-елліністичним. Американській історик Рамзі Макмаллен проговорює, що релігійні погляди Константина, ймовірно, «базувалися на глибоких, проте простих почуттях»⁴, не пов'язаних з тонкощами теології. Головним було те, що він отримав підтримку Вищого Божества, до якого прямо звертаються в своїх молитвах християни. Відомо, сам Константин симпатизував християнству задовго до свого італійського походу – безперечно, серед його двору вже тоді були представники священства. Припускається, що на контакти з ними в 306-312 роках мали Осій Кордубський, Ретіцій Отенський й Матерн Кельнський⁵. Ритор-християнин Лактацій взагалі був вихователем його єдиного на той момент сина Кріспа – ще з 310 року⁶. Найімовірніше, на 312 рік Константин повністю ототожнював Бога Отця з язичницьким Солом⁷. Таким

¹ Athanassiadi P., Frede M. Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 189, 192 – 193.

² Юліан. Полное собрание сочинений / ред. С. Д. Сапожникова. СПб.: Квадривиум, 2016. С. 468.

³ In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini / translated by C. E. V. Nixon, B. S. Rodgers. Los Angeles: University of California, 1994. P. 248.

⁴ MacMullen R. Constantine. Abington: Routledge, 2014. P. 110.

⁵ Lenski N. Constantine and the Cities... P. 69.

⁶ Ibid.

⁷ Bardill J. Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 326 – 331.

чином, явлення 312 року не було ані спонтанним, ані поворотним. Символічні події істотно оточують людину, яка палко чекає знамень. «Останній звернувся до християнства з внутрішнього переконання, що виникло й зміцніло не під впливом політики»¹ - писав Олександр Васильєв.

Після загальновідомих подій із сном та видінням, а також перемоги, здобутої біля Мульвійського моста, доволі характерною подією постає в'їзд Константина до Риму. В історіографії навколо цього розгортаються палкі дискусії. Так, прийнято звертати увагу на те, що Константин відмовився приносити традиційні жертвоприношення у храмі Юпітера Капітолійського, як це приписувалось робити під час тріумфу. Твердження це спирається лише на відсутність згадки про візит у храм в працях Євсевія й Лактація. Дослідник Джонатан Барділл, в цьому контексті зауважує, що римляни проводили тріумфи лише на честь перемоги над зовнішнім ворогом, але ніяк не над римлянами, себто не після громадянських війн². Виходить, цей святковий в'їзд коректніше називати просто адвентусом («прибуттям») імператора у символічну столицю. Однак, Сабіна Маккормак у своїй книзі про пізньоантичні церемонії вказує, що на початок IV століття традиції тріумфу розмилися й стали фактично тотожними до адвентусу – навіть ці два слова вже використовувались панегіристами в якості синонімів³. Тим не менш, традиція відвідування Капітолійського пагорба була жива – наприклад, лише за декілька років до того, жителі Риму «направляли» августа Максиміана до храму Юпітера⁴. Таким чином, залишається лише припускати, чи справді Константин відмовився відвідувати храм з релігійних мотивів. Джон Карран, щодо відсутності згадок про подію на рельєфах писав: або подія справді сталася й її не зображували через ідеологічну незацікавленість, або ніякого візиту на Капітолій не було взагалі⁵.

¹ Васильєв А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) СПб: Алетейя, 1998. С. 100.

² Ibid, p. 276.

³ McCormack S. Art and Ceremony in Late Antiquity. Los Angeles: University of California Press, 1981. P. 34.

⁴ Ibid.

⁵ Curran J. Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 74.

Розглянувши прибуття Константина в Рим, доречно буде перейти до політики кадрів, що проводилася імператором, адже перед ним відразу постала необхідність обрання префекта міста. На посаді він залишив Арадія Руфіна – людину, яка завершила цю службу лише 27 лютого¹, тобто за день до битви біля Мульвійського моста. Окрім того, за Максенція, в 311 році Руфін встиг побути консулом², а значить безперечно був язичником й належав до найвищого прошарку римського нобілітету. Свій статус зберегли й інші представники аристократії – все це сигналізує, що взаємовідносини з традиційною елітою вибудовувались більш ніж добре. Константин був проголошений рятівником «римських свобод», а Максенцій – тираном й «фальшивим Ромулом»³, що було відповіддю на його розбудову Риму. Архітектурні проекти останнього були привласненні й переосмислені, відповідно до бачення Константина. Окрім того, звичайно, була розвернута комплексна меценатська діяльність щодо християнської громади міста.

Терпима політика щодо християн було формалізована Константином в Міланському едикті, який було видано під час зустрічі з Ліцинієм в 313 році. Документ був опублікований, щоб кожен міг присвятити себе «тій релігії, яку вважав найвідповіднішою для себе, щоб Всевишне Божество, культ якого ми шануємо душею й серцем, могло виявляти до нас звичну прихильність й схвалення в усьому»⁴. Особлива увага в сучасних дослідженнях звертається на теологічну невизначеність документу й використання компромісних формулювань, які були покликані «зблизити» християнського Бога з язичницькою Верховною Сутністю, в рамках якої традиції вона б не розумілася. Те саме ми можемо спостерігати в синкретичній «молитві Ліцинія», яка була прочитана його військами перед битвою з армією Максиміна Дазі: «Боже Всевишній, Тебе ми благаємо, усю справедливість Тобі доручаємо, усе благо

¹ Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. AD 260 – 395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. P. 775.

² Ibid.

³ Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD // Ed. by J. Wienand. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 310

⁴ Лактацій. О смертях преследователей / пер. Тюленева В. М. СПб.: Алетейя, 1998. XLVIII. 3.

Тобі доручаємо, усю імперію Тобі доручаємо»¹ - згадки Христа відсутні, тож солдат-язичник міг подумати, ніби вони моляться Солу або Юпітеру.

Насправді, варто зазначити, що гостра полеміка точиться щодо самого факту існування цього нормативного акту. Найбільш повно «ревізійністський» погляд був викладений в роботі Тімоті Барнса 2011 року². Стверджується, що «едикт», який наводить Лактацій, насправді є просто офіційним листом Ліцинія до намісника Нікомедії, в якій він роз'яснює зміст своїх усних домовленостей з Константином в Мілані³. Константин, таким чином, скасував переслідування в підконтрольній йому префектурі ще в 306 році, що було наслідком його особистих релігійних поглядів, тоді як на Сході гоніння припинилися в 311 році, разом з едиктом Галерія. Таким чином, на 313 рік потреби видавати окремий нормативний акт не було – терпимість й на усіх територіях, що були підконтрольні «законним» імператорам. Однак, в 2017 році вийшла стаття Ноеля Ленскі, присвячена проблемі Міланського едикту, в якій було зазначено, що в пізньоантичному законодавстві не було фундаментальної відмінності між едиктами й рескриптами – найчастіше, вони йшли паралельно й доповнювали один одного⁴, тож «гучна деконструкція» уявлень про Міланський едикт здається недоречною. Так чи інакше, на зараз проблема залишається не вирішеною.

На думку Ленскі, одним з найбільш важливих пунктів «Міланського документу» є повернення церкві конфіскованої власності⁵, в незалежності від того, в приватній чи державній власності вона знаходилась. «У всьому цьому ти повинен надавати згаданій вище християнській громаді своє якнайактивніше посередництво, щоб якнайшвидше виконати наше розпорядження»⁶ - проказує нам текст документа. З реалізацією цього наказу у Африці пов'язана не менш важлива тема. Так як в єпископстві Карфагену розгорталося донатистське

¹ Лактацій. О смертях преследователей. XLVI. 6.

² Barnes T. D. Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 93 – 97.

³ Ibid.

⁴ Lenski N. The Significance of the Edict of Milan // Constantine: Religious Faith and Imperial Policy / Ed. by A. E. Sicienski. New York: Routledge, 2017. P. 37-38.

⁵ Lenski N. The Significance... P. 42.

⁶ Лактацій. О смертях преследователей. XLVIII. 10.

протистояння, встала проблема адресації коштів й постанов – до кого, з двох конкуруючих єпископів звертатися, до Цециліана чи до Доната? Константин вперше виявляє себе в ролі арбітра щодо справ всередині церкви й пише листа римському єпископу Мільтіаду¹ з проханням запросити ворогуючі сторони до столиці для замирення. Однак, глибоко не занурюючись у питання теології, імператор відправив кошти «на реалізацію едикту» саме Цециліану² – ймовірно, це обумовлювалось впливом Мільтіада, з яким вже був налагоджений контакт. Донатистів він іменував «деякими людьми з нестійкими думками»³. Таким фактично напівсвідомий акт став початком антипатії партії донатистів по відношенню до Константина, яка з часом викликала й зворотню реакцію. На з'їздах 313 й 314 років⁴, Цециліан не здався Константину поганою людиною, а постійні листи, які донатисти йому надсилали, почали викликати в імператора роздратування⁵. Виносячи теологічні аргументи за дужки, було очевидно, що «порушники спокою» - це прибічники Доната. Едикт 317 року запровадив по відношенню до донатистського священства, але не забезпечив вирішення проблеми, тільки наплотивши декілька мучеників⁶. Після короткого періоду активного втручання, Константин до кінця життя залишався на позиціях ізольованої терпимості щодо питань Північної Африки.

Хід цього локального конфлікту демонструє не тільки ставлення Константина до окремих християнських рухів, а й визначає загальне бачення імператора щодо формату відносин між собою й церквою. За Євсевієм, приймаючи єпископів у себе, він промовив: «Ви – єпископи внутрішніх справ Церкви, а мене можна назвати поставленим Богом єпископом справ зовнішніх»⁷.

¹ Евсевий Кесарийский. Церковная история / пер. Кривушина И. В. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. X. 5. 18-20.

² Евсевий Кесарийский. Церковная история. X. 6. 1-5.

³ Евсевий Кесарийский. Церковная история. X. 6. 4.

⁴ The Donatist Schism. Controversy and Contexts / Ed. by Miles R. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. P. 171-173

⁵ The Donatist Schism... P. 188.

⁶ The Donatist Schism... P. 174

⁷ Евсевий Кесарийский. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина // Сочинения Евсевия Памфила. Том 2 / пер. Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Типография Е. Фишера, 1850. IV. 24.

Часто цей уривок інтерпретують як прийняття Константином на себе «господарських обов'язків», себто фінансування, забезпечення земельними ділянками, приміщеннями й пільгами. Однак, сам Євсевій, відразу після наведеного уривку, роз'яснює: «Він наглядав за всіма, хто був йому підвладний, і наскільки мав сили, спонукав їх вести благочестиве життя»¹. Таким чином, в завдання покровительства, з точки зору імператора, входило не тільки забезпечення церкви умовами для розвитку, а й активна «місіонерська» діяльність у формі «спонування». Політика Константина щодо конфлікту між Арієм й Александром, будувалася на цих самих засадах: окрім істотного підтримання порядку, вона мала за мотивацію підтримання «божественного миру». Міланський едикт було прийнято, щоб Вище Божество могло «зберігати звичну прихильність»² до всієї римської держави. Уявлення як про суспільний, так й про космологічний добробут зводились до концепції *paх deoum*³, яка потребувала стабільного відправлення державних культів богів-покровителів, тобто безпосередньо *religio*⁴ – імператор був відповідальним за це не менше, ніж за військово-політичну сферу. Антагоністичні партії не влаштовували Константина тим самим, чим не влаштовували християни як такі імператорів минулих століть – вони були деструктивним елементом, що загрожував державі божественним гнівом. Християнський «атеїзм» в цьому сенсі поступився місцем єретичному «розкольніцтву». Й якщо для Феодосія ключове значення, в цьому сенсі, буде мати чітке утвердження «істини», то для Константина – відсутність руйнівних полемік як таких⁵. Про зв'язок між суспільною злагодою й забезпеченням церковної єдиності імператор пише відкрито: «Я знав, що якщо завдяки моєму служінню... буде відновлено єдинодумство, то перебіг державних справ зміниться відповідно до благочестивих намірів кожного»⁶. Згідно з цими й змінювались напрямки його антипатії: під ударом, як й у випадку з донатистами,

¹ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... IV. 24.

² Лактаций. О смертях преследователей. XLVIII. 3.

³ Kahlos M. *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 18.

⁴ Ibid.

⁵ Letteney M. *The Christianization of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. P. 65-67.

⁶ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... II. 65.

завжди стояла найбільш ригористична, найбільш агресивно-налаштована сила. Таким чином, першим під санкції потрапив енергійний Арій, який розпалив полум'я¹, а другим – Афанасій, який категорично не погоджувався на загальне замирення. Нікейський собор пройшов в атмосфері неузгодженості його цілей: якщо для Константина він сприймався як інструмент досягнення конкордії, то для єпископів – як засіб «духовної чистоти», тобто ортодоксії².

Політична практика, зчинена імператором як щодо язичників, так й щодо альтернативних християнських вчень, впроваджувалась відповідно до вищеназваних світоглядних передумов й набувала різних форм на протязі всього правління Константина: так, існує суттєва диференціація між раннім періодом та пізнім. Євтропій, придворний традиціоналіста Юліана, у кінці IV століття відмічав: «На початку свого правління його можна уподібнити до найкращих правителів, а згодом — до посередніх»³. Як вже було зазначено, невідомо, чи відвідував імператор храм Юпітера Капітолійського в 313 році – точно можна сказати лише те, що подія не спровокувала великого розголосу та конфліктів. В 326 маємо зовсім іншу картину – Зосима чітко повідомляє про заворушення: «Імператор утримався від здійснення священних обрядів й таким чином накликав на себе ненависть сенату та народу»⁴. Звісно, можна припустити, що язичник Зосим видає бажане за дійсне, ретроспективно перебільшуючи спротив традиційних еліт, однак про невдоволення згадує навіть Іоанн Златоуст: «Його зображення було побите камінням, й багато хто підбурював його віддати винних під суд»⁵. Про те, що в цьому уривку йдеться саме про жителів Риму, нам свідчать аналогічна історія у ритора Лібанія⁶. Подібна ситуація зовсім не вибивається з контексту – в цей же рік Константин, за невідомих обставин,

¹ Сократ Схоластик. Церковная история / пер. Кривушина И. В. М.: РОССПЭН, 1996. I. 5.

² The Cambridge Companion to the Council of Nicaea / Ed. by R. Y. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 118.

³ Eutropius. Breviarium / translated by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press. 2011. X. 7.

⁴ Зосим. Новая история. II. 29.

⁵ Иоанн Златоуст. Беседы о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 2. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1895. XXI. 3

⁶ Либаний. Речи: в 2 т. / пер. Шестакова С. П. СПб.: Квадривиум, 2014. XX. 24.

стратив свого сина Кріспа¹, тож ситуація як в суспільстві, так й при дворі була істотно напружена. Так само, з часом, зазнала змін кадрова політика імператора. Був опублікований едикт, згідно якого християн «не можна примушувати до обрядів чужого марновір'я»², що фактично звільняло їм дорогу до магістратур будь-якого рівня. В кінці життя Константин очевидно став надавати перевагу християнами: Овіній Галлікан був проголошений консулом в 317 році, Секст Аніцій Павлін – в 325 році й Флавій Аблабій – в 331 році³. В цілому, як зазначає дослідження Тімоті Барнса, більшість високопосадовців пізньоконстантинівської доби були християнами, зокрема коли йдеться про міських префектів⁴.

Окрім того, дискусійною залишається тема антиязичницької політики імператора – чи впроваджувалась вона, як цілеспрямована система заходів, чи лише інтерпретується так, в тому числі й сучасникам. Так от, християнські автори наполягають на нетерпимому характері пізнього правління, намагаючись тим самим підкреслити благочестя Константина. «Забороняв огидні обряди ідолоського служіння... щоб ніхто не наважувався зводити статуї й займатися віщуваннями»⁵ - пише Євсевій. З іншого боку, ми маємо лист самого імператора до східних єпископів, в якому зазначалося: «А ті, що відвертаються, нехай, якщо бажають, залишаються при жеребі свого лжевчення»⁶. В цілому, сучасні дослідження відкидають заборону публічних жертвоприношень Константином – ригористські заяви Євсевія не узгоджуються з більшістю інших джерел⁷. Усі акти, які ми можемо прослідкувати, торкалися таємних й нічних ритуалів – заборона на них унеможлиблювала непідконтрольні політичні ворожіння⁸ й громадські заворушення на базі цього. В цілому, нелюбов до «закулісних»

¹ Зосим. Новая история. II. 29.

² The Theodosian Code / translated by Pharr C. // The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions. Princeton: Princeton University Press, 1952. XVI. 2. 5.

³ Barnes T. D. Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy // The Journal of Roman Studies. 1995. Vol. 85. P. 143

⁴ Barnes T. D. Statistics... P. 144.

⁵ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... II. 45.

⁶ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... II. 60.

⁷ The Archaeology of Late Antique Paganism / Ed. by Luke Lavan. Boston: Brill, 2011. P. 115.

⁸ Ibid.

практик є традиційною для римської культури – за минулих імператорів, заборони на ворожіння, єврейські ритуали й християнські зібрання засновувалися саме на цьому¹. Поряд з тим, ми зустрічаємо випадки закриття язичницьких храмів за Константина, при чому неодноразово. Проте, кожен раз мотивації для цього були унікальними, тож заходи жодним чином не стосувалися навіть сусідніх храмів того самого міста. Наприклад, в Єрусалимі були закриті храми в тих місцях, які вважаються священними для християн, а в Геліополісі – через особисту відразу до ритуальної проституції².

2.2. Християнські імператори

Як вже згадувалося, відповідно до розрахунків американського соціолога Родні Старка, на 350 рік християни склали 53% від загальної чисельності населення імперії³. Подібне кількісне зростання християн спричинило якісні зміни як в релігійній політиці уряду, так й суспільних настроях широких мас. Так, в середині століття було опубліковано твір наведеного астролога Фірмака Матерна, який можна вважати одночасно релігійним памфлетом й відкритим зверненням до імператора. Там автор викладає свою точку зору на язичницьких богів, стверджуючи, наприклад, що єгипетський Серапіс є альтернативним найменуванням для Йосипа з книги Буття⁴. Місцеві жителі, таким чином, приносять йому небажані жертви, піддаючись демонічному впливу. Окрім того, що більш важливо, він вперше формулює нове бачення імператорської влади, яке йде набагато далі за «єпископа зовнішніх справ», підносячи сакральність верховної посади на космологічний рівень. Тепер імператор – це очільник божих сил, на якого покладено роль очищення світу від ідолопоклонства: «Той, хто стоїть вище від людей й, відокремившись від земної крихкості, поєднується зі спільнотою небесних речей»⁵. Він закликає до знищення язичницьких храмів й

¹ MacMullen R. Paganism in the Roman Empire. New Haven: Yale University Press, 1981. P. 2.

² Lenski N. Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016. P. 245.

³ Stark R. The Rise of Christianity... P. 10.

⁴ Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum // Richard E. Oster. Julius Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Introduction. Translation and Commentary: a thesis for the degree of master of arts / translated by Richard E. Oster. Houston: Rice University Press, 1971. XIII.

⁵ Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum. XX

насильного навернення імперії до християнської віри, порівнюючи державу з лікарем: «Неприємну їжу та міцні напої насильно дають тим хворим, хто не хоче, а коли недуг посилюється – застосовують також вогонь й меч»¹.

