

## Третье изгнание евреев из Рима и impulsor Chrestus

Во время принципата Клавдия произошло два важных события, касающихся положения евреев в империи и в самом Риме. Во-первых, при начале своего правления император издал эдикт, согласно которому евреям, живущим на территории всей империи (*ἐν πάσῃ τῇ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἡγεμονίᾳ*), разрешалось беспрепятственно следовать своим исконным обычаям (*τὰ πάτρια ἔθῃ ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν*)<sup>1</sup>. Клавдий не был первым римским императором, издавшим эдикт, гарантирующий евреям религиозные права и особые привилегии, но он был первым, чей закон имел универсальный характер<sup>2</sup>. Во-вторых, Клавдий изгнал ев-

---

<sup>1</sup> Josephus. *AJ* XIX, 287–291. Документальные свидетельства о еврейских правах и привилегиях на территории Римской империи сохранились у Иосифа Флавия. Дискуссия об аутентичности этих документов, в продолжение которой их подлинность несколько раз опровергалась и снова подтверждалась, идет уже не менее двух веков. См. подробное рассмотрение ранней стадии дискуссии – E. J. Bickerman. *Les privilèges juives // Mélanges Isidore Levi (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 13 [1955]) 11–34; полезное резюме статьи Бикермана – H. R. Moehring. *The Acta pro Judaeis in the Antiquities of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography // Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, III (Leiden 1975) 126–128. В последнее время подлинность документов в очередной раз была поставлена под вопрос Мерингом на основании разницы в языке и стиле между эпиграфическими материалами и корпусом Иосифа. Однако сопоставительная таблица, которую приводит Меринг, скорее свидетельствует против его точки зрения (Moehring. *Op. cit.* 143 f.). Следует согласиться с тем, что каждый документ необходимо рассматривать отдельно, но при этом нужно отметить, что даже если некоторые из них (или некоторые их части) и являются неподлинными, то в целом эти документы соответствуют природе римско-еврейских отношений того периода, когда, по утверждению Иосифа, они были составлены (ср. J. M. C. Barclay. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* [Edinburgh 1996] 263 f.).

<sup>2</sup> Письмо, написанное Тиберием после смерти Сеяна, в котором он подтверждает права евреев (Philo. *Legatio* 161), хотя и было адресовано губернаторам всех провинций, представляет собой инструкцию, а не императорский эдикт. Несмотря на универсальный характер постановления Клавдия, по-

реев из Рима. Последнее событие Дион Кассий, который говорит, впрочем, не об изгнании, а о запрещении собраний, датирует 41 г. по Р. Х., т. е. первым годом правления Клавдия<sup>3</sup>. Издание толерантных эдиктов, на первый взгляд, плохо согласуется с действиями, направленными против евреев в Риме (будь то изгнание, будь то запрет собираться), и попытка разрешить это противоречие породила теорию о двух периодах в отношении императора к евреям: благожелательный в начале правления (под влиянием своего друга Агриппы I), Клавдий позднее меняет свою позицию по “еврейскому вопросу” и после 44 г. (когда смерть Агриппы оставила евреев без их самого влиятельного ходатая) приступает к реализации враждебных мер против них<sup>4</sup>. В подтверждение обычно приводят свидетельство христианского историка Павла Орозия, который со ссылкой на Иосифа Флавия датирует изгнание евреев из Рима девятым годом правления Клавдия<sup>5</sup>. Однако в сочинениях Иосифа Флавия подобного сообщения нет, и откуда Орозий, источник вообще крайне ненадежный, взял свою дату, неизвестно<sup>6</sup>. Тацит, чей рассказ о собы-

---

литика в отношении евреев в этом документе все же не была разработана в деталях и, как отметила Т. Раджак, “it is fair to say that Claudius is not doing much more than expressing his goodwill towards the practice of the Jewish cult and establishing a lead for Greek cities to follow” (Т. Rajak. Was there a Roman Charter for the Jews? // *JRS* 74 [1984] 115).

<sup>3</sup> Dio Cassius LX, 6, 6.

<sup>4</sup> См., например, E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III/1 (Edinburgh 1986) 77, not. 91: “An edict unfavourable to the Jews is not likely to belong to the earliest years of his reign for it was just then that he published an edict of tolerance in their regard”; список сторонников теории двух периодов см.: D. Slingerland. Suetonius *Claudius* 25. 4 and the Account in Cassius Dio // *JQR* 79 : 4 (1989) 308.

<sup>5</sup> Paulus Orosius. *Hist. adv. paganos* VII, 6, 15–16. Сочинение Орозия было написано по просьбе Августина в 417–418 гг. Дата Орозия получила широкое распространение, хотя С. Бенко несколько преувеличивает, когда пишет, что 49 г. “is