Аналізуючи Кодекс Феодосія, здається, що правління Констанція пройшло в руслі вищеописаних настроїв. Жертвоприношення заборонялися, частина храмів зносилась, до іншої частини доступ було заблоковано – порушників приписувалось страчувати, а їх майно конфісковувати. Намісникам, що покривають язичникам й не виконують розпоряджень едикти обіцяли «теж пакарання»². Саме за правління Констанція розпочинається відома тяжба щодо вівтарю Вікторії в будівлі Сенату. Його було встановлено після перемоги Августа у битві при Акції – для римського нобілітету IV століття сама пам'ятка втілювала «золоте минуле» міста й утверджувала аристократичні цінності еліти. Під час візиту Констанція 357 року її було вилучено³. Звичайно, здебільшого це розцінюється в якості символічного акту зневаги – як щодо привілейованого статусу міста, так й до традиційних римських вірувань. Однак, в останні десятиліття, в історіографії все чіткіше вибудовується ревізійністський погляд на правління Констанція, ретроспективно дискредитованого як православною, так й язичницькою традицією. Так, Глен Томпсон у статті 2005 року спростовує «конфлікту» природу подій 357 року – на більш широкій джерельній базі було показано, що усунення не супроводжувалось вандалізмом, а було наслідком компромісу між сенаторами й імператором⁴. Сам Констанцій був вражений архітектурою Риму й красою влаштованих святкувань – не дозволяючи жертвоприношення, він зберіг, тим не менш, державне фінансування весталок й жерців, їх державні привілеї⁵. На думку Томпсона, імператор усвідомлював свою відповідальність, як Великого понтифіка, за добробут язичницького пласту населення, хоча й сприймав його як «тимчасово ненавернене». Окрім того,

¹ Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum. XVI

² The Theodosian Code. XVI. 10. 2-6.

³ Sheridan J. J. The Altar of Victory. Paganism's Last Battle // LAntiquite Classique. T. 35. Fasc. 1. 1966. P. 187.

⁴ Thompson G. L. Constantius II and the First Removal of the Altar of Victory // A Tall Order. Writing the Social History of the Ancient World / Ed. by J. Aubert, Z. Varhelyi. Leipzig: Walter de Gruyter GmbH, 2005. P. 90 – 93.

⁵ Thompson G. L. Constantius II and the First Removal... P. 95.

язичницький префект міста Орфіт, понтифік Вести й Сонця й зять відомого традиціоналіста Сіммаха, був збережений імператором на своїй посаді¹.

Таким чином, хоча релігійна політика Констанція керувалася магістральною метою всеохоплюючої християнізації, він був змушений слідувати політичній культурі римських еліт, не вдаючись до необдуманих заходів². Суперечливим постає співвіднесення фактичної політики з текстами едиктів. Однак, на зараз все більш поширеною стає думка, що імператорські акти, зокрема в Кодексі Феодосія, слід сприймати в якості високориторичних текстів, а не формальних документів. Розпорядження в них часто вступають у протиріччя й безсистемним чином дублюються – все це наслідок реакційного й локального характеру більшості законів. Значна їх частина не мала універсального характеру й фактично являла собою рескрипти-відповіді на певний інцидент. За таких умов, неминучою метою впровадження правового акту ставало не стільки встановлення всеохоплюючого правила, як владнання нагального конфлікту, часто через компроміси, напівміри або, навпаки, популістський радикалізм. Так, фінська дослідниця Маястина Кахлос стверджує, що більшість пізньоантичних едиктів, навіть не пов'язаних прямо з релігійною політикою, виконували функцію скоріше моральних прокламацій, ніж ультимативних наказів. Ригористичний характер формулювань, властивий римському законодавству IV століття може ввести в оману щодо реального стану речей на місцях, адже відображає глибоко ідеалізовану картину – ту, яку б хотілося бачити християнським імператорам.

Такою самою прагматичною була політика імператора щодо богословського антагонізму навколо Нікейського собору – в цьому він повністю наслідував своєму батькові. Ключовою проблемою, яка постала тоді перед урядом, був Афанасій Александрійський. Перший раз він був відправлений у заслання ще за Константина, так як, ймовірно, не відаючи наслідків, зачепив у

¹ Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I... P. 651-652.

² Salzman. M. R. The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire. London: Harvard University Press, 2002. P. 180.

своїй полеміці стратегічно важливе питання. Він сам пише про це, зазначаючи, звісно, безпідставність звинувачень: «Сказали самому цареві, нібито... погрожував зупинити вивіз хліба з Александрії до його рідного міста, й це чули присутні при тому єпископи - Адамантий, Анувій, Агафаммон»¹. Правда це було чи ні, для імператора почутого було достатньо, щоб зрозуміти – Афанасій є нестабільним елементом, що загрожує не тільки церкві, а й державі. Потім подібне повторилося – він був звинувачений у спробі розпалити громадянську війну між Константом й Констанцієм, а також у підтримці узурпатора Магнеція². «Я не настільки зухвалий, щоб... зводити наклеп брату на брата, а також погано відзиватися про царя перед іншим царем»³ - намагався виправдовуватись він. Так чи інакше, антипатія до нікейської партії в Констанція була глибока й непохитна. Констанцій не виявляв особливої зацікавленості у теологічних тонкощах на кшталт протиставлення «єдності» та подібності», розглядаючи цю полеміку як «хмарний простір слів невизначеного значення» й зайві інтелектуальні змагання. «Бо хто може докладно пізнати або належно витлумачити суть таких великих й таких складних питань?»⁴ - писав його батько Константин. Відповідно до цього був прийнятий Сірмійський символ 357 року, що повністю забороняв використання слова «сутність» у теологічних дискусіях – вирок посилався на повну відсутність цього слова в Писанні⁵. Документ спеціально було складено в компромісній формі, яка залишала простір для маневру. Стверджувалося, що тільки Отець знає, як він породив Сина й тільки Син знає, як він був початий Отцем⁶. Таким чином, внутрішньоцерковна політика Констанція мало відрізнялася від його алгоритму дій в інших площинах – поряд з намаганнями

¹ Афанасий Александрийский. Защитительное слово против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Часть 1. Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902. 87

² Афанасий Александрийский. Защитительное слово перед царём Констанцием. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Часть 2. Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902. 20.

³ Афанасий Александрийский. Защитительное слово перед царём Констанцием. 3.

⁴ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... 69.

⁵ Chadwick H. The Church in Ancient History. From Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 271 – 273.

⁶ Chadwick H. The Church in Ancient History... P. 271.

укріплювати вподобану доктрину завжди стояла мотивація уникнути зайвого розбрату й заворушень.

Юліан, наступник Констанція, вмовляючи александрійців повернутися до поклоніння Серапісу, проказує: «Ви не зійдете з прямого шляху, якщо повірите тому, хто сам ішов тією дорогою двадцять років»¹. Звичайно, він мав на увазі «галілеянську віру», якої був зобов'язаний дотримуватися в молоді роки за правління суворого дядька. Правління Юліана являло собою наймасштабнішу спробу зупинити та відвернути процес християнізації імперії, що навіть для самих сучасників виглядало надскладною задачею. Широко відомим є епізод з сатиричного есею «Ненавнисник бороди», автором якого є сам Юліан. Забажавши відвідати антиохійський храм Аполлона у 362 році, імператор зустрів там лише напівзакинуте приміщення. На питання до жреця, де всі підношення, той відповів, що «прийшов, принісши з дому гусака як жертву богові, але місто нічого не приготувало»². Щоб виправити ситуацію, перш за все, імператор спробував повернути храмам їх фінансову базу – куріальні земельні володіння³, левова частина яких належала церкві. На подібні акції, християнські єпископи, звичайно, реагували як на «грабування церковних внесків й коштів»⁴. Однак, магістральна мета Юліана була очевидна – за неможливості подолати християнство у нижчих класах, треба укріпити аристократію й зробити її непроникною для «безбожності черні», ізолювати культуру еліт. Пітер Браун порівнював язичництво імперії Юліана з конфуціанством мандаринів династії Тан, оточених морем буддизму⁵. В цьому контексті, найхарактернішим дискримінаційним актом його правління була заборона християнським священникам отримувати класичну освіту, «абсурдно, що люди, які тлумачать твори цих письменників, зневажають їх богів»⁶. Подібний закон націлений саме

¹ Юлиан. Полное собрание сочинений. С. 559 – 561.

² Юлиан. Полное собрание сочинений. С. 317 – 356.

³ The Theodosian Code. X. 3. 1

⁴ Григорий Назианзин. Письма // Творения святого Григория Богослова. Том 1. М.: Сибирская благовонница, 2007. IV. 86

⁵ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 93.

⁶ Tougher S. Julian the Apostate. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 92.

на те, що вибити з-під ніг християн інтелектуальний фундамент, тим самим унеможлививши місіонерство серед елітарних прошарків. Таким чином, незважаючи на те, що правління Юліана почалося з оголошення загальної віротерпимості, фактично фігурує той самий образ імператора-лікаря, який використовував радикал Фірмак Матерн. В цьому сенсі, змінилися лише пацієнти. «Можливо, було б справедливо лікувати їх навіть проти їхньої волі, як лікують божевільних»¹ - писав Юліан. Однак, супроти Юліана стояли занадто великі процеси. До демографічного фактору додавалися ефекти від 40 років християнського законодавства: політика Константина й Констанція була спрямована на те, що маргіналізувати криваві жертвоприношення² навіть серед язичників, а також відв'язати від релігії, секуляризувати ритуали міського життя³. Й в них це, значною мірою, вийшло. Спроба відродити напівзакинуті традиції, які раніше згуртовували жителів міста, у релігійно неоднорідних громадах тепер тільки сприяли конфліктам й розбрату. Навіть представники куріальної знаті, на яку спирався Юліан ставились з іронією до ентузіазму імператора. «Однак надто вже часто й рясно він окроплював жертovníки кров'ю тварин»⁴ - пише Амміан Марцеллін.

Після гучної громадянської війни з двоюрідним братом Юліана, відповідальність за східні провінції перейняв Валент, від імені свого старшого брата й августу Валентиніана. З текстів християнських письменників складається враження, ніби значну частину сил імператор присвячував релігійній політиці, адже «став ревнителем аріанської віри й був дуже незадоволений тим, що не міг примусити всіх думати так само, як він»⁵. Однак, на зараз, період правління двох братів-військових все більше оцінюють, як нейтральний по відношенню до будь-яких релігійних груп. В найближчому оточення Валента знаходився відомий філософ-язичник Фемістій, який славився просуванням порядків загальної

¹ Tougher S. Julian the Apostate. P. 92.

² Bradbury S. Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice // Phoenix. 1995. Vol. 49, No 4. P. 343-345.

³ Ibid, p. 354

⁴ Аммиан Марцеллин. Римская история / пер. Кулаковского Ю. А. и Сонни А. И. СПб.: Алетейя. 2000. XXII. 10. 6.

⁵ Созомен. Церковная история // Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Типография Фишера, 1851. VI. 6.

терпимості. «Одній ми серед усіх земних створінь упізнаємо свого Отця, чи то виразніше, чи то тьмяніше, й хоч ми розрізняємося між собою за ієрархією, усі покладаємося на Нього як на опору»¹- проговорював ритор у промові до Вланета. Однак, як майстер слова й тонких відтінків, Фемістій спеціально додав пункт про нерівність у «виразності» упізнавання Отця. На середину IV століття думка про те, що язичники можуть спілкуватися з Верховним Богом на одному рівні з християнами для імператора була повністю неприйнятною.

В контексті всієї християнізації, найвизначнішим періодом, безперечно, постає правління Феодосія. З його ім'ям традиційно пов'язують впровадження християнства як єдиної законної релігії на території імперії, а також жорсткі репресії по відношенню до язичницьких культів. Як цей узагальнений погляд, так й сучасні спроби його деконструкції, споріднюють Феодосія з постаттю Констанція II, що була розглянута вище. В 380 році імператором був виданий Фессалонікійський едикт, який засуджував усі ненікейські течії християнства, стверджуючи: «Їхні місця зібрань не повинні отримувати назву церков... ми застосуємо відповідно до божественного суду»². Широко розповсюдженою є позиція, згідно якої цей документ закріпив безроздільне домінування християнства над іншими релігійними культурами й таким чином, підвів до своєї кульмінації процес християнізації імперії, як мінімум у площині права. Відповідно до цього розуміння, гіперболізується не тільки його історичне значення на широкому тлі, але й суспільно-політична роль для сучасників.

Однак, окремо узятий закон, виданий в 380 році, не був спрямований проти язичників – він був лише нагальною реакцією на релігійний клімат Константинополя³, а тому мав неуніверсальний характер⁴. Іберійця Феодосія, що прибув у провінцію Македонія 379 року у супроводі латиномовних військових-нікейців, нічого не пов'язувало з елітою східної столиці – було очевидно, що для

¹ Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations / Ed. by P. Heather, D. Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. P. 187 – 189.

² The Theodosian Code. XVI. 1. 2.

³ Errington R. M. Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006. P. 213-214.

⁴ Kahlos M. Religious Dissent... P. 38.

забезпечення лояльності необхідно підготувати необхідний ґрунт. Побоюючись спочатку від візиту в потенційно вороже місто, він зробив своєю ставкою Фессалоінки, де знаходився під впливом фессалонікського єпископа Ахолія¹, ставленика римського папи Дамасія. Імператор спостерігав за наростаючим протистоянням церковних партій в Константинополі: кафедру займало два відразу два єпископи – напіваріанин Демофіл й нікеєць Григорій Назіанзин. Після того, як останній був обкиданий камінням агресивними монахами, власне й був виданий едикт, що дозволяв імператору втрутитися у конфлікт й, тепер вже відповідно до світських законів, передати храми дружній частині кліру, укріпивши тим самим своє положення у місті й закінчивши заворушення. Отож, дослідження останніх років роблять акцент на змішаній природі мотивації Феодосія – як світській, так й релігійній. «Якщо ти відходиш від миру та єдності думок, то я наказую тобі відійти від місць молитвенних»² - з такими словами імператор звернувся до Демофіла.

Значною мірою, надання виняткового значення едикту 380 року й приписування йому антиязичницької природи обумовлюється славою Феодосія як «руйнівника стародавніх храмів», яку він заслужив у пізній період правління. Найвідомішою акцією було зруйнування александрійського комплексу, присвяченого елліністичному богу Серапісу. Слід однак сказати, що навіть ця найгучніша подія не була наслідком урядового розпорядження, спущеного зверху вниз. За словами Созомена, конфлікт між жителями міста розгорнувся навколо єпископа, що паплюжив язичницькі статуї: «Приголомшені цією надзвичайною й несподіваною подією, язичники не могли залишатися спокійними, але, змовившись між собою, напали на християн й, одних убивши, а інших поранивши, захопили храм Серапіса»³. Храм вони використовували як фортецю, задля уникнення гніву агресивного християнського натовпу. Після запиту, надісланого місцевим намісником Феодосію, було зачитано рішення

¹ Errington R. M. Roman Imperial Policy... P. 215-219.

² Сократ Схоластик. Церковная история. V. 7.

³ Созомен. Церковная история. VII. 15.

імператора про загальне прощення й передачу будівлі у розпорядження християн. Цей епізод застосовує Пітер Браун для підкріплення своєї концепції про «християнізацію знизу»¹. На думку історика, хоча руйнування й здійснювалися з санкції імператорів, вони не були цілеспрямованими кампаніями центрального уряду, а являли собою продукт локального релігійного запалу. Й справді, на момент конфлікту з Серапіумом, жителі Александрії пережили вже не одне релігійне заворушення. Так, показова історія з аріанським єпископом Георгієм, яка відображає як стан язичницьких храмів, так й рівень напруги у місті. Очищаючи під нечистот давно закинута святилище Митри, християни почали на руїнах публічно висміювати язичницькі обряди. Подальші заворушення було вбито багато людей, серед яких Георгій, якого «прив'язали його до верблюда, мучили, а потім спалили разом із верблюдом»². Події ці відбувалися всього за 30 років до подій з храмом Серапіса.

Лібаний у своїй промові в захист храмів наголошував, що вандалізм вчиняють християни-ригористи, всупереч імперським законами: «Ледве вони почують, що в поселенні є чим пожитися, як відразу воно в них, виявляється, й жертви приносить, тож потрібен проти нього похід, й виправителі тут як тут»³. Звичайно, імператори закривали очі на подібні порушення, якщо мова йшла про їх «культ-клієнт», однак тенденція залишається сталою - первинна ініціатива завжди надходить збоку місцевих єпископств. Таким чином, винятковість правління Феодосія, в релігійній площині, не зводиться до ухвалення окремого едикту чи проведення певної реформи. Змінився сам підхід імператорської влади. Римські імператори постійно опинялися між обов'язком збереження суспільного миру й своїми симпатіями до християнських громад⁴. «Тобою, імператоре, рухає прагнення до порядку. Але що важливіше - дотримання зовнішніх норм чи збереження благочестя? Потрібно, щоб суворість підкорялася

¹ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 104.

² Сократ Схоластик. Церковная история. III. 2.

³ Лібаний. Речи. XXX (XXVIII). 12.

⁴ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 105-107.

благоговінню»¹ - проказував Амвросій Медиоланський. З кінця IV століття сама вищенаведена дихотомія почала повільно зникати – християни невпинно ставали абсолютною демографічною більшістю, тоді як когорта язичників зводилась до обмеженої кількості старої міської еліти. Поступки лідерам натовпу – єпископам, тепер не становили жодної небезпеки, в сенсі локальних заворушень. Навпаки, набагато більш проблем створювали спроби захисту храмового майна й традиційного жрецтва від охлосу, охопленого релігійним запалом. Тим не менш, імператори продовжували захищати нехристиянські громади, часто йдучи всупереч волі єпископів. Як приклад можна навести випадок із синагогою в сирійському місті Кіллінікон. Після того, як місцеві християни, за підтримки єпископа, спалили синагогу, Феодосій наказав покарати порушників спокою й відбудувати синагогу за рахунок єпископа. Амвросій, тільки дізнавшись про це, відразу пригрозив імператору можливістю непокори. «Дивно, що в тебе зовсім не виникає побоювань перед можливими розладдями, якщо обвинувачений єпископ виступить проти твого коміта»² - сказав єпископ.

Так чи інакше, тиск на окремих язичників не проводився, а релігійні погляди не змушували тебе поступатися своїм соціальним положенням. Атмосфера гострої конфронтації, яка лізе зі сторінок Кодексу Феодосія й праць церковних істориків, не була характерною як для побутового життя, так й для придворного. Так ось, політичний флюгер Фемістій спокійно продовжував свою службу за Феодосія, зайнявши пост префекта Константинополя³. Під час свого візиту на Захід, християнський імператор навіть доручив язичницькому ритору наглядати свого малолітнього сина Аркадія⁴. До філософа по-дружньому ставився навіть архієпископ столиці Григорій Назіанзин. Коли тому знадобилися послуги ритора, той просив Фемістія: «Виправдай слова твого Платона, який

¹ Амвросій Медиоланський. Письма // Амвросій Медиоланський. Собрание творений на латинском и русском языках. Том IV. Часть 2. Письма 54-77. Письма, не вошедшие в собрание. М.: ПСТГУ, 2015. 74. 11

² Амвросій Медиоланський. Письма. 74. 7.

³ Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I... P. 892.

⁴ Ibid.

сказав, що у містах зло припиниться не раніше, ніж майстерність поєднається з мудрістю. В тебе є й те, й інше»¹.

Попри характер первинного конфлікту навколо Константинополя, якісно іншої природи набула політика імператора щодо внутрішньоцерковних справ. Феодосій став першим, для шлях до єдності не протиставлявся прагненню твердої ортодоксії – навпаки, остання ставала запорукою добробуту імперії. Єдність й Божественний мир були можливим тільки у випадку досягнення доктринальної чистоти. Ця ідея була новою у релігійній політиці імперії, адже Константин й Констанцій намагалися передусім не віднайти «дистильоване православ'я», а закінчувати конфлікти², часто через нав'язування «оптимальних домовленостей». Слід зазначити, що в ці заходи не зводились до світських мотивів: імператори вірили, що діло миру всередині церкви переважає своєю значущістю питання, які заздалегідь «пропонуються для втягнення у безплідну й непотрібну суперечку»³, за висловленням самого Константина. Феодосій, навпаки, використав закон як гарантію ортодоксії, щоб ортодоксія стала гарантією закону⁴. Вже за внука Феодосія буде проголошено, що стан держави безпосередньо залежить від загального благочестя імперії перед Богом, тому ситуації поліпшується відповідно до того, наскільки держава тісно пов'язує себе з істинною вірою⁵.

Правління наступників Феодосія й династії Льва вирізняється, головним чином, бурхливими подіями внутрішньоцерковної історії, яка буде більш детально розглянута в одному з наступних підрозділів, а тому слід зупинитися тільки на особливостях, що прямо вплинули на хід християнізації й «зовнішні справи церкви». Відразу після смерті Феодосія, від імені його старшого сина Аркадія, а фактично префектом преторія Руфіном, був виданий едикт про принципову боротьбу з язичництвом: «Все, що було постановлено проти них

¹ Григорій Назианзин. Письма // Творения святого Григория Богослова. Том 2. М.: Сибирская благовонница, 2008. XXXI.

² Kahlos M. Religious Dissent... P. 25.

³ Евсевий. Четыре книги... 69.

⁴ Kahlos M. Religious Dissent... P. 26.

⁵ Kahlos M. Religious Dissent... P. 18.

законами нашого святого батька... відтепер буде виконуватися ще суворіше»¹. Однак, як й інші едикти, це був лише риторичний прийом – ніяких нових покарань акт не містив. Єдиною його функцією було продемонструвати наступництво до Аркадія до свого «святого батька».

Дуже добре ілюструє релігійну політику початку V століття випадок з християнізацією Гази Палестинської. В 399 році видається закон, згідно якого всі храми, що залишились в східній частині імперії, повинні бути розібрані, адже «коли їх буде усунено, пропаде матеріальна основа всілякого забобону»². У відповідь на нього, газський єпископ Порфірій поспішив у столицю – формально, просити імператора зупинити витіснення християн з муніципальних посад, а фактично – «знищити огидні капища». Аркадій відповів: «Я знаю, що це місто схильне до ідолопоклонства, але воно доброзичливо ставиться до сплати податків. Якщо ж ми раптово їх налякаємо... ми втратимо такий значний прибуток»³. Як далекоглядну стратегію, імператор запропонував єпископу поступове відсторонення язичників від адміністративних посад, за сприяння уряду, а також наказав обмежити їм доступ у храми. Цей випадок знову ілюструє небажання правителів без потреби жертвувати прибутком й стабільністю – держава систематично закривала очі на збереження давніх ритуалів в окремих містах. Розглядаючи політику Феодосія, було зазначено, що позиція двору почала зсуватися, відповідно до того, як християни ставали демографічною більшістю й імператори змінювали свої погляди на роль ортодоксії. Однак, у регіонах, в яких язичницька аристократія продовжувала домінувати, імперія не вчиняла жодних зусиль для реалізації своїх провокативних едиктів. Подібною зоною, власне, й залишалася Газа, що детально відображено в житті Іларіона Газського⁴, складеного в той час.

¹ The Theodosian Code. XVI. 10. 13.

² Ibid. 10. 16.

³ Марк Диакон. Житие Порфирия Газского // Палестинский патерик. Выпуск 5. СПб.: Императорское православное палестинское общество, 1895. ХІ.

⁴ Иероним Стридонский. Жизнь святого Иларииона // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Часть 4. Киев: Типография Е. Т. Керер. 1880. С. 12 – 44.

Так чи інакше, на початок V століття інституційну християнізацію можна вважати завершеною. За Феодосія II був виданий едикт, який заборонив усім релігійним дисидентам, зокрема язичникам, займати придворні, військові й адміністративні посади. «Щоб ніхто, хто не поділяє з нами віри та релігії, не був у будь-який спосіб пов'язаний із нами»¹ - йшлося в законі. Такі формулювання зовсім не дивні – імператорський двір середини V століття починає нагадувати квазі-монастирський комплекс, орієнтований на побудову нового типу легітимності, заснованому на владі через «святість». Особистісно, сам Феодосій II, що користувався званням імператора довгі чотири десятиліття, був людиною надзвичайно побожною й схильною до аскези, що звичайно посилювалось надзвичайним впливом його сестри Пульхерії. Імператор знав значну частину Писання на пам'ять, постився мінімум два рази на тиждень, а під напластуваннями золота й пурпуру, обов'язково одягав власяницю² – чернечий символ умертвлення плоті. Таким чином, двір Феодосія послідовно «перевідкривав» платонічний ідеал «царя-філософа», однак змішуючи його з християнським концептом «простої мудрості». Сократ Схоластик писав: «Феодосій, залишивши осторонь аристотелеві силогізми, демонстрував філософію ділом - утримувався й від гніву, й від смутку, й від насолод». Таким чином, Феодосій II пішов далі свого більш славетного діда – якщо Феодосій I позиціонував себе лише протектором ортодоксії, то Феодосій II бачив себе її носієм, претендуючи на участь у теологічних дискусіях на рівні з єпископами. Така «релігійна вченість» замінила собою старий язичницький інтелектуалізм, перетворившись на своєрідну форму «нового аристократизму». На думку Пітера Брауна, повністю втілив образ «теолога на троні» імператор Юстиніан³.

Остаточну християнізацію апарату управління умовно завершують першим актом миропомазання на царство, який було вчинено щодо імператора

¹ The Theodosian Code. XVI. 5. 42.

² Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity // Ed. by C. Kelly. Camrdige: Cambridge University Press, 2013. P. 2.

³ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 146 – 155.

Льва¹ – імператорська влада напряму пов'язувалось з божественною силою. Згідно матеріалів агіографії, з політичних питань Лев ходив радитись до монахів - тепер кожне рішення імператорів повинно виправдовуватись авторитетом святості. Імператор ніби-то водив до Данили Стопвника царя Лазики під час дипломатичного візиту – обидва правителя склонилися перед аскетом й всилухали його поради². Данило також виступив посередником в перемовинах між узурпатором Василіском й константинопольським патріархом, організовуючи заворушення³. Його статус засновувалися на позиції «абсолютного незнайомця» й незалежного арбітру, який не має жодних світських інтересів, а тому може виступати моральним спостерігачем⁴. Радитись із стовпниками щодо політичних й церковних справ стало нормою ще за Феодосія й Пульхерії⁵. Іоанн Златоуст присвятив окрему роботу темі «чернечої влади», зазначивши, що вона перевершує царську – якщо імператор володарює над «світом», то аскет – над духом. «Якщо комусь трапиться зазнати справжнього нещастя, він проходить повз царя, наче повз бездушний предмет, й поспішає до житла монахів... прибігаючи до мисливця на звірів, який тримає в руці меч»⁶ - писав Іоанн. Відповідно, існувало уявлення, що вустами святого, який вже майже досяг «теозісу», де-факто проговорюється воля Бога, який охороняє імперію. Саме тому, анахорет концептуально не може помилятися. Це призводило до формування сюжетів, в яких імператори радяться з ченцями навіть у військових справах – так, згідно однієї з версій життя Данила, Зенон передумав відправити армію в Єгипет для захисту від вандалів, так як стовпник повідомив йому, що «причин для занепокоєння не має»⁷. Насправді, «непохитна праведність» й

¹ Сорочан С. Б. Ромейское царство. Книга для чтения по истории Византии. Том 2. С. 30

² Fowden G. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 3.

³ Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *The Journal of Roman Studies*. 1971. Vol. 61. P. 92.

⁴ Brown P. *The Rise and Function...* P. 91-92

⁵ Успенский Ф. И. *История Византийской империи. Периоды I – III*. М.: Академический проект, 2018. С. 375.

⁶ Иоанн Златоуст. *Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни* // *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского*. Том 1. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1895. IV.

⁷ *La Vie de S. Daniel le Stylyte* // *Les Saints Stylytes* / Ed. by H. Delehay. Bruxelles: Societe des Bollandistes, 1923. P. 50.

здатність протистояти світській владі цілеспрямовано культивувалися кліром й чернецтвом всередині себе¹.

В контексті такого світоглядного переорієнтування, можна розглянути розквіт епохи Вселенський соборів, ідейна складова яких буде описана в наступних підрозділах, з релігійно-політичної точки зору. Ефеський, Халкідонський й Другий Константинопольський з'їзди, як й Енотикон імператора Зенона, стали прямим наслідком процесу інтелектуального осмислення християнського вчення, яке провокувалося й підбурювалося фактичною санкцією правителів на продовження подальшою теологічної полеміки. Вже Нікейський собор інтегрував у термінологічний апарат абсолютно небіблійне слово «єдиносущний», що відкрило ворота для подальших філософських запозичень. Почали використовуватись поняття іпостась, лице, природа, енергія тощо. Халкідон у 451 році став кульмінацією цього процесу, сформувавши надзвичайно незрозуміло інтуїтивно концепцію, згідно якої Христос є «визнаним у двох природах, без злиття, без змінення, без поділу, без розлучення, причому відмінність природ жодним чином не усувається через поєднання»². Попри активну участь імператорів у скликанні, фінансуванні й насадженні соборних рішень, контроль над ситуацією почав поступово виходити з-під їхнього контролю. Після Халкідону, поразка була очевидно. Спроби повернутися до політики Констанція, що знайшли своє відображення в Енотиконі Зенона й заходах Юстиніана, жодним чином не врегулювали конфлікт, а поглибили розкол. Міафізитський рух набув неочікувано міцної інституційної форми, повністю вийшовши за межі впливу Константинополя. Ототожнення встановленої ортодоксії з лояльністю центральному уряду, що так відчайдушно декларувалася в едиктах Феодосія, призвела до вкорінення почуття опозиційності в регіональних ідентичностях імперії – Єгипті, Сирії й Італії.

¹ Liebeschuetz J. H. W. G. Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 2.

² Creeds, Councils and Controversies. Documents illustrative of the history of the Church A. D. 337 – 461 / Ed. by J. Stevenson. London: SPCK, 1966. P. 334.

Навіть узурпатори тепер йшли у бій під лозунгами «альтернативної ортодоксії» - вся Фракія була знищена заколотом воєначальника Віталіана, що повстав проти монофізита Анастасія. Це протистояння є унікальним, так як являє собою один з небагатьох прикладів по-справжньому релігійної війни в пізній античності¹. Такого не можна було уявити в часи Константина та Феодосія. Однак, після десятиліть культивування пріоритету ортодоксії, з'явилося послідовне уявлення: релігійні переконання стоять вище за обов'язок покори імператору². Звичайно, коли Феодосій виступав супроти узурпатора Євгеній, церковні автори теж позиціонували його заходи як «хрестовий похід». Руфін Аквілейський писав, що імператор «почав готуватися до війни, покладаючись не стільки на мечі й стріли, скільки на пости та молитви»³. Однак, доволі очевидно, що головним мотивом Феодосія була боротьба за власну легітимність – Євгеній, за допомогою Арбогаста, вбив Валентиніана⁴, чий батько подарував Феодосію імператорське звання. Повстання Віталіана було зовсім іншим – він виступав як «захисник віри», а не як претендент на трон й вимоги його були передусім релігійними. Якщо раніше військова сила використовувалась імператором для закріплення доктринальної одноманітності, то тепер армія виступала проти правителя через богословські суперечки.

Завершальним питанням, в рамках політичної християнізації, яке треба розглянути, є антиязичницькі акції Юстиніана. Його сучасник, язичник Зосим, так підсумовував правління Феодосія: «Не залишилося в живих нікого з тих, хто вірив би в існування богів. Якщо сказати коротко, навіть підняти очі до неба й поклонитися тому, хто там перебуває, стало нікому»⁵. Очевидно, він описував наявну перед собою картину. Попри це, очевидно, що язичництво продовжило існувати в різних формах й регіонах, особливо за межами таких великих міських

¹ Dijkstra J. H. F. *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. P. 367.

² Dijkstra J. H. F. *Religious Violence...* P. 387.

³ Руфін Аквілейський. *Церковная история // Рождение латинской христианской историографии: с приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. II. 33.

⁴ Williams S, Friell G. *Theodosius: The Empire at Bay*. London. Yale University Press, 1995. PP. 97-114.

⁵ Зосим. *Новая история*. IV. 33. 4

центрів, як Константинополь, в якому й писав це повідомлення Зосим. Так, в Коринфі до святилищ продовжували приносити вотивні предмети, при чому навіть християни – подібний синкретизм відображає складність відділення «поганих християн» від язичників. В сирійському Баальбеку жертвоприношення також тривали мінімум до середини VI століття. Іоанн Ефеський, якого Юстиніан призначив «вчителем язичників», за власними словами, лише в околицях міста Тралли «відвернув багато тисяч людей від помилки ідолопоклонства»¹.

Упродовж свого правління, Юстиніан, на відміну від своїх попередників, здійснював систематичну політику з повного очищення імперії від язичників. На початок VI століття, останні почали сприйматися столичним суспільством, як абсурдна аномалія. По-перше, були ще раз підтверджені закони його попередників²: нехристиянам заборонялося складати заповіт³, обіймати цивільні посади й робити жертвоприношення. Нехрещені жителі імперії, мусили в обов'язковому порядку це зробити, щоб не втратити право на володіння й передачу свого майна⁴. Найбільшого розпалу гоніння досягли, звичайно, в столиці. З підозрою ставлячись до всієї константинопольської знаті після повстання Ніка, Юстиніана підозрював аристократів столиці у таємній прихильності до традиційних культів, тому ініціював масштабну «чистку» серед еліти міста. Під час громадських заворушень проти корупції суддів, жителі Константинополя вигукували: «Геть з міста кістки язичників»⁵. В цілому, загальна «язичницька паніка» стала характерною рисою юстиніанівської й постюстиніанівської доби. Так, кінці VI століття велася гучна справа проти патріарха Антіохійського на базі того, що секретар місцевого чиновника, після довгих тортур, зізнався, ніби патріарх викликав землетрус, принісши в жертву

¹ John of Ephesus. Ecclesiastical History (The Third Part) / translated by. R. P. Smith. Piscataway: Gorgias Press, 2010. III. 36.

² The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text / Ed. by B. W. Frier. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. I. 11. 9

³ Ibid. I. 11. 1-2

⁴ Evans J. A. The Emperor Justinian and the Byzantine Empire. Westport: Greenwood Press, 2005. P. 29.

⁵ John of Ephesus. Ecclesiastical History. III. 31.

хлопчика в таємному святилищі Дафни¹. Місіонери, за наказом Юстиніана, ходили по всій Малій Азії задля викорінення язичницьких практик у сільській місцевості. Знайдені записи спалювали, а рельєфи й статуї показово знищувались. Найвідомішим культурним наслідком проведеної політики стало закриття Академії в Афінах у 529 році. Залишки місцевої філософської школи емігрували до Імперії Сасанідів, де їх прийняв шахіншах Хосров². У договорі щодо «Вічного миру», який було укладено з Візантією 532 року він вимагав дозволити їм сповідувати свою релігію без переслідувань³. Таким чином, імператорська політика спричинила не тільки інституційну ліквідацію язичників, але й поступове зникнення будь-якої їх інтелектуальної традиції. На думку Пітера Брауна, саме за Юстиніана візантійське суспільство перетворилося на «цілком християнське»⁴.

2.3. Ускладнення церковної ієрархії

Процес християнізації імперії керувався не тільки державним апаратом, але й інтегрованими в нього церковними структурами й визначався протиріччями в їх середині кліру. Як вже було зазначено в минулому підрозділі, визначний вплив наклала теологічна конфронтація, що охопила церкву в IV-VI століттях. Перед більш детальним аналізом цих богословських суперечок, варто надати коротке введення в структуру ранньовізантійської церкви. Становлення її, формально, розпочалося ще в II столітті, коли розрив між уявленням про еклезію як общину християн конкретного міста та концепцією абстрактної загальнолюдської церкви створили умови для появи кліру - апарату керівництва християнськими громадами⁵. Протягом II століття, через використання права старих пресвітерів висвячувати нових, з нього виділяється посада єпископа (наглядача), тобто «головного пресвітера»⁶. До основних зобов'язань

¹ John of Ephesus. Ecclesiastical History. III. 29.

² Evans J. A. The Emperor Justinian. P. 29.

³ Ibid.

⁴ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 173-175.

⁵ Свеницкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. С. 148.

⁶ Там же, с. 149.

регіональних єпископів IV – VI століть входила організація та догляд за роботою священнослужителів єпархії, управління фінансами, посередництво між християнським населенням міста й візантійськими магістратами, а також проведення літургій та проповідування¹.

Внаслідок реформ Діоклетіана та Константина, держава адміністративно поділилася на діоцези – до її складу входили провінції або єпархії². На початку IV століття ранг єпископа почав визначатися політичною значущістю міста, де знаходилася його кафедра. Сільські єпископи почали підпорядковуватися міським, а ті - єпископам «митрополій», тобто центрів провінцій, яких почали називати митрополитами або архієпископами³. Нікейським собором було закріплені привілеї єпископів Риму, Александрії, Антиохії, Ієрусалиму та «інших митрополітів»⁴. Другий Вселенський собор додав до цього списку Константинополь та назвав його кафедру другою, після римської, адже «місто це є новий Рим»⁵. На Халкідонському соборі усім митрополитам вищеназваних кафедр було офіційно надане звання патріархів.

Поряд з цим, поступово почала все виразно виявлятися особлива влада римського та константинопольського патріархів. Піднесення першого обумовлювалося рядом причин: він мав пряму спадкоємність з апостолом Петром, користувався тисячолітньою столичною традицією міста Рима, а також був віддалений від безпосереднього релігійно-політичного центра імперії⁶. Константинопольський патріарх, при цьому, не мав ні релігійно-ідеологічного, ні церковно-ієрахічного фундаменту для збільшення своєї влади, адже неподалік знаходились александрійська, антиохійська та ієрусалімська кафедри з набагато більшою християнською спадщиною, і своєю роллю він був зобов'язаний майже

¹ The Cambridge History of Christianity... P. 345.

² Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 386.

³ Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М.: Интербук, 1991. С. 82

⁴ Каноны или Книга Правил святых Апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. Минск.: Братство в честь святого Архистратига Михаила. 2017. С. 18.

⁵ Там же, с. 22.

⁶ Шафф Ф. История христианской церкви. Том 3. Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311-590 годы по Р. Х. СПб.: Библия для всех, 2011. С. 196.

вийняtkово своєю географічною близькістю до василевса¹. Столична кафедра була більш залежною від нього, ніж будь-яка інша, що регулярно призводило до релігійного опортунізму. Внаслідок цього, римські папи в епоху богословських спорів регулярно виступали більш послідовними захисниками «православ'я», ніж константинопольські єпископи. З моменту заснування Константинополя до Великої схизми константинопольську кафедру займали вісімнадцять ієрархів, які пізніше були визнані «єретиками»².

Держава наклала печатку римського публічного права на визнану нею християнську організацію, наділяючи єпископів політичними правами та привілеями, ставлячи їх до ряду римських магістратів, як своєрідну магістратуру християнської імперії. Сам Константин навіть прирівнює рол єпископів в церковних справах до себе самого, називаючи себе «єпископом зовнішніх справ»³. Кліру фактично надається статус чиновництва: права звільнення рабів, здійснення суду щодо громадських позовів, збору спеціальних податків з населення, надання притулку будь-яким громадянам, а також право не виконувати муніципальних зобов'язань. Священослужбовці звільнялися від військової служби, а з 343 року - від податків на заняття торгівлею та ремеслами⁴.

З цього впливав важливий фактор, що відрізняв єпископів від монахів та пресвітерів перших століть, інтегруючи їх у когорту міської аристократії, а саме безпосередній доступ до матеріальних багатств⁵. Останні були представлені як церковними фінансами, які було невідчужуваними та постійно залишалися за єпархією, так й особистими накопиченнями. Перше зростало за рахунок добровольних пожертвувань *καρποφογία*, від давньогрецького *καρποφορέω* - приносити плоди, які у пізньоантичній практиці часто набували характеру обов'язкової плати за проведення обрядів та служб⁶. Також впливало меценатство нобілітету та імператорської родини, захоплення майна язичницьких храмів,

¹ Поснов М. Э. История христианской...С. 296.

² Там же, с. 287 – 289.

³ Евсевий Кесарийский. Четыре книги... IV. 24.

⁴ Сказкин С. Д. История Византии. Том 1. М.: Наука, 1967. С. 150 - 151.

⁵ Rapp С. Holy bishops... P. 211.

⁶ Ibid, p. 215 – 216.

надходження з загальних церковних фондів, а інколи й участь єпископа у корупційній діяльності¹.

Не менш важливим був соціальний капітал, якого набували представники кліру, щільно вплітаючись у куріальне життя. Єпископське служіння стало прямим та більш вигідним аналогом магістерських посад, на кшталт декаріонату, що вимагали клопіткої праці та сплати *συνήθεια* («звичай») - єдиноразового податку посадовцям більш високого рівня. Для єпископів *συνήθεια* хоча й був завищений, проте рукопокладення, на відміну від призначення магістратом, гарантувала привілегії та стабільний прибуток на все подальше життя². Як наслідок, саме куріальна знать постала як найбільше джерело кадрів для церкви, адже це дозволяло їй позбавитись від прямих фінансових та політичних зобов'язань перед громадою³.

Так інкорпорація та взаємопроникнення у вигляді родинних зв'язків ще ґрунтовніше вбудовувала ієрархів у локальну еліту, роблячі їх постійними учасниками міського управління поряд з протевонами, найзаможнішими громадянами. Підйом єпископів пов'язується із загальним згортанням міського самоуправління та занепадом античного полісу після централізаторських реформ Діоклетіана-Константина: церковна ієрархія заповнила вакуум влади, який залишився після поступової ліквідації муніципальної автономії⁴. Хоча єпископам ніколи не приписувався прямий участь у курії, їх участь у житті міста сприймалася як належне, а протягом V-VI століть за ними законодавчо закріплюється обов'язок долучатися до окремих соціальних інституцій, на кшталт комісій та комітетів, що скликалися для вирішення нагальних проблем (призначення чиновників, ревізія земельного фонду тощо) - ці заходи на правовому рівні інтегрували клір у провінційну адміністрацію.

¹ Rapp C. Holy bishops... P. 216 – 218.

² Ibid, p. 212.

³ The Cambridge History of Christianity... P. 349-350.

⁴ The Cambridge History of Christianity... P. 349-350.

У перших християнських громадах посада пресвістора була виборною, але повного авторитету вони набували лише після посвячення іншими пресвістерами або єпископами¹ (до II століття їх повноваження не відрізнялися). Це були досить забезпечені люди, які мали займати не останнє місце й в позацерковному, язичницькому суспільстві, тож управління ранньою церквою можна назвати скоріш аристократично-республіканським, ніж демократичним². Після зрощування церкви та держави в процедурі обрання єпископів відбулися істотні зміни: згідно Нікейського собору, ніякий єпископ не мав бути призначений без дозволу митрополита³ - Сардикійський собор 343 року постановив, що особа тільки тоді могла претендувати на звання єпископа, коли пройде через нижчі ступені священства⁴. Лаодікійський собор вирішив так: «Не буде дозволено збориську народу вибирати тих, що ставляються у священство»⁵. Єпископів відтоді повинні були вибирати сусідні єпископи та митрополит, тож на середину IV демократичні елементи в управлінні церквою вже активно сгорталися.

Як вже зазначалося, якщо посада єпископа у перших століттях могла взагалі викинути громадянина з міської ієрархії, то у кінці IV століття вона була здатна закинути його на її вершину, адже слугувала прямим доказом благочестя та добропорядності, підвищуючи соціальний престиж. Чоловіки з заможних родів були готові платити не малі гроші й влавалися до підкупів ієрархів задля отримання сану – ці заходи дозволювали їм затвердити вплив у курії⁶. «Тих, які сяють всякою любомудрістю... як не здатних допомогати йому у збагаченні, овін... не удостоює священства, а багатіїв... зводить у священство, думаючи, що священство має служити нагородою не чесноти, але багатства»⁷ - писав чернець Ісидор Пелусіот в в одному з листів. Одне з рішень Халкідонського собору

¹ Свеницкая И. С. Раннее христианство... С. 149.

² Сказкин С. Д. История Византии. Том I. С. 145.

³ Каноны или Книга Правил... С. 18.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Там же, с. 96.

⁶ Rapp С. Holy bishops... P. 211.

⁷ Ісидор Пелусіот. Письма // Творения Святого Исидора Пелусиота. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1859. II. 107.

передбачає покарання для тих, хто «непродавану благодять оберне на продаж»¹, що свідчить про розповсюдженість такої практики.

В цей же час проходить централізація локальної церковної ієрархії. Повноваження єпископів малих поселень, яких називали хорєпископами, значно скоротилися у IV столітті, а самі вони потрапили у повну залежність від городських єпископів². Цей інститут було ліквідовано Лаодикійським собором, який замінив хорєпископів на періодевтів - повністю підконтрольних городському єпископу пресвітерів³. Окрім священнослужителів, у складі кліру були церковнослужителі: читці, співаки, воротарі, диякони, іподиякони, архідиякони, екзорцисти та дияконіси - представники так званого нижчого кліру⁴. Диякони були помічниками єпископів та пресвітерів, наділені правом хрестити та проповідувати - на ряду з дияконською посадою існувала посада дияконіси. Займати її могли тільки діви або вдови. Вони слідкували за порядком серед жіночої частини пастви, були присутні при таїнстві хрещення, допомагали пресвітерам та єпископам⁵. Часто диякнісами ставали вдови та жінки єпископів, які відмовилися від шлюбу. З розширенням структури церкви у IV століття з'явилося безліч додаткових посад. Економи відали майном та управляли фінансами, секретарі писали протоколи, параболани допомагали хворим і бідним⁶. Отже, з маргіналізованого положення, лідери християнських громад перетворилися у IV - VI століттях у важливу складову регіональної аристократії, а ієрархів найвищого рівня - загальноімперської еліти. Не менш важливим джерелом влади кліру стала відносна матеріальна забезпеченість, що однак залежало від рівня ієрархії.

¹ Каноны или Книга Правил... С. 28.

² Лебедев А. П. Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времён апостольских до IX века) // Собрание церковно-исторических сочинений профессора Московского университета по кафедре истории церкви Алексея Лебедева. Том 10. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1905. С. 167 – 169.

³ Каноны или Книга Правил... С. 100.

⁴ Максимович К. А. История Древней Церкви... С. 264.

⁵ Тальберг Н. Д. История Церкви. С. 85.

⁶ Шафф Ф. История христианской церкви. Том 3... С. 181.

2.4. Доктринальний централізм

Процес християнізації невід’ємно пов’язаний з теологічною полемікою, що розгорнулася в церкві IV – VI століття. Як вже було показано в минулих підрозділах, релігійна політика імператорів постійно перепліталася з богословськими суперечками – інколи знаходячись від них в прямій залежності. Таким чином, не зайвим буде розглянути еволюцію боротьби за встановлення внутрішньоцерковної єдності й підтримки доктринального централізму. У східній частині імперії теологічний фундамент для церковних протистоянь був підготовлений двома найвпливовішими центрами богослов’я - александрійською й антиохійською богословськими школами. Кожна з цих двох традицій відрізнялася особливими методами аналізу та інтерпретації священних текстів, а також зазнала впливу різних філософських систем. Корифеями першого великого центру християнської вченості, Александрії, були грецькі апологети Климент та його учень Ориген. Климент отримав прекрасну освіту, ознайомившись із основними здобутками античної думки, передусім із платонізмом та стоїцизмом¹. Через його праці засвоєння понятійного апарату та перенесення деяких елементів з цих філософських доктрин перетворилося на характерну рису александрійського богослов’я. Проповідуючи для заможних та освічених прошарків язичницького суспільства, Климент представляв християнство як новий високий світогляд², формуючи впорядковану систему знання.

Лінію інкорпорації досягнень платонізму у теологію продовжив Ориген, який остаточно вибудував чітку теорію філософської теології. За впливом на церковне вчення його, напевно, можна порівняти тільки з Аврелієм Августиним: патристика подальших десятиліть багато в чому будувалася або на позитивній (Григорій Неокесарійський, Памфіл Кесарійський, Євсевій Кесарійський³), або

¹ Drobner H. R. The Fathers of the Church. A comprehensive introduction / translated by Schatzmann S. S. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007. P. 132.

² Drobner H. R. The Fathers... P. 132.

³ Столяров А. А. Патрология и Патристика. М: Канон, 2001. С. 97 – 98.

на негативній (Павло Самосатський, Лукціан, Антиохійська школа¹) оцінці концепцій Оригена. Відомим богословом також були закладені підвалини для майбутніх христологічних протистоянь: їм уперше була чітко сформульована ідея субординаціонізму, тобто нерівнозначності іпостасей Трійці². Загалом можна виділити три основні риси александрійської гілки патристики, яка сформувалася під впливом Климента та Оригена: алегоричний принцип трактування Біблії, активне залучення філософії Платона, намагання раціоналізації християнства.

Дещо пізніше сформувалася Антиохійська богословська школа, до лав якої належали такі мислителі, як Лукціан, Арій, Євсевій Нікомедійський, Діодор Тарсійський, Іоан Златоуст, Феодор Мопсуестійський та Несторій. Її представники традиційно опонували алегоризму александрійців, наголошуючи на необхідності буквального трактування священних текстів задля запобігання втручання у них суб'єктивних примушень³. «У морі Писання немає боротьби хвиль... це море спокійніше за будь-яку пристань»⁴ - пише Іоан Златоуст. Так, на думку Діодора Тарсійського, маркою коректного трактування є однакове розуміння написаного як автором, так й читачем. З цього виходить, що буквальний та символічний змісти Біблія повинні усвідомлюватися разом, а не окремо. До тогож, на відміну від александрійців, вони віддавали перевагу Логіці та Риторичі Аристотеля, а не працям Платона, що обумовлювалося інтелектуальною традицією, яка домінувала серед греків у Антиохії⁵.

Легалізація церкви у 313 році значно прискорила розгортання процесів в її середині, зокрема в області догматики та полеміки. Якщо в умовах постійного державного тиску навіть найбільш полярні богословські концепції формували традиції, які одна з одною відкрито не конфліктували, то після 313 року такі

¹ Там же. С. 98.

² Столяров А. А. Патрология и Патристика... С. 96.

³ Саврей В.Я. Александрийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2012. С. 152.

⁴ Иоанн Златоуст. Восемь слов на Книгу Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 4. СПб.: СПб Духовная Академия, 1898. С. 726-775.

⁵ Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2012. С. 23.

теологічні розбіжності переросли у антагонізм між релігійними партіями. На початку доби Вселенських соборів найбільшою «єретичною» партією була аріанська, яка хоча й виникла у Александрії, знайшла найбільшу підтримку серед антиохійського духовенства¹ та будувався передусім на учнях вже згаданого Лукіана.

Александрія з її богословською школою на той час являла собою справжню столицю християнської теології, де більший вплив на парафіян мали не єпископи, а пресвітери². На початку IV століття відомим проповідником у місті був пресвітер Арій, який отримав освіту у Антиохії. Фундаментом христологічної ідеї священника була творена природа Ісуса Христа. З цього випливає висновок, що Бог-Син не був єдиносутнім до Бога-Отця. Хоча вчення класифікують як антитринітарне, концепція була більш комплексною: аріанці визнавали уявлення про Трійцю, однак підкреслено ієрархічно сприймали співвідношення її компонентів.

Александрійський єпископ Александр засудив погляди Арія та закликав його перестати надалі проповідувати їх. Однак, пресвітер та його прихильники відкрито ослушалися вказівки архієрея. Тоді, у 321 році було скликано помісний собор, на якому єпископи Єгипту засудили «лжевчення» проповідника³. Проте, Арія підтримувала величезна кількість кліриків Східного Середземномор'я. Найвпливовішим його апологетом був Євсей - єпископ Нікомедії. Разом з Арієм, Євсей був представником Антиохійської богословської школи та учнем знаменитого Лукіана. Загалом, основну частину союзників «єретичного єпископа» складала саме його знайомі з Антиохії, яких називали «співлукіанці». У подальшому, дві антагоністичні партії почали розсилати усім впливовим єпископіям заклики до прийняття або засудження аріанства⁴, що поглибило

¹ Саврей В. Я. Александрийская школа... С. 81.

² Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и первый вселенский собор в Никее // Богословский вестник. 1906. Т. 3. № 12. С. 577.

³ Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. СПб: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 98.

⁴ Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос: История учения о Св. Троице. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1914. С. 200.

розкол, залучивши до нього інші кафедри. У підсумку, кожною партією було проведено по два собори.

Константин, щойно прибувши у Нікомедію, тут же опинився у центрі теологічної бурі¹. Август вирішив, що проблему можна вирішити шляхом діалогу. В якості парламентаря для закінчення суперечки був обраний Осип Кордубський, єпископ з Іберії. Відвідавши Александрію, останній дійшов висновку, що між «православ'ям» та аріанством велика прірва, а отже примирення було неможливим. Було вирішено скликати перший в історії церкви Вселенський собор. На проведених у Нікеї зборах було вирішено прийняти Символ віри для всієї християнської церкви. Проект, який був запропонований Євсевієм Нікомедійським, представником аріан, був відкинутий собором як «єретичний». Фундамент для діалогу був знайдений після того, як варіант Символу був представлений Євсевієм Кесарійським², який займав помірну позицію між прихильниками Александра та Арія. Тому символ був абстрактним та влаштував всіх. Після його оборобки та внесення змін, він був прийнятий собором як Нікейський Символ віри. В ньому містилася така теза: «родженого, несотвореного, єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося»³. Собором Арій був названий «єретиком», а його вчення - помилковим.

Проте, Арій та два його захисника, єпископи Феон та Секунд, не підписали Нікейський символ та анафематизми, які їм висувалися. За це вони були зіслані у Іллірію, однак інші їх прихильники, погодившись із рішенням собору, продовжували боротьбу з послідовними нікейцями. За Феодорітом, Євсевій Кесарійський висловлював примирливу позицію та готовність йти на поступки: «Тому ми й підтвердили цей зміст і, відповідно, не відкинули слова єдиносущний, маючи на меті зберегти мир і не відступити від правомислення»⁴.

¹ Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос : (История учения о Св. Троице). М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1914. С. 200.

² Шафф Ф. История христианской церкви. Том 3... С. 414.

³ Каноны или Книга Правил... С. 4.

⁴ Феодорит Кирский. Церковная история. I. 12.

Намагаючись підтримувати мир, Константин вже через три роки повернув помірних аріан із заслання, серед них були Євсевій Нікомедійський, який очолив компромісно-аріанську групу так званих євсевіан. Це спричинило хвилю конфронтацій на Сході, яка закінчилася заслання двох прибічників собору - Євстафія Антиохійського та Афанасія Александрійського. Як зазначав Сократ Схоластик, звинувачення щодо Євстафія були політичними та номінальними: «Єпископи мали звичай так чинити щодо всіх, кого позбавляли сану: вони звинувачували їх у нечесті, але причин цього нечестя не наводили»¹. Обвинувач антиохійського ієрея, єпископ Кір, сам був зісланий за савеліанство - єресь, яку він приписував Євстафію². Помірні аріани для імператорського двору виглядали більш вдалимими союзниками, ніж догматичні послідовники Нікеї. Константин у кацні життя прийняв крещення від Євсевія Нікомедійського, чим закріпив авторитет євсевіанської партії при дворі³.

Після смерті Константина Афанасій Александрійський залишився захисником Нікейської формули та супротивником Євсевія Нікомедійського, якому вдалося зайняти посаду єпископа Константинополя. Спроба Афанасія повернутися на рідну кафедру до Александрії не мала успіху, адже Східна імперія дісталася імператору Констанцію, який прагнув підвищити статус єпископства. Тому євсевіанська партія, яка домінувала, отримала його протекцію⁴. Аріанська партія влаштувала з'їзд, на якому Афанасія було позбавлено кафедри, що змусило його емігрувати у Рим. На цьому соборі 341 року євсевіани зробили спробу примирити духовенство, шляхом засудження течій аріанства⁵: замість Нікейської формули «єдиносутності» була створена концепція «співсутності», яка влаштовувала євсевіан та деяких нікейців. Однак, у Римі ця пропозиція була відкинута.

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. I. 24.

² Там же.

³ Gonzalez J. L. Historia del Pensamiento Cristiano. Tomo 1. Nashville: Caribbean Publishing, 2002. P. 267 – 268.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid, p. 269.

Навколо Констанція, що вже об'єднав імперію, згуртувалася група ще рішучіших супротивників Афанасія, серед них Валент Мурсійський та Урсакій Сингидунський. У 351 році вони висунули Сирмійську формулу, що відкрито декларувала крайні субординаціоністські позиції - домінування Бога-Отця над Богом-Сином¹. Наступного року помирає римський папа Юлій, один із головних захисників Афанасія. Його місце зайняв Ліберій, який, попри симпатії до Нікейської формули, під тиском імператора скликав у 355 році собор, що засудив Афанасія². Попри видиму гегемонію, аріани були розділені на антагоністичні партії: аномейв, оміїв³ та численні проміжні групи, частина яких співчувала нікейцям.

Коли імператорська діадема перейшла до Юліана, всім зісланим єпископам дозволили повернутися до своїх міст. Він прагнув використати ці протиріччя між християнами для відродження традиційної римської релігії. Це спричинило новий цикл протистояння, що остаточно розбив антинікейську партію на численні різнорідні рухи. Сам Афанасій, після кількох нових заслань, зміг остаточно повернутися до Єгипту як папа лише за імператора Валента⁴. Втім афанасіанство визнали «православною» доктриною тільки едиктом Феодосія 380 року⁵. Наступного року Другий Вселенський собор формально ще раз засудив аріанство, що вже втратило на Сході політичну й теологічну силу.

Після завершення основних суперчок про боголюдську сутність Христа неминуче постало питання про співвідношення в ньому «людської» та «божественної» природ. Важливу роль зіграло вчення Аполонарія, єпископа Ладодикії Сирійської⁶. Як рішучий супротивник аріанської теології, він намагався більш чітко підкреслити божественний аспект Ісуса, що привело до ідеї про неможливість його повноцінного злиття з гріховною душею. Вирішення

¹ Gonzalez J. L. Historia del Pensamiento Cristiano. Tomo 1... P. 269 – 270.

² Morris S. The Early Eastern... P. 43.

³ Gonzalez J. L. Historia del Pensamiento Cristiano. Tomo 1... P. 271.

⁴ Morris S. The Early Eastern... P. 45.

⁵ Bury J. B. History of the Later Roman Empire. From death of Theodosius. In 2 volumes. Volume 2. Dover Publications, 1958. P. 185.

⁶ Aubrey R. Vine. The Nestorian Churches. A concise history of Nestorian christianity in Asia from the Persian Schism to the modern assyrians. London: Independent press, 1978. P. 23.

цієї проблеми єпископ бачив у неповноті людської природи Христа: від неї було лише тіло та «нерозумний дух», тоді як «розумна душа» була повністю замінена Логосом¹.

Він був розкритикований представниками Антиохійської школи, серед яких головну роль відігравав богослов Діодор Тарський, а в подальшому - його учень Феодор Мопсуестійський. Останній відстоював цілісність та досконалість людської природи Месії та наголошував на її автономності від його божественної частини. Відтак Марія народила ідеальну людину, яка «дотикнулася» до Бога, що врешті-решт призвело до Воскресіння. Цей «дотик», відповідно до Феодора, являє собою єдність особи² Христа. Таким чином, святі, в яких теж перебуває Божество, стають відмінними від Ісуса лише за кількісним параметром, а не за якісним. У підсумку, Аполонарій зі своїми прихильниками були засуджені на соборі у 381 році.

Нестоїранство, більш послідовне та впливове продовження теологічної моделі Феодора, як окрема християнська течія, бере свій початок в диспутах навколо доречності називання Марії титулом «Богородиця»³. Використання цього терміну повинно було підкреслити народження Бога-Сина від Марії, проте не влаштувало константинопольського єпископа Несторія. Його, з певної точки зору, можна вважати наступником свого вчителя, Феодора Мопсуетійського⁴, адже нічого докорінно нового у вже існуючій сирійській богословській традиції він не ввів. Феодор Мопсуетійський чітко відокремлював дві природи Христа - божественну та людську. Христос поставав для нього повністю як людина, яка, в свою чергу, перетворилася на посуд, щось на кшталт храму для Бога. Наслідуючи цій ідеї, Несторій вважав, що називати Марію виключно «Богородицею» означало заперечувати людську природу Христа⁵. На думку архієрея, цей термін доречно було використовувати лише в поєднанні з

¹ Aubrey R. Vine. The Nestorian Churches...P. 23.

² Ibid, p. 26-27.

³ Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. С. 345.

⁴ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Том IV. С. 177.

⁵ Там же, С. 181 – 184.

терміном «Людинородиця». Також, відкидаючи терміни, які можуть здатися некоректними або приводити до некоректних висновків, Несторій запропонував термін «Христородиця», який, за його думкою, був більш прийнятним через те, що робить акцент на унікальній особистості Христа, в якому Бог присутній найбільш повно. Тим самим він відображає зразу дві природи - людську та божественну. Радикальний формалізм Несторія був інтерпретований багатьма як заперечення божественності Христа, що низводило його до рівня простої людини, лише «усиновленої» Богом.

В ході цієї суперечки противники Несторія знайшли собі союзника в особі Кирила, єпископа Александрійського¹. Мотив Кирила був двояким. Він дійсно вважав, що Несторій підриває чистоту віри - відмова Несторія назвати Марію «Богородицею» здавалася Кирилу запереченням єдності Боголюдини. Будучи єпископом Александрії, Кирило також прагнув принизити вплив конкуруючого престолу Антиохії на столичну кафедру, яка не сприймалася як самостійний ідеологічний центр. Конкуруючими гравцями були, перш за все, Александрійська та Антиохійська богословські школи. Просування своєї доткрини ближче до імператора дозволило б не тільки домінувати на Сході, а й допомогло б стримати амбіції римського папи². Тобто, таким чином, були замішані як теологічні, так й суто політичні мотиви.

Обидві сторони звернулися до папи Целестина I³, який уже був особисто ображений Несторія. У серпні 430 року Целестин провів церковну раду в Римі, яка постановила відлучити Несторія від церковного спілкування, якщо він не покається протягом десяти днів з часу отримання ним повідомлення про це рішення⁴. Лист папи мав передати Кирил, який, отримавши відповідь понтифіка, скликав собор в Александрії, у підсумку відправивши Несторію послання з 12 анафематизмами проти єресі, якої той повинен був зректися⁵. Несторій відповів

¹ Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. С. 346.

² Aubrey R. Vine. The Nestorian Churches... P. 29.

³ Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. С. 347.

⁴ Там же.

⁵ Терновский Ф. А. Греко-восточная церковь...С. 160.

своїми антианафематизмами, паралельно шукаючи підтримку серед східних єпископів.

Результатом зростаючого конфлікту стало скликання собору, на якому виступав сам Несторій, підтримуваний світською владою¹. Однак, незважаючи на сподівання Несторія, що собор завершиться засудженням Кирила, коли рада зібралася в Ефесі в 431 році, Кирило переграв Несторія, якого в результаті було засуджено. Іронічно, що позиція антиохійської партії в цілому була прийнята як ортодоксальна - Кирило, таким чином, був вимушений погодитися з формулою єдинства, згідно з якою Ісус Христос, як єдиносутній з Отцем, є повноцінною людиною та повноцінним Богом². Також було наголошено поєднання двох природ Ісуса, хоча, як компроміс, Марія все ж таки була названа «Богородицею». При цьому попередники Несторія, Діодор Тарський та Феодор Мопсуестійський, знову оминули засудження, хоча на цьому наполягав Кирил Александрійський. Останній зовсім відкидав будь-які ідеї стосовно «богоносної людини» та приймав тільки погляд про «боголюдину».

Після повернення в монастир Несторій був висланий до Верхнього Єгипту. Несторіанство було офіційно піддано анафемі, рішення повторене на Халкідонському соборі в 451 році задля заспокоєння коптських єпископів. Відповідно, антиохійська кафедра програла релігійно-політичну боротьбу. Поряд з цим, ряд церков, особливо ті, що пов'язані з Едеською школою, підтримали Несторія, не обов'язково підтримуючи його доктрину, та сформували паралельну загальноімперській ієрархію, тим самим порвавши із церквами Заходу. Врешті-решт Східна несторіанська церква, перетворившись на домінуючу форму християнства у Сасанідській державі, виявила прозелітичний потенціал, розповсюдившись далеко на схід по Великому шовковому шляху та охопивши простори від Сирії до Кореї³.

¹ Поснов М. Э. История христианской...С. 397 – 398.

² Там же, с. 399 – 401.

³ Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. С. 107 – 108.

Виникнення єресі монофізитства, з грецької «одна природа», прямо пов'язане з засудженням вчення богослова Несторія на соборі в Єфесі. Радикальна частина прихильників Кирила Александрійського у боротьбі з несторіанською концепцією дійшла висновку, що божественна та людська природа Христа зливалися до повного поглинання другої першою. Вчення також називають євтихіанством на честь архімадрита константинопольського Євтихія, який популяризував концепцію.

Євтихій був засуджений на Константинопольському помісному соборі¹, однак підтриманий патріархом Александрії Діоскором та папою римським Левом I. Перший був рішуче налаштований на остаточну перемогу над «несторіанами», вимагав негайного склиання Вселенського собору та отримав на це санкцію імператора Феодосія II. Рішення александрійського єпископа не чекати благословління з Рима відвернуло папу від александрійської партії на користь антиохійської²: Лев I підтвердив рішення минулого Константинопольського помісного собору та відкрито виступив проти Євтихія. «Євтихій, який був удостоєний імені та сану пресвітера, виявився вельми нерозсудливим»³ - написав він тоді патріарху Флавіану.

Вселенський собор був проведений у 449 році в Єфесі. Він засудив діофізитів, з грецької «дві природи», нового партіарха та усю антиохійську, нібито «несторіанську», богословську школу. Процес супроводжувався дисциплінарними порушеннями: під час однієї з сесій до єпископів з закликами до насилля вдерлися монофізитські монахи, а оремі ієрархи були попередньо залякані загрозами⁴. Партіарх Флавіан упокоївся невдовзі після цього, але встиг подати апеляцію до римського папи, а до Італії втекли позбавлені сану діофізитські клірики.

¹ Лебедев А. П. История вселенских соборов. Часть 1. Вселенские соборы IV и V веков // Собрание церковно-исторических сочинений профессора Московского университета по кафедре истории церкви Алексея Лебедева. Том 3. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1896. С. 208.

² Поснов М. Э. История христианской...С. 408.

³ Деяния вселенских соборов в русском переводе. Том 3. Казань: Центральная типография, 1908. С. 217 -223.

⁴ Поснов М. Э. История христианской...С. 410.

Інтереси діофізитської партії при імператорському дворі просувала Пульхерія, сестра августа Феодосія II. Коли завдяки її підтримці кесарська діадема була надана воєначальнику Маркіану, випала нагода для реваншу¹. Під його протекцією у 451 році був скликаний новий Вселенський собор у Халкідоні. Між двома антагоністичними партіями положення суддів займали імператор та папські легати, тож єдиним можливим результатом було анафемування Діоскора, Євтихія та александрійської школи в цілому. З самого початку Діоскору були висунуті звинувачення² відносно його протиправної поведінки на минулому соборі в Єфесі - на підставі цього александрійський патріарх був позбавлений права голосу та весь собор просидів в якості обвинувачуємого. Минулий Вселенський собор, Другий Єфеський, був визнаний «розбійницьким», а його рішення нелегітимними. З лідером, у якого не було права на захист, монофізитська партія капітулювала вже на четвертій сесії.

Було вирішено сформулювати єдине віровизначення на основі концепцій богословів, авторитет яких визнавали обидві партії, передусім Кирила Александрійського, а також томоса Льва I до патріарха Флавіана³. В результаті був проголошений догмат, в якому декларувалося: «Христа, Сина, Господа, єдинородного, у двох єствах незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного»⁴. Прийняття даної формули, яка відкинула найбільш радикальні течії як монофізитської, так й діофізитської партій, повинно було сприяти єдності християнської церкви. Попри це, монофізитство продовжило своє життя, переродившись у ще більш радикальний антихалкідонізм та знайшовши собі нових покровителів. Єгипетські та сирійські християни прагнули до ревізії підсумків собору, шукаючи можливості обійти положення про «дві природи», проте їх починання не досягли значного успіху: папство відкидало будь-які

¹ Терновский Ф. А. Греко-восточная церковь...С. 171.

² Поснов М. Э. История христианской...С. 416 - 417.

³ Там же, с. 419.

⁴ Каноны или Книга Правил... С. 5.

пропозиції модифікації доктрини, а Константинополь вбачав у цьому відкрите зазіхання на власний авторитет¹.

Як наслідок, після собору ініціатива від дуумвірату Рим-Александрія перейшла до триумвірату Константинополь-Рим-Антиохія². Проте остання кафедра фактично була позбавлена будь-якої суб'єктності після поразки несторіанства і вже скоро почала зближення з Єгиптом, схилиючись на бік міафізитства. Ізольованого положення набув Александрійський патріархат, що не капітулював повністю та користувався підтримкою чернецтва. Після 30 років антагонізму імператор Зенон послав до Александрії, складений за участі столичного патріарха Акакія, Енотикон - примирливе послання, яке наголошувало на дотриманні положень перших трьох Вселенських соборів і однаково засуджувало «єретиків» Несторія та Євтихія, прагнучи долучити Александрійське архієпископство до союзу з Константинополем.

Тодішній єгипетський папа Петро Монг справді прийняв Енотикон, але, підбурюваний сепартистсько налаштовною партією коптського духовенства, почав сприймати його як документ, що повністю скасовує положення Халкідонського собору та томосу римського папи Льва³. Поступки Єгипту та зневажання імператором інтересів Риму спричинили у 484 році так звану Акакіанську схіму - розкол між Сходом та Заходом. Звинувачуючи Константинополь у «потуранні єретикам», папа Фелікс III, посилаючись, зокрема, на перешкоджання роботі папських легатів, анафемував Акакія. Криза наростала протягом правління василевса Анастасія, твердого прихильника Енотикону та помірно-монофізитського богослова⁴ Севіра, єпископа Антиохії.

Ситуація змінилася з приходом імператора Юстина, переконаного халкідоніта. В перший тиждень правління він примусив патріарха Іоанна,

¹ Frend W. H. S. The Rise of the Monophysite movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 6.

² Ibid, p. 144.

³ Davis S. J. The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity. New York: The American University in Cairo Press, 2004. P. 96.

⁴ Chadwick H. The Church in Ancient History. From Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 608.

ставленика Анастасія, скликати помісний собор в столиці, який підніс діофізитську партію¹. Далі Юстин написав офіційного листа до римської кафедри з закликом до примирення та засудив патріарха Акакія - більшості антихалкідонських єпископів, у тому числі Севіру Антиохійському, було заборонено священнослужіння. Однак у спокої були залишені ієрархи Єгипту², адже їх усунення дестабілізувало би регіон.

Більш багатогранним було відношення до міафізитів у Юстиніана I, який тримався курсу на примирення з александрійським духовенством та чернецтвом. На момент його воцаріння суперечки точилися головним чином довкола самих словосполучень «Халкідонський собор» та «Томос Льва»³ - антагоністичні партії в догматичній частині розділяло питання навколо формул «у двох природах» та «з двох природ». У 529 році єпископам, яких було знято за Юстина, дозволили повернутися із заслання⁴. Василевс намагався вибудувати нову лінію взаємин між діофізитами й міафізитами, використовуючи об'єднуючи персону Кирила Александрійського для діафізитської аргументації - ця течія отримала назву «неохалкідонізм»⁵.

Імператором була запланована неформальна зустріч із прихильниками Севіра Антиохійського, який перетворився в найвпливовішого міафізитського богослова Сходу. Проте, на прохання зняти анафему з «Томоса» папи Льва, антихалкідоніти відповіли, що не можуть прийняти це рішення без свого лідера Севіра⁶. Кар'єра останнього завершилася після приїзду до Константинополя римського понтифіка Агапіта I. Юстиніан потребував підтримки Риму, а тому погодився у 536 році провести помісний собор та зняти з посади патріарха Анфіма, який знаходився під протекцією Феодори. Разом з ним були засуджені Севір та його учень Феодосій, патріарх александрійський⁷.

¹ Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий... С. 107.

² Morris S. The Early Eastern... P. 98.

³ Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий... С. 113.

⁴ Bury J. V. History of the Later Roman Empire. From death of Theodosius... P. 375.

⁵ Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий... С. 135.

⁶ Там же, с. 135.

⁷ Там же, с.169 – 170.

Після вищезгаданих подій стало очевидним, що уніоністські намагання Юстиніана провалилися, а тому усі поступки міафізітам були скасовані, а ієрархі почали знову зніматися зі своїх кафедр. Це дало остаточний поштовх до поступового складання паралельної ієрархії, не пов'язаної з халкідонською церквою. Так, едеський єпископ Яків Бородей, вбачаючи за ціль реставрацію нехалкідонської ієрархії, в 550-х - 570-х роках з надзвичайним завзяттям висвячував паралельних єпископів по всьому Сходу¹. В Єгипті копти визнали недійсним рішення про скинення папи Феодосія I, а тому відмовилися підкорятися ставленикам зі столиці - після його смерті у 566 міафізитська громада обрала новим ієрархом Петра IV². Так на території коптського Єгипту почало розгортатися формування паралельної церковної ієрархії.

Отже, спроби імператорів V - VI століть подолати теологічний конфлікт всередині церкви шляхом ще більшої ідеологічної централізації тільки перетворили останній на фактично «етнокофесійне» протистояння, що поступово відшарувало коптську нехалкідонську церкву від непопулярної у регіоні грецької діафізитської, тобто сприяло відцентровим процесам. Прихильників Халкідону у IX - X століттях стануть іменувати мелькітською (з сирійської «імператорська») або ромейською церквою, тобто міафізитство перетвориться на одну із важливих позавізантійської ідентичності. Для імперії загалом, ця проблема втратила актуальність тільки після звоювання південних регіонів арабами-мусульманами у VII столітті.

¹ Bury J. B. History of the Later Roman Empire. From death of Theodosius... P. 391.

² Davis S. J. The Early Coptic Papacy... P. 107 – 108.

Розділ 3. Соціальний розріз християнізації

Християнізація не була цілісним й одноманітним процесом, а її перебіг зазнавав суттєвих змін, відповідно до соціального, культурного й регіонального тла. У минулому розділі, таким чином, були описані загальні рамки трансформацій, які задавала імператорська влада та церква. Далі процес поширення християнства буде розглянуто відповідно до світогляду й суспільного становища окремих груп. Окрім того, буде прослідковано вплив християнізації на внутрішні зміни ранньовізантійського міста й розглянуто феномен аскетичного руху, передусім у вигляді чернецтва.

3.1. Християнізація суспільства

Перед тим, як розглядати характер християнізації в межах окремих суспільних прошарків, треба проаналізувати питання про кількість християн й темпи зростання їх кількості, яке залишається дискусійним в сучасній історіографії. Відправну оцінку, не надаючи чітких цифр, зробив А. Гарнак, зазначивши, що на початку IV християн було точно більше за 5% й набагато менше за 50% населення¹ - ці свідчення ґрунтуються на опосередкованих свідченнях писемних джерел. Наприклад, в листі римського єпископа III століття йдеться про «46 священників, 7 дияконів, 7 іподияконів, 42 послушники, 52 осіб заклинателів, чтеців й привратників»². Чітких показників ніхто не висував протягом всього XX століття: Рамзі Макмаллен в 1984 році повністю погоджувався з припущеннями А. Гарнака й припускав 10% тільки в східних провінціях на 300 рік³. Однак, в 1996 з'явилася робота соціолога Родні Старка «Підйом християнства», яка претендувала на революційний розгляд цього питання через застосування междисциплінарної методології. На базі ряду припущень, вона встановила загальний темп зростання християнських громад, з I до IV століття в 40% за десятиліття, що дозволило отримати дані 10% населення в 300 році й приблизно 55% в 350 році⁴. Однак, майже відразу подібна

¹ Harnack A. The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. Volume II. London: Williams and Norgate, 1908. P. 325.

² Евсевий. Церковная история. VI. 43. 11.

³ MacMullen R. Christianizing... P. 135.

⁴ Stark R. The Rise of Christianity... P. 7-10.

конкретизація зазнала критики. Вже загаданий Рамзі Макмаллен зауважував, що «статистичні моделювання з таблицями, датами й прогнозами» в цьому контексті не мають жодного сенсу, так як розподіл християнських громад часто був зовсім нерівномірним, а свідчення писемних джерел неоднозначними¹. Накладаючи на це слабе залучення археології, виходить, що спиратися можна тільки уривчасті на свідчення, подібні до слів Тертуліана про те, що християни склали «більшу частину кожного міста»². Навіть якщо, в цьому випадку, нема ніякої помилки, ці свідчення здатні розказати нам хіба що про Карфаген III століття. Поряд з цим, як було зазначено, за життєм Іларіона Газського ми знаємо, що Газа в кінці IV століття була переважно язичницька - й це мова йде про Палестину. Якщо загальний процент християн сягав, як зазначається, більше 55%, то Близький Схід окремо повинен демонструвати точно не менші результати. Алан Крейдер у свіжому дослідженні 2016 року також критикує Старка, наводячи в як приклад регіон Харран у Месопотамії, який довгі часи залишався «вільним острівцем» від християн³. Оцінка чисельності християн по кількості активних священнослужителів також неможлива - як показує нещодавнє дослідження польського історика Роберта Вишневського, співвідношення пресвітерів й пастви не було сталим, а змінювалося від регіону до регіону, від великих міст до сільської місцевості⁴. Отже, враховуюче усе вищеназване, більшість дослідників на зараз більш-менш впевнено зупиняється лише на показниках в 10% на 300 рік по всій території імперії⁵, й в 2-3% в західних префектурах⁶.

Іншим питанням є темпи християнізації еліт, зокрема нобілітету й бюрократії. Мішель Сальцман, відповідно до даних просопографії, стверджує,

¹ MacMullen R. *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. P. 102-103.

² Тертуліан. К Скапуле // Творения Квинта Сетпимия Флоренса Тертуллиана. Том 1. Киев: Пётр Барский, 1910. С. II.

³ Kreider A. *The Patient Ferment of the Early Church: The Improbable Rise of Christianity in the Roman Empire*. Michigan: Baker Academic, 2016. P. 20-21.

⁴ Wisniewski R. *How Numerous and How Busy were Late-Antique Presbyters* // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2021. Vol. 25, No. 1. P. 17-28.

⁵ *The Cambridge History of Christianity. Volume 2* / Ed by. A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 211.

⁶ *Ibid.* P. 9.

що до кінця IV століття сенаторський прошарок був переважно язичницьким. На посадах середнього рівня, що входили в традиційну сенатську кар'єру, в Римі язичники домінували до періоду правління Граціана, становлячи близько 60% від загального числа, й тільки в останнє десятиліття, за пізнього Феодосія, християни почали складати сталу більшість¹. При цьому, найвищі адміністративні посади, на кшталт консулів або міських префектів, заповнювались здебільшого з християнізованого сенатського прошарку. Так, за Константина християни переважали на верхніх щаблях управління у співвідношенні 3 до 2, за Констанція – вже як 2 до 1. Таким чином, ще задовго до правління Граціана й Феодосія більша частина високопосадовців були християнами². В цьому контексті слід зазначити, що приклади з Арадієм Руфіном й Орфітом наводились в минулому розділі не для опису кадрової політики, але в якості підтвердження відсутності суворих гонінь.

Дещо інша ситуація спостерігалася у східних префектурах. Константинополь з самого початку будувався як «столиця імператорської бюрократії», для якої, за словами язичника Амміана Марцелліна «особиста вигода коштувала дорожче за честь»³. В новий Сенат набиралися як представники сенаторської стану, що проживали на Сході⁴, так куріальна аристократія азійських міст⁵ - найзаможніші грекомовні землевласники. Констанцій, очевидно посилаючись на присутніх, у своїй промові до зібрання перелічував такі категорії «визначних» людей: «Для одних це слава їхнього багатства, для інших – достаток їхніх володінь, для небагатьох – обов'язки перед державою, а для залишку – сила слів»⁶. Однак, майже відразу ця блискуча когорта зі старих родів Сходу почала розмиватися так званими «новими людьми» - служилою аристократією низького походження. Так ось, Лібаній перераховує

¹ Salzman. M. R. The Making of a Christian Aristocracy... P. 77.

² Barnes T. D. Statistics... P. 145-146.

³ Аммиан Марцеллин. Римская история. XXX. 4. 1.

⁴ The Cambridge Ancient History Volume 13: The Late Empire, AD 337-425 // Ed by. A. Cameron, P. Garnsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. PP. 38.

⁵ Ibid. P. 188.

⁶ Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations / Ed. by P. Heather, D. Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. P. 108-113.

серед senatorів сина коваля Тихамена, службовця суду Албабія, сина ковбасника Філіпа, сина сторожа Датіана й сина мийника вовни Дульциція¹. Таким чином, ефективні бюрократи знаходили свою винагороду у набутті сенатського статусу², що особливо посилювалось за династії Валентиніана, коли через широкі суспільні реформи була прокладена пряма дорога в Сенат з бюрократичних посад³. Таким чином, з самого свого формування, сенаторський нобілітет столиці сходу походив здебільшого з християнського грекомовного середовища⁴, що пройшло «імператорський фільтр».

Однак, явище християнізації не було однорідним й проявлялося в різних формах, залежно від соціального статусу й освіченості наверненого. Так, в працях останніх років окремими питанням є диференціація між народною, масовою вірою мирян, доктринальним християнством єпископів й «філософською» релігією сенаторської аристократії. Звичайно 95% прихожан складала ті, яких Рамзі Макмаллен назвав «іншою церквою»⁵ - міська й сільська біднота, що погана розмовляла грецькою, або не знала її взагалі. Щоправда, подібна аудиторія зовсім не була проблемою для християнських пресвітерів, адже, з їх точки зору «Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, й безсильне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильних»⁶.

Для широких верств населення нове вчення ставало зрозумілим через опосередковані асоціації зі звичними, вже встановленими образами й практиками. Василій, архієпископ нібито-то християнізованої на другу половину IV століття Кесарії, засуджував поведінку своїх прихожан, промовляючи: «Улаштовуючи танцювальні забави біля святинь мучеників, вони перетворювали освячені місця на майстерні власної розпусти»⁷. Цікаво, що деякі його сучасники й навіть попередники більш по-езуїтські терпимо ставилися до подібного. У

¹ Либаний. Речи. XLII. 23-24.

² The Cambridge Ancient History... P. 188.

³ The Theodosian Code. VI. 10. 2-3.

⁴ The Cambridge Ancient History... P. 64.

⁵ MacMullen R. The Second Church... P. 31.

⁶ Біблія / пер. Івана Огієнка

⁷ Василий Кесарийский. Беседы // Творения святого Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Том 1. М.: Сибирская балогзвонница, 2008. XIV.

житті Григорія Понтійського розповідається, що святий не тільки не заборонив, але й спеціально уніфікував танцювальні ритуали на могилах, щоб «досягнути успіху здебільшого в головному»¹, тобто повернути їх до віри у монотеїстичного Бога. «Переводячи сучасне йому покоління до нового життя, наче якийсь візничий... він, міцно тримаючи її вузду віри... дозволяв інколи й побавитися веселощами»² - писалося в житті.

Християнські святі прийшли на заміну традиційним богам й духам-покровителям, а їхні мощі й ікони стали об'єктами шанування, наділеними чудотворними якостями. Таким чином, кожен регіон формував свої унікальні форми «народного християнства» - звичаї «заломлювалось» не через доктринальне християнство, а через конкретну легенду, місце або традицію, пов'язану зі святим. В Сирії тисячі паломників сходились подивитися на святих-стовпників, найвідомішим з яких був Симеон – вже згаданий анахорет, чий «живий постамент» уявлявся звичайним людям в якості прямого шляху на небо, з відповідними містичними властивостями. «Одні приходили уражені паралічем, інші – з проханням про зцілення якогось хворого, треті клопотали про дар дітонародження. Ті, хто отримував бажане, повертаючись, з радістю розповідали про це іншим»³. Подібні цілителі користувалися в пізній античності неймовірною популярністю, а їх посмертне шанування часто набувало рис культу Асклепія⁴. Їхнім гробницями приписувалися дивотворні властивості й вони ставали центрами паломництва: заради зцілення, люди пили будь-яку довколишню воду, збирали пил біля святих мощей й набирали олію з лампад усипальниць⁵. Єгипетський Менузис, де розташовувався храм Ісиди був відомий

¹ Григорій Нисский. Слово о жизни святого Григория Чудотворца // Творения святого Григория Нисского. Часть 8 М.: Типография В. Готье, 1861.

² Григорій Нисский. Слово о жизни святого Григория Чудотворца.

³ Феодорит Кирский. История боголюбцев // История боголюбцев: с прибавлением «О божественной любви» Бл. Феодорита Кирского. М.: Паломник, 1996. XXVI. 11.

⁴ A Companion to Religion in Late Antiquity / Ed. by J. Lossl, N. J. Baker-Brian. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. P. 521.

⁵ Ibid.

своїми цілющими властивостями – в IV столітті його було перебудовано й присвячені християнським лікарям Кіру й Іоанну¹.

Однак, справжнє враження на простолюду справляло вигнання демонів, тобто екзорцизм. Якщо язичники здебільшого оцінювали дива, як вияв могутності певної сутності, будь то Мітра чи Серапіс, то християни відштовхувались від зворотнього: кожна успішна ритуальна дія – це свідчення поразки сил диявола². Як вказує Пітер Браун, ніщо так не характеризує релігійну атмосферу пізньої античності, як почуття постійної боротьби з невидимими зловмисними силами³. Християнство цю дуальність поставила у центр свого світобачення, чим обертала будь-який успіх на поразку язичників. «А ми іменем розп'ятого Христа виганяємо всіх демонів, яких ви боїтеся, як богів, й там, де є хрестне знамення, занепадає чаклунство»⁴ - проголошує житіє Антонія Єгипетського, майже повністю просякнуте темою демоноборства. Іоанн Златоуст, задля унеможливлення звернення антиохійців до будь-яких інших цілителів, окрім християнських, значну частину своїх проповідей приділяв опису диявольської хитрості й підступності: він проговорював, що демони спеціально накликають хвороби, щоб підштовхнути страждених до використання магічних амулетів й ганебних ритуалів⁵. На думку Іоанна Златоуста, послідовна християнка «воліла радше побачити свою дитину мертвою, ніж віддатися ідолослужінню»⁶. Демони робили милозвучнішими голоси співаків й миловиднішими тіла актрис, організовували спортивні змагання й привертали увагу християн до нічних святкувань Календ – з точки зору єпископів, жоден з днів пізньоантичної людини не обходився без запеклої духовної боротьби⁷.

¹ Оксфордское руководство по изучению Раннего христианства / Ред. Харви, Сьюзан Эшбрук, Хантер, Дэв Г.; пер. с англ. В. В. Швеца; гл. ред. С. Б. Сорочан; ред. А. Н. Домановский, П. Е. Михалицын, А. А. Роменский, О. А. Ручинская. Харьков: Майдан, 2020. С. 841.

² MacMullen R. Christianizing the Roman Empire... P. 28.

³ Brown P. The World of Late Antiquity... P. 53-54.

⁴ Афанасий Александрийский. Житие святого Антония Великого // Преподобный Антоний Великий: Житие и послания. М.: Синтагма, 2010. 78.

⁵ Kalleres D. S. City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity. Los Angeles: University of California Press, 2015. P. 72.

⁶ Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Колоссянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 11. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1905. VIII. 5.

⁷ Kalleres D. S. City of Demons... P. 60.

Зачинені язичницькі святилища нерідко оберталися на християнських храми, що, з точки зору єпископів, це було запорукою позбавлення «забрудненої» землі її «демонічного» спадку. Незважаючи на доктринальний ригоризм, подібні явища, з функціоналістської точки зору, формували для місцевих почуття просторового наступництва. Усі подібні конверсії, звичайно, супроводжувалися чудесами й «наочно» демонстрували перемогу християнства над інфернальними силами. Як свідчить житіє вже згадане житіє Порфірія Газського, під час вирішення долі язичницького святилища, семирічна дитина, що прийшла на площу з матір'ю проговорила: «Спалить храм до землі, бо в ньому було багато жахів... інакше не можливо... це проказує в мені Христос»¹. Цікаво, що іноді спостерігалася навіть спеціалізація: так, в Єгипті фараонські гробниці частіше переобладнювались під монастирські приміщення, а храми – під церкви².

Більш парадоксальним явищем постає поступове навернення заможних верств населення, передусім аристократії. Як зазначала Мішель Сальцман, в пізній античності неможливо було знайти менш ймовірного кандидата на прийняття християнства, ніж римського аристократа³. Світоглядні розбіжності між християнством й аристократичним середовищем здавалися непереборними. Серцевиною світогляду традиційних еліт був культ предків, тісно пов'язаний з усвідомленням винятковості свого походження, тому християнство, яке на рівні базових інтенцій знецінювало усі подібні чесноти, істотно викликало їх повне нерозуміння. Тімоті Бранс, який взагалі-то відстоює концепцію «ранньої християнізації», наводить дані лише про 10 з 5000 людей сенаторського стану, яких ми можемо ідентифікувати як християн з 180 по 312 рік⁴.

Отже, якщо не враховувати поодинокі аномалії, справедливо буде зазначити, що ситуація почала суттєво змінювати лише з прийняттям цієї релігії імператором у 312 році. навернення найвищого посадовця, який вже за фактом

¹ Марк Диакон. Житие Порфирия Газского. LXVI.

² Egypt in the Byzantine World 300-700 / Ed. by R. S. Bagnall. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 372 – 374 р.

³ Salzman. M. R. The Making of a Christian Aristocracy... P. 2.

⁴ Barnes T. D. Statistics... P. 136

свого становища користується великим авторитетом й постає «найаристократичнішим з усіх аристократів»¹ справляло велике враження на заможні прошарки. Пітер Браун називав це «лагідним насильством»². Відчуття благоговіння перед імператорським двором змішувалося з несвідомим перейманням атмосфери, в якій традиційна релігія не стільки викликала антагонізм, скільки нічого не важила, як й будь-які здобутки у сфері евергентизму на користь язичницьких храмів. В середині V століття, за порівняннями сучасників, константинопольський палац нагадував монастир, переповнений єпископами й святими аскетами³.

Паралельно, що далі, то більше традиційна римська знать змушена була взаємодіяти з новими групами всередині себе – з вже описаними вище «новими людьми», себто синами ковбасників й ковалів⁴, чия ідентичність формувалася вже в рамках християнізованої імперської моделі. За таких умов, один із найважливіших механізмів навернення слугували змішані шлюби, що поєднували в собі представників аристократії як нового, так й старого зразка. Враховуючи ретроспективно відому тенденцію, очевидно, що більшість дітей від таких шлюбів згодом долучалися саме до християнської традиції. «Хто б повірив, що у понтифіка Альбіна, завдяки обітниці його матері, народиться онучка, яка, на очах у зраділого діда, ще дитячим лепетанням вимовлятиме ім'я Христове»⁵ - писав Єронім Стридонський, надаючи аристократці поради щодо християнського виховання. Таким чином, до першої половини V століття, був повністю підготовлений фундамент для навернення навіть найзапекліших традиціоналістів – більшість цих чоловіків походило з родин, в яких

¹ Salzman. M. R. The Making of a Christian Aristocracy... P 17.

² Brown P. Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD. Princeton: Princeton University Press, 2014. P. 45.

³ The Cambridge Ancient History... P. 134.

⁴ Либаний. Речи. XLII. 23-24.

⁵ Иероним Стридонский. Письма // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Часть 3. Киев: Типография Е. Т. Керер. 1880. LXXXVII.

християнство поколіннями було прийнятним для їхніх дружин, родичів й суспільного оточення¹.

Пізньюантичні релігійні зміни в середовищі знаті, звичайно, відобразилися соціальною й «кар'єрною» сферою – вони зачепили саму структуру знання й систему цінностей греко-римського суспільства. Пітер Браун порівнює класичну культуру зразка династії Антонінів з «тонкою емаллю»² на тілі Середземномор'я: нечисельний елітарний прошарок прибережних міст переконував себе, що він живе «в найкращому з можливих світів»³. Серцевиною уявлень цього прошарку про інтелектуалізм, а також центральним поняттям усієї аристократичної культури була грецька пайдея⁴ або латинська гуманітас – цілісний культурний ідеал, що задавав самі критерії «цивілізованості». Зародившись як засіб виховання гідного громадянина, в римські часи, з кризою полісного самоуправління, вона звелася передусім до функції внутрішнього самовдосконалення. В розумінні елітарних прошарків Римської імперії, пайдея передбачала вивчення літератури, філософії, риторики, а також культивування внутрішньої моральності. На останнє накладалися традиційні римські чесноти: віртус (доблесть), піетас (благочестя), дігнітас (гідність), хонор (честь) й нобілітас (знатність)⁵ тощо.

Окрім того, розуміння «цивілізованого життя» зводилось до життя міського й публічного. Честь, передусім, була «ви роком» який надавало особистості суспільство⁶, ото ж життя еліти зводилось до постійного й невпинного пошуку відзнаки. В мегаполісах Східного Середземномор'я домінували філотімія (жага до слави) й евгеретизм (благодіяння), які фактично зводились конкуренції за любов громади. «Мій кузен уже дуже давно витрачає гроші без усякої міри й так виснажив свій дім, що в ньому вже нічого не

¹ Brown P. Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy // The Journal of Roman Studies. 1961. Vol. 51. P. 1-11.

² Brown P. The World of Late Antiquity... 84.

³ Brown P. The World of Late Antiquity... 50.

⁴ Anderson G. The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. New York: Routledge, 1993. P. 8.

⁵ Roller M. B. Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 21.

⁶ Lendon J. E. Empire of Honor. The Art of Government in the Roman World. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 36.

лишилося»¹ - писав Лібаній про свого родича-евгерета, що організовував видовища з ведмедами й леопардами. Поряд з благодійністю, репутація «гідної людини» могла підкріплюватися великим статком, правовим статусом, розміром будинку, кількістю твоїх клієнтів, дорогим одягом й манерами². «Набиваючи собі ваги, вони перебільшено вихваляються, навіть коли їх про це ніхто не питає - розмірами своїх маєтків... збільшуючи в оповіді щорічні прибутки зі своїх родючих земель»³ - розповідав Амміан про сучасників-римлян.

З IV по VI століття усі вищезазначені цінності суттєво трансформуються або відмирають під впливом нової культурної атмосфери. Громадський обов'язок поступається місцем культивуванню християнської чистоти, орієнтованої на духовну дисципліну й «внутрішнє життя». Язичницька пайдея все більше сприймається як «мирська псевдомудрість»⁴, позбавлена будь-якого сутнісного потенціалу, привід особистості відволікається від головного завдання всього життя – спасіння власної душі. Філософія, софістика й риторика, направлені «назовні», тобто орієнтовані на інтелектуальні змагання, розцінювались в якості інструменту самозвеличення.

Пітер Браун називав цей світогляд пізньоантичною «контркультурою»⁵, яка стала доступна всім, в незалежності від ерудованості чи походження. Втіленням нового ідеалу стала «свята людина» - узагальнений образ й орієнтир, чий авторитет базується не на суспільній ієрархії, аристократизмі й меценатській діяльності, а на здатності опанувати власні пристрасті, підтримувати жорстку самодисципліну, принести частину свого життя в жертву – не заради користі громади, проте заради самого акту зречення. Люди, що були здатні на ці звершення, ставали зразками пізньоантичного «героїзму» нового типу – вважалося, що подібні практики мають силу, що виходить за межі звичної

¹ Libanius: Selected Letters from the Age of Constantius and Julian / Ed. by S. Bradbury. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. P. 30-31.

² Lendon J. E. Empire of Honor. PP. 36-37.

³ Аммиан Марцеллин. Римская история. VI. 9.

⁴ The Cambridge History of the Byzantine Empire / ed. by J. Shepard P. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 115.

⁵ Brown P. Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity. Princeton: Princeton University Press, 2012. P. 46 – 48.

людської природи. Накладення цієї «нової пайдеї» на цінності еліт призвело до виникнення зовсім нової системи уявлень, яку можна назвати «християнським аристократизмом». Їїго наріжним каменем є думка, висловлена в словах Єроніма, що звертався до Юліана, представника далматської знаті: «Чому б вам, хто займає провідне місце у світі, не займати провідне місце також й в домі Христовому?»¹. В рамках цього синтезу, благородство було переосмислене через призму аскетизму: цнота, милосердя й смирення почали сприйматися як новий шлях до честі й «нової знатності». На місце грецького еверетизму, у вигляді фінансування ігор й громадських споруд, прийшла християнська благодійність, яка включала підтримку кліру, будівництво храмів й допомогу бідним².

3.2. Переродження міського управління

Процеси християнізації східних провінцій розгорталися паралельно із загальною трансформацією соціально-економічного устрою пізньоантичного суспільства й тісно з нею перепліталися. У містах, центрах розповсюдження нової релігії, провідною тенденцією періоду була реструктуризація місцевого самоуправління, виявом якого був колегіальний орган – курія (в грекомовних регіонах носила назву «буле»).

Фундамент курій, місце в яких надавалося формально пожиттєво, а фактично спадково³, складала родова земельна аристократія. В їх обов'язки входило призначення магістратів, збір податків, обслуговування інфраструктури та організація урочистих заходів⁴. Окрім того, в куріальній знаті був доступ до частини загальних доходів міста. Останні склалися податків, різноманітних цивільних внесків, виплат за оренду суспільних земель та доходів від храмових господарств⁵. Разом з аристократичним походження булевітів (куріалів), це тісно пов'язувало їх з язичницькими полісними культами та робило муніципальну

¹ Jerom of Stridon. Letter to Julian // Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Volume 6. Jerome: The Principal Works of St. Jerome / Ed. by P. Schaff. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1892. P. 535 – 542.

² Salzman. M. R. The Making of a Christian Aristocracy... P. 206 – 208.

³ The Theodosian Code. VII. 2. 2.

⁴ Saradi H. G. The Byzantine City in the Sixth Century. Literary Images and Historical Reality. Athens: Perpinia Publications, 2006. P. 151.

⁵ Jones A. H. M. The Later Roman Empire... P. 732.

знать опорою останніх. Так, в XII книзі Кодексу Феодосія, жерці (sacerdotes) майже завжди перераховуються нерозривно з декуріонами (куріалами)¹. Таким чином, вони являли собою специфічну форму магістратури й фактично сприймалися як члени міської ради.

Однак, після кризи III століття, збільшення податкового тиску та насильницькі заходи імператорських чиновників² робили виконання муніципальних обов'язків куріалами вкрай обтяжливими. За династії Константина суспільні землі, в тому числі храмові, конфіскувалися та передавалися приватним особам, що позбавляло міську раду фінансування³. Лібаний, сам з сім'ї антиохійської язичницької аристократії⁴, змальовує похмуру картину: тоді як залишки міського управління були ресурсно перевантажені, більшість булевітів воліли перейти до армії, сенату чи іншого роду чиновництва⁵, що відбивається в Кодексі Феодосія – уряд намагався закріпити куріалів на своїх посадах⁶. У підсумку, на VI століття влада перейшла від «класичної» курії до найчастіше неформального зібрання найбагатших її членів – протевонів (як приватних осіб, так й чиновників), важливу роль в якому вже відігравав християнський єпископ⁷.

Як зразок пізньоантичної трансформації міст, історик В. Лібешуцтц наводить малоазійський Ефес: центр політичного життя перемістився до збудованого в V столітті собору Святої Марії, а язичницькі храми та пританій (міська рада) були зруйновані близько 400 року – включно з форумом, вони залишилися за межами новозбудованих стін⁸. Криза старих інститутів активно сприяла християнізації. Так, місцеві аристократи прагнули до побудови церковної кар'єри, адже це звільняло їх від муніципальних зобов'язань⁹,

¹ The Theodosian Code. XII. 1. 75.

² Ростовцев М. И. Общество и хозяйство в Римской империи. Том 2. СПб.: Наука, 2000. С. 222- 227.

³ Saradi. The Byzantine City... P. 151.

⁴ Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography... P. 505.

⁵ Лібаний. Речи. XVIII. 146-147.

⁶ Theodosianus. I. 12. 3; I. 15. 12; VII. 2. 2.

⁷ Saradi. The Byzantine City... P. 157.

⁸ Liebeschuetz J. H. W. G. Decline and Fall of the Roman City. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 33 – 34.

⁹ The Theodosian Code. XVI. 2. 1-2.

дозволяло позбутися звання декуріона. Уряду навіть довелося ввести становий та зворотній майновий цензи – очевидно, до кліру приєднувалося забагато людей «забезпечених адекватними ресурсами»¹. Ценз однак був згодом скасований². Як наслідок, абсолютна більшість пізньоантичних єпископів походили із родів куріальної еліти³.

При цьому, кліру починають надавати особливі адміністративні функції. В законодавстві Юстиніана саме ієрархам доручається слідкувати за якістю роботи провінційних губернаторів⁴, тобто де-факто слугувати «очами імператора на місцях», а також запобігати корупції під час збору податків⁵, чим з початку VI століття почали займатися не курії, а імператорські посадовці⁶. В великих східноримських містах єпископи також починають сприйматися як головні посередники між губернатором та біднотою. Контроль над останньою, а також добровольчими групами помічників, на кшталт параваланів, закріплював єпископа у когорті найвпливовіших людей міста⁷. Роль ініціативного «народного лідера» висувалася на перший план під час надзвичайних ситуацій. Як приклад можна також навести авторитет «отця Церкви» Василя серед жителів Кесарії Каппадокійської: протистоячі «обласному начальнику», він сам зміг як спочатку підняти збройний виступ, так й потім його загасити⁸. Під час облоги Антиохії в 540 році, еліти міста не знайшли нікого ліпшого за єпископа для перемовин із сасанідським шахом Хосровом⁹. Отже, внаслідок еволюційних змін в системі куріального самоуправління, єпископи отримали не тільки духовну роль в житті міських громад, але й соціально-політичну, що підкріплювалось

¹ Ibid, XVI. 2. 3.

² Ibid, XVI. 2. 16.

³ Rapp C. Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition. Los Angeles: University of California Press, 2005. P 183.

⁴ The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation / Ed. by D. J. D. Mille, P. Sarris. Cambridge: Cambridge University Press. 2018. VIII. 9.

⁵ Ibid, VIII. 8.

⁶ Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I – VI / пер. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. III. 42.

⁷ Brown P. Power and Persuasion: Towards a Christian Empire. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. P. 101-103.

⁸ Григорий Богослов. Слова. 43. 55 – 57.

⁹ Прокопий Кесарийский. Война с персами / пер. Чекаловой А. А. // Прокопий Кесарийский: Война с персами, Война с вандалами, Тайная история. М.: Наука. 1993. Книга II. VI. 16 – 18.

економічною могутністю церковних господарств, підтримкою держави, нижчих та середніх прошарків населення.

3.3. Чернецтво й християнське подвижництво

Однією з основних форм реалізації християнського смиренницького ідеалу було чернецтво. Пустинники, які називалися анахоретами (від ἀναχωρέω – відходити) добровільно покидали свої поселення задля позбавлення спокус та присвячення себе Богу. На початку, слід зазначити, що будь-яка цивілізація з високим рівнем урбанізації врешті-решт породжує вчення, які закликають до радикальної аскези, тобто жорсткого самозречення та утримання від задовольень та матеріальної забезпеченості. Вважається, що вихід за рамки світської метушні дозволяє наблизитись до езотеричного, досягти більшої тілесної та духовної чистоти. Не винятком з цього була й антична греко-римська цивілізація: в стоїчній традиції, наприклад, самообмеження та стриманість подаються як чесноти, та навіть усталений портрет Сократа малює образ глибокодумного аскета.

Візантійське чернецтво, як суспільний інститут, виникає у III – на початку IV століття у південно-східних регіонах імперії, передусім у Сирії, Палестині та Єгипті¹. Іноцтво різнилося за своїм характером: існували самітницькі (анакхоретські) та гуртожицькі (кіновіальні) форми чернецтва. Засновником першої форми вважається Антоній, а другої – Пахомій². Обидва діяли у Єгипті. «Гуртожицькі» монахи об'єднувалися у спеціальні громади для спільного проживання – монастирі. Найчастіше, для захисту від зовнішніх загроз, такі обителі укріплювалися стінами та іншими захисними спорудами. Сам монастир являв собою комплекс будівель, який складався з келій (кімнат) для проживання, трапезних та інших спеціальних приміщень. Всередині закладу ченці вели колективне господарство та підтримували сувору дисципліну, яка засновувалася на беззаперечній послушності авві (батьку)³. Проте, християнське

¹ Сорочан С. Б. Ромейское царство. Книга для чтения по истории Византии. В 3 ч. Часть 1. Харьков: Майдан, 2019. С. 66.

² Тальберг Н. Д. История Церкви. С. 257 – 259.

³ Тальберг Н. Д. История Церкви. С. 257 – 259.

подвижничество не обмежувалося усамітненням: практикувалися ще нарізноманітніші способи знецінення матеріального задля розквіту духовного. Так, Симеон, засновник стовництва, тобто форми аскези, яка полягала у безперервній молитві на відкритій височині, «прикріпив к столпу перекладину и привязав себя к ней... таким образом проводил сорок дней»¹

Приблизно у 360 році одним із правил Лаодикійського собору було заборонено входити до корчми священослужителям, цековнослужителям та представниками «чернецького чину»². З цього виходить, що монахи сприймалися церквою не як миряни, не як клір, а як окрема категорія людей у християнському суспільстві. Попри це, вже на кінець IV століття іноцтво фактично інтегрувалося в церковну ієрархію, як окрема гілка: монастирі підпорядковувалися місцевому єпископу³, разом з тим отримуючи кошти із скарбниці єпархії. Значна частина монахів, втім, завжди зберігала автономію та діяла незалежно від будь-яких інституцій, адже процес усамітнення в малолюдні регіони сам по собі істотно не піддається державному регулюванню через свою непостійність та децентралізованість.

Порядність та дисциплінованість відлюдників, їх релігійні подвиги, часто породжували як серед суспільства, так й серед самих монахів ідеї щодо виняткового морального авторитету останніх, що перевершував навіть авторитет духовенства. Відповідно, пустинники часто виступали «порушниками спокою», реакцією на конформізм кліру та константинову систему загалом. Одночасно, ігноруючи заборону на участь у церковному та мирському житті, вони активно долучалися до релігійних протистоянь, здебільшого в якості незалежної та підкреслено позиційної групи. Конфлікти з язаниками, іудеями або ворожою богословською партією рідко обходились без ченців⁴. «Використовуючи одяг чернечий, чинять розбрат у церквах та цивільних справах, по свавіллю ходячи по

¹ Феодорит Кирский. История боголюбцев. XXVI. 9.

² Каноны или Книга Правил... С. 97.

³ Каноны или Книга Правил... С. 29.

⁴ Терновский Ф. А. Греко-восточная церковь...С. 224.

містах»¹ - зазначає правило Халкідонського собору, очевидно відзеркалюючи сучасну йому ситуацію.

Кожен класичний пахоміївський монастир мав спеціальній звід правил – типикон. Перший з них був створений самим Пахомієм². За його статутом, ченці поділялися на 24 класи, які підпорядковувалися ігумену (ведучому). Монахи зобов'язувалися дотримуватися аскези, старанно працювати, постійно молитися та тримати обітницю мовчання. Колективне богослужіння здійснювалося два рази два рази на добу, а прийом їжі – один раз³. За відхід від монастирських правил на порушника накладалася епітімія (покарання), яка мала індивідуальний характер.

В економічному відношенні, монастирі діяли як ремісничі та сільськогосподарські підприємства, стабільно надаючи містам свою продукцію на продаж. Монахи працювали бригадами, які очолювалися майстрами найрізноманітніших професій: теслярами, ковалями, кошикарів тощо⁴. Надлишки від торгівельних операцій часто йшли на благодійні проекти. Ось так, наприклад, описується діяльність Феодосія Антиохійського, ігумена кілійського монастиря біля міста Росс: «Так як обитель знаходиться біля моря, то він, збудувавши згодом човен, використав його для вантажів – відвозив на ньому твори свої сподвижників й привозив усе необхідне для монастиря»⁵

Іншим джерелом доходу монастирів були постійні пожертви від заможних громадян та сановників у вигляді корисного приладдя, грошей чи земельних ділянок⁶. Серед побожної частини населення практикувалося також створення заповіту на користь товариств ченців. Деякі ігумени спеціально не приймали допомоги від мирян та підтримували трудову дисципліну, адже вбачали в цьому згубні надмірності. «Не дозволяв мати ні вола, ні мула, також не приймати

¹ Канони или Книга Правил... С. 29.

² Максимович К. А. История Древней Церкви... С. 297.

³ Там же.

⁴ Jones A. H. M. The Later Roman Empire... P. 931.

⁵ Феодорит Кирский. История боголюбцев. X. 3.

⁶ Jones A. H. M. The Later Roman Empire... P. 931.

принесене золото, не виходити за ворота монастиря для купівлі будь-яких необхідних речей або для побачення з кимось із знайомих»¹ - так описуються Феодоритом порядки в одієї з громад.

Якщо на початку IV століття тільки формувалися перші зародки антоніївського руху, то у його кінці монастирі почали засновуватися у Фракії та передмістях Константинополя. Географічно основними регіонами розповсюдження чернецтва у Візантії були Сирія, Палестина, Синайський півострів, Єгипет, а також Кілікія. Ще при житті свого засновника кількість ченців в гуртожитках Пахомія досягла семи тисяч, а на кінець V століття вона зросла до п'ятидесяти тисяч². Представники різних соціальних прошарків, від заможних громадян до вільновіпущеників, поповнювали ряди відлюдників. Патронаж імперських законів та заможних християн забезпечував надшвидке поширення монастирів, особливо в Палестині та Сирії. Наприклад, одним з найвідоміших у V – VI століттях був монастир Симеона Стовпника біля Антиохії³.

В цей же час серед чернецтва почало розповсюджуватися юродство, як спосіб перевірки особистої християнської безпристрасності. Не зважаючи на високий авторитет анархоретів в сільській місцевості, де вони сприймалися як мандрівні знахарі, які можуть й зцілити недуг, й прогнати з території злих духів, серед міської публіки монахи часто зазнавали глуmlinня та відторгнення⁴. Такого роду суспільне засудження аскети-юродиві використовували задля максимізації власної соціальної нікчемності на землі, а отже це переростало у свідому симуляцію божевілля. Зведення власної особистості до абсурду скидало значну кількість обмежень навколишнього середовища: монахи проповідували серед повій та злодіїв, випробували провокаційними діями окремих громадян, викривали вади відомих особистостей тощо⁵. В гуртожницьких монастирях це регулярно призводило до непорозумінь, адже монахи, які довгий час були

¹ Феодорит Кирский. История боголюбцев, XXVI. 8.

² Смирнов Е. И. История христианской церкви. С. 429.

³ Успенский Ф. И. История Византийской... С. 310.

⁴ Mango C. Byzantium. The Empire of New Rome. New York: Charles Scribner's sons, 1980. P. 112.

⁵ Mango C. Byzantium. The Empire of New Rome... P. 112.

відлюдниками та практикували юродство, при заселенні у монастир викликали подив в інших ченців¹.

Отже, чернецтво виникло як опозиція до церковного світу, що сформувався після 313 року та проявлялося, головним чином, у анахоретській та гуртожницькій формах. Спроби імператорського уряду юридично регламентувати діяльність монахів не мали серйозного успіху, проте сприяли певній атомізації, що обумовило відсутність на Сході чітких чернечих орденів. В іншому, монахи активно інтегрувалися у візантійську церковну систему, активно приймаючи участь у богословських протистояннях та виступаючи «радикальним авангардом» тієї чи іншої партії. В подальшому ця особливість яскравіше виявить себе під час кризи іконоборства.

¹ Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 55.

Висновок

Поступова взаємна інтеграція історії церкви й візантиністики почалася лише в 1970-х роках з формуванням пізньоантичних студій як напряму, що знаходиться на перетині двох дисциплін. Послідовним продовженням цих тенденцій стала хвиля праць початку XXI століття, що аналізують ранньовізантійський релігійний клімат, використовуючи культурно-історичний підхід. Для підкріплення й розширення сформованого погляду в роботі був використаний різномірний набір писемних джерел, до якого входять тексти як християнського, так й язичницького походження. Церковні історії проілюстрували погляди християнського ригоризму на процес, урядові кодекси – позицію імператорів, що прагнули підкреслити свою суворість й благочетя, як перед радикальним натовпом, так й перед вищим кліром. Такий риторизований виклад був зрівноважений використанням джерел з «мікросвіту»: агіографії й епістолярних пам'яток. Перші, несучи в собі доволі очевидну виховальну функцію, тим не менш ілюструють більш буденний розріз пізньоантичного життя, себто підкреслено реалістично описують «світське», проти якого виступає «духовне». Відповідно до цього була визначена методолгія роботи, орієнтована на культурно-історичний підхід – він дозволив розглянути християнізацію не суто як політико-соціальний процес, однак пов'язати останню з трансформацією ментальних моделей різних суспільних страт.

Внаслідок розгляду імператорської політики IV – VI століть було окреслено її підвалини, рушійні сили й ідейні мотивації. Особлива увага була приділена імператору Константину, так як саме він задав як вектор руху, так й його форму. Сприймаючи християнство в якості найбільш повного вираження своїх солярно-монотеїстичних уявлень, він гарантував йому права «імператорського культу-клієнта», щоб забезпечити імперії стабільну підтримку від «найвищої з усіх сутностей». Відповідно до цього, було пояснено прагнення імператорів підтримувати церковну єдність – перші християнські правителі надавали вирішальне значення традиційній для римської релігії концепції «божого миру». Подібний погляд вступив у конфронтацію з уявленнями вищого

кліру про «ортодоксію», як вищу цінність, яку дарувало проведення соборів. Протиріччя між прагненнями імператорів підтримувати імперський й християнський порядок, тримати між ними баланс, знайшли своє завершення за Феодосія, з'єднавшись у єдиний принцип – імперія повинна стояти на боці правильної доктрини в незалежності від того, чи вплине це на суспільний й церковний мир. Ця офіційна позиція була окреслена в правових документах – вони мали яскраво риторичний характер, демонстрували образ «православного правителя», проте не завжди виконувались, що особливо видно на прикладі антиязичницьких законів. Тим не менш, синкретизувавши платонічний ідеал з тріумфом християнського ригоризму при дворі, вже після Феодосія II був сформований образ «теолога на троні», себто правлячого богослова-аскета. Активне втручання в догматичні суперечки й хворобливе прагнення до «централізму» відштовхувало все більше й більше представників кліру й чернецтва від столиці. Останні, так як вже пройшли процес перетворення з напівлегальних неуніфікованих груп у могутні інституалізовані організації, врешті сформували свої паралельні ієрархії в сирійських й єгипетських регіонах.

Аналіз питання про загальну чисельність християнського населення й темпи його зростання показав, що на зараз твердих показників в цьому напрямку досягти неможливо, проте загальні тенденції вже окреслені багатьма дослідниками. На базі цього було окреслено процеси в середині окремих прошарків. Так, християнізації майже повністю оминула родову аристократію до кінця IV століття, при чому ситуація в східній й західних префектурах суттєво різнилася – подібна картина обумовлюється «служилим» характером східних еліт. В якості основного механізму християнізації ноїбілетету було зазначено «м'яку силу», себто тиск через особисті зв'язки, а в якості культурної передумови - трансформацію уявлень про античну «пайдею» в нову модель «аскетичного благородства». Зовсім інше проходила християнізація нижчих прошарків – особливу роль в ній відгравав харизматичний авторитет й наочні «дива», головним з яких виступало демоноборство, в широкому сенсі. Всі вищеописані тенденції підкріплювались загальним розпадом куріальної

структури в східних провінціях – як економічної, так й світоглядної. На фоні цього, залишки дезінтегрованого міського суспільства змогли об'єднати навколо себе єпископи, використовуючи наростаючий харизматичний авторитет. Паралельно з цим, в якості обличчя епохи, постало й укріпилося чернецтво – орієнтир, опозиція й рушійна сила для вищевказаних тенденцій. Образ «святого аскета» став універсальною поведінковою моделлю для всього пізньоримського простору: від константинопольських палаців до єгипетських пустель. Подібний відсторонений авторитет, у поєднанні з парадоксальною залученістю до навколишнього церковно-політичного тла, перетворив монахів на радикальний авангард як антияничницьких акцій, так й богословських конфліктів.

Здійснений аналіз дозволяє прийти до висновку, що християнізацію ранньої Візантії неправильно розглядати як єдиновекторний процес, направлений від уряду до народу. Навпаки, преший регулярно прагнув компромісів й уникав, передсуім, порушення суспільного порядку, що вступало в протиріччя з харизматичним авторитетом єпископів. Наративна традиція, сформована у відчайдушних спробах імператорів догоджати християнському ригоризму, за таких умов, контрастує з фактичними заходами, які влада вчиняла щодо язичників й опонуючих богословських течій. Розповсюдження християнства здебільшого мало горизонтальний характер й підбурювалось взаємним впливом окремих груп й неформальними контактами. Родинні зв'язки перепліталися з виконаннями громадських обов'язків, «нові люди» всередині еліт перемішувалися зі «старими». Завдяки цим механізмам й народилося пластичне, «розмите» середовище з новим релігійним кліматом, що зміг парадоксально сумістити аристократизм нобілітету з аскетизмом анахоретів.

Список використаних джерел й літератури

- 1) Аммиан Марцеллин. Римская история / пер. Кулаковского Ю. А. и Сонни А. И. СПб.: Алетейя. 2000.
- 2) Амвросий Медиоланский. Письма // Амвросий Медиоланский. Собрание творений на латинском и русском языках. Том IV. Часть 2. Письма 54-77. Письма, не вошедшие в собрание. М.: ПСТГУ, 2015. 512 с.
- 3) Афанасий Александрийский. Защитительное слово против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Часть 1. Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902. 287-398 с.
- 4) Афанасий Александрийский. Защитительное слово перед царём Констанцием. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Часть 2. Сергиев Посад: типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902. С. 41 – 76.
- 5) Афанасий Александрийский. Житие святого Антония Великого // Преподобный Антоний Великий: Житие и послания. М.: Синтагма, 2010. С. 5 – 154.
- 6) Біблія / пер. Івана Огієнка
- 7) Василий Кесарийский. Беседы // Творения святого Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Том 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 865-1090.
- 8) Григорий Назианзин. Письма // Творения святого Григория Богослова. Том 2. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 417 – 561.
- 9) Григорий Назианзин. Письма // Творения святого Григория Богослова. Том 1. М.: Сибирская благовонница, 2007. 896 с.
- 10) Григорий Нисский. Слово о жизни святого Григория Чудотворца // Творения святого Григория Нисского. Часть 8 М.: Типография В. Готье, 1861. С. 126 - 197.
- 11) Евсевий Кесарийский. Церковная история / пер. Кривушина И. В. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. 544 с.

- 12) Евсевий Кесарийский. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина // Сочинения Евсевия Памфила. Том 2 / пер. Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Типография Е. Фишера, 1850. С. 50 – 285.
- 13) Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I – VI / пер. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 672 с.
- 14) Иероним Стридонский. Жизнь святого Илариона // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Часть 4. Киев: Типография Е. Т. Керер. 1880. С. 12 – 44.
- 15) Иероним Стридонский. Письма // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Часть 3. Киев: Типография Е. Т. Керер. 1880. 410 с.
- 16) Иоанн Златоуст. Беседы о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 2. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1895. 5 – 247 с.
- 17) Иоанн Златоуст. Восемь слов на Книгу Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 4. СПб.: СПб Духовная Академия, 1898. С. 726-775.
- 18) Иоанн Златоуст. Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 1. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1895. С. 122 – 128.
- 19) Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Колоссянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том 11. СПб.: Типография СПб Духовной Академии, 1905. С. 356 – 469.
- 20) Исидор Пелусиот. Письма // Творения Святого Исидора Пелусиота. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1859. 458 с.

- 21) Каноны или Книга Правил святых Апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила. 2017. 280 с.
- 22) Лактаций. О смертях преследователей / пер. Тюленева В. М. СПб.: Алетейя, 1998. 277 с.
- 23) Либаний. Речи: в 2 т. / пер. Шестакова С. П. СПб.: Квадривиум, 2014.
- 24) Марк Диакон. Житие Порфирия Газского // Палестинский патерик. Выпуск 5. СПб.: Императорское православное палестинское общество, 1895. 76 с.
- 25) Прокопий Кесарийский. Война с персами / пер. Чекаловой А. А. // Прокопий Кесарийский: Война с персами, Война с вандалами, Тайная история. М.: Наука. 1993. 393 с.
- 26) Руфин Аквилейский. Церковная история // Рождение латинской христианской историографии: с приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 230 – 284.
- 27) Созомен. Церковная история // Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Типография Фишера, 1851. 636 с.
- 28) Сократ Схоластик. Церковная история / пер. Кривушина И. В. М.: РОССПЭН, 1996. 368 с.
- 29) Тертуллиан. К Скапуле // Творения Квинта Сетпимия Флоренса Тертуллиана. Том 1. Киев: Пётр Барский, 1910. С. 218 – 226.
- 30) Феодорит Кирский. Церковная история / пер. православное товарищество «Колокол». М.: Российская политическая энциклопедия, 1993. 293 с.
- 31) Феодорит Кирский. История боголюбцев // История боголюбцев: с прибавлением «О божественной любви» Бл. Феодорита Кирского. М.: Паломник, 1996. 446 с.
- 32) Зосим. Новая история. Белгород: Издательство Белгородского государственного университета, 2010. 344 с.

- 33) Юлиан. Полное собрание сочинений / ред. С. Д. Сапожникова. СПб.: Квадривиум, 2016. 1088 с.
- 34) Eutropius. Breviarium / translated by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press. 2011.
- 35) The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text / Ed. by B. W. Frier. Cambridge: Cambridge University Press. 2016.
- 36) Creeds, Councils and Controversies. Documents illustrative of the history of the Church A. D. 337 – 461 / Ed. by J. Stevenson. London: SPCK, 1966. 390 p.
- 37) Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum // Richard E. Oster. Julius Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Introduction. Translation and Commentary: a thesis for the degree of master of arts / translated by Richard E. Oster. Houston: Rice University Press, 1971. 143 p.
- 38) In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini / translated by C. E. V. Nixon, B. S. Rodgers. Los Angeles: University of California, 1994. 735 p.
- 39) Jerom of Stridon. Letter to Julian // Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Volume 6. Jerome: The Principal Works of St. Jerome / Ed. by P. Schaff. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1892. P. 535 – 542.
- 40) John of Ephesus. Ecclesiastical History (The Third Part) / translated by R. P. Smith. Piscataway: Gorgias Press, 2010. 463 p.
- 41) La Vie de S. Daniel le Stylyte // Les Saints Stylytes / Ed. by H. Delehay. Bruxelles: Societe des Bollandistes, 1923. PP. 45 – 57.
- 42) Libanius: Selected Letters from the Age of Constantius and Julian / Ed. by S. Bradbury. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. 289 p.
- 43) The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation / Ed. by D. J. D. Mille, P. Sarris. Cambridge: Cambridge University Press. 2018. 1192 p.

- 44) Origen. *Contra Celsum* / translated by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 531 p.
- 45) *The Theodosian Code* / translated by Pharr C. // *The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952. 605 p.
- 46) Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Часть 4. История церкви в период Вселенских соборов. Петроград: Третья государственная типография, 1918. 599 с.
- 47) Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. СПб: Издательство Олега Абышко, 2007. 446 с.
- 48) Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) СПб: Алетейя, 1998. 490 с.
- 49) Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. 256 с.
- 50) Лебедев А. П. Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времён апостольских до IX века) // *Собрание церковно-исторических сочинений профессора Московского университета по кафедре истории церкви Алексея Лебедева*. Том 10. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1905. 494 с.
- 51) Лебедев А. П. История вселенских соборов. В 2 частях // *Собрание церковно-исторических сочинений профессора Московского университета по кафедре истории церкви Алексея Лебедева*. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1896. 322 с.
- 52) Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. 553 с.
- 53) Максимович К. А. История Древней Церкви. Часть 1. 33 – 843 года. М.: ПСТГУ, 2012. 592 с.
- 54) Оксфордское руководство по изучению Раннего христианства / Ред. Харви, Сьюзан Эшбрук, Хантер, Дэв Г.; пер. с англ. В. В. Швеца; гл. ред. С. Б. Сорочан; ред. А. Н. Домановский, П. Е. Михалицын, А. А. Роменский, О. А. Ручинская. Харьков: Майдан, 2020. 960 с.

- 55) Острогорский Г. А. История Византийского государства / пер. М. В. Грацианского. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 895 с.
- 56) Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей в 1054 году). Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. 614 с.
- 57) Ростовцев М. И. Общество и хозяйство в Римской империи. Том 2. СПб.: Наука, 2000. 407 с.
- 58) Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2012. 232 с.
- 59) Саврей В.Я. Александрийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2012. 232 с.
- 60) Свеницкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. 336 с.
- 61) Сергеев И. П. Римская империя в III веке нашей эры. Проблемы социально политической истории. Харьков: Майдан, 1999. 223 с.
- 62) Сказкин С. Д. История Византии. Том 1. М.: Наука, 1967. 522 с.
- 63) Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. 767 с.
- 64) Сорочан С. Б. Ромейское царство. Книга для чтения по истории Византии. В 3 ч. Харьков: Майдан, 2019.
- 65) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос : (История учения о Св. Троице). М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1914. 648 с.
- 66) Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и первый вселенский собор в Никее // Богословский вестник. 1906. Т. 3. № 12, С. 577–630.
- 67) Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М.: Интербук, 1991. 140 с.

- 68) Терновский Ф. А. Грековосточная церковь в период вселенских соборов. К.: Типография Завадзкаго, 1883. 551 с.
- 69) Успенский Ф. И. История Византийской империи. Периоды I – III. М.: Академический проект, 2018. 588 с.
- 70) Шафф Ф. История христианской церкви. Том 3. Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311-590 годы по Р. Х. СПб.: Библия для всех, 2011. 671 с.
- 71) Anderson G. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. New York: Routledge, 1993. 307 p.
- 72) *The Archaeology of Late Antique Paganism* / Ed. by Luke Lavan. Boston: Brill, 2011. 641 p.
- 73) Aubrey R. Vine. *The Nestorian Churches. A concise history of Nestorian christianity in Asia from the Persian Schism to the modern assyrians*. London: Independent press, 1978. 227 p.
- 74) *Egypt in the Byzantine World 300-700* / Ed. by R. S. Bagnall. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 464 p.
- 75) Bardill J. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 440 p.
- 76) Barnes T. D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. 288 p.
- 77) Barnes T. D. *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy* // *The Journal of Roman Studies*. 1995. Vol. 85. PP. 135 – 147.
- 78) Bradbury S. *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice* // *Phoenix*. 1995. Vol. 49, No 4. PP. 331 – 356.
- 79) Brown P. *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy* // *The Journal of Roman Studies*. 1961. Vol. 51. PP. 1 – 11.
- 80) Brown P. *Power and Persuasion: Towards a Christian Empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. 182 p.
- 81) Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *The Journal of Roman Studies*. 1971. Vol. 61. PP. 80 – 101.

- 82) Brown P. *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Times and Hudson, 1976. 216 p.
- 83) Brown P. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press, 2014. 808 p.
- 84) Bury J. B. *History of the Later Roman Empire. From death of Theodosius*. In 2 volumes. Volume 2. Dover Publications, 1958. 536 p.
- 85) *The Cambridge Ancient History Volume 13: The Late Empire, AD 337-425* // Ed by. A. Cameron, P. Garnsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 905 p.
- 86) *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* / Ed. by R. Y. Kim. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 400 p.
- 87) *The Cambridge History of Christianity. Volume 2* / Ed by. A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 780 p.
- 88) Chadwick H. *The Church in Ancient History. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 730 p.
- 89) *A Companion to Religion in Late Antiquity* / Ed. by J. Lossl, N. J. Baker-Brian. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. 676 p.
- 90) *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD* // Ed. by J. Wienand. Oxford: Oxford University Press. 2015, 530 p.
- 91) Curran J. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 412 p.
- 92) Davis S. J. *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*. New York: The American University in Cairo Press, 2004. 251 p.
- 93) Dijkstra J. H. F. *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 446 p.

- 94) The Donatist Schism. Controversy and Contexts / Ed. by Miles R. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. 394 p.
- 95) Errington R. M. Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006. 336.
- 96) Evans J. A. The Emperor Justinian and the Byzantine Empire. Westport: Greenwood Press, 2005. 216 p.
- 97) Fowden G. Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity. Princeton: Princeton University Press, 1993. 226 p.
- 98) Frend W. H. S. The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. 405 p.
- 99) Gonzalez J. L. Historia del Pensamiento Cristiano. Tomo 1. Nashville: Caribbean Publishing, 2002. 367 p.
- 100) Harnack A. The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. Volume II. London: Williams and Norgate, 1908. 377 p.
- 101) Jones A. H. M. Constantine and the Conversion of Europe. London: Hodder and Stoughton Limited, 1948. 271 p.
- 102) Jones A. H. M. The Later Roman Empire 284 – 602. A social economic and administrative survey. In 3 volumes. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- 103) Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. AD 260 – 395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 1152 p.
- 104) Kahlos M. Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450. Oxford: Oxford University Press, 2019, 288 p.
- 105) Kalleres D. S. City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity. Los Angeles: University of California Press, 2015. 313 p.
- 106) Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity // Ed. by C. Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 324 p.
- 107) Kreider A. The Patient Ferment of the Early Church: The Improbable Rise of Christianity in the Roman Empire. Michigan: Baker Academic, 2016. 336 p.

- 108) Lendon J. E. *Empire of Honor. The Art of Government in the Roman World*. Oxford: Clarendon Press, 1997. 320 p.
- 109) Lenski N. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016. 405 p.
- 110) Lenski N. *The Significance of the Edict of Milan // Constantine: Religious Faith and Imperial Policy* / Ed. by A. E. Sicienski. New York: Routledge, 2017. 146 p.
- 111) Letteney M. *The Christianization of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 308 p.
- 112) Liebeschuetz J. H. W. G. *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 479 p.
- 113) Liebeschuetz J. H. W. G. *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 303 p.
- 114) MacMullen R. *Constantine*. Abington: Routledge, 2014. 263 p.
- 115) MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (AD 100 - 400)*. New Haven: Yale University Press, 1984. 183 p.
- 116) MacMullen R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981. 246 p.
- 117) MacMullen R. *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. 208 p.
- 118) Mango C. *Byzantium. The Empire of New Rome*. New York: Charles Scribner's sons, 1980, 334 p.
- 119) McCormack S. *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1981. 450 p.
- 120) Morris S. *The Early Eastern Orthodox Church. A History, AD 60-1453*. Jefferson: McFarland, 2016. 183 p.
- 121) Omissi A. *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 348 p.

- 122) Athanassiadi P., Frede M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 220 p.
- 123) *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations* / Ed. by P. Heather, D. Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. 361 p.
- 124) Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Los Angeles: University of California Press, 2005. 346 p.
- 125) Roller M. B. *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton: Princeton University Press, 2001. 319 p.
- 126) Salzman. M. R. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. London: Harvard University Press, 2002. 354 p.
- 127) Saradi H. G. *The Byzantine City in the Sixth Century. Literary Images and Historical Reality*. Athens: Perpinia Publications, 2006. 543 p.
- 128) Sheridan J. J. *The Altar of Victory. Paganism's Last Battle // LAntiquite Classique*. T. 35. Fasc. 1. 1966. P. 186 – 206.
- 129) Stark R. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996. 246 p.
- 130) Thompson G. L. *Constantius II and the First Removal of the Altar of Victory // A Tall Order. Writing the Social History of the Ancient World* / Ed. by J. Aubert, Z. Varhelyi. Leipzig: Walter de Gruyter GmbH, 2005. PP. 85 – 106.
- 131) Tosh J. *The Pursuit of History. Aims, methods and new directions in the study of modern history*. London: Pearson, 2010. 352 p.
- 132) Tougher S. *Julian the Apostate*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. 201 p.
- 133) Williams S. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York: Routledge, 2000. 264 p.
- 134) Williams S, Friell G. *Theodosius: The Empire at Bay*. London. Yale University Press, 1995. 238 p.

- 135) Wisniewski R. How Numerous and How Busy were Late-Antique Presbyters // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2021. Vol. 25, No. 1. PP. 3 – 37.

Резюме

Миронов Микита Олексійович

«Християнізація Візантії у IV – VI століттях»

В роботі аналізується один з ключових процесів пізньоантичної історії – поступове утвердження християнства в якості домінантної релігії й «культурної призми» ранньої Візантії. Християнізація розглядається в соціальному, культурному й політичному вимірах, з акцентом на трансформацію цінностей й уявлень жителів пізнього Риму. Перший розділ спрямований на висвітлення стану історіографії проблеми, а також на опис джерельної бази й методології роботи. Центральна увага другого розділу приділена взаємодії між імператорською владою, християнами й язичниками. Третій розділ присвячений змінам у структурі пізньоантичного міста, а також відходу культурних ідеалів від традиційної пайдеї до нової моделі «святого аскета». Робота демонструє, що християнізація Візантії була нерівномірним й невертикальним процесом, який розгортався не «згори вниз», а через поступову еволюцію, постійне балансування й компроміси.

Myronov Mykyta Oleksiyovych

«The Christianization of Byzantium in the 4th-6th centuries»

The study analyzes one of the key processes of Late Antique history—the gradual establishment of Christianity as the dominant religion and the primary “cultural lens” of early Byzantium. Christianization is examined in its social, cultural, and political dimensions, with emphasis on the transformation of values and mentalities among the inhabitants of Late Roman society. The first chapter outlines the state of historiographical research on the topic, as well as the source base and methodological framework of the work. The second chapter focuses on the interaction between imperial authority, Christians, and pagans. The third chapter is devoted to the changes in the structure of the Late Antique city and to the shift in cultural ideals from traditional *paideia* to the emerging model of the ‘holy ascetic.’ The study demonstrates that the Christianization of Byzantium was an uneven and non-vertical process, unfolding not “from the top down” but through gradual evolution, continual negotiation, and compromise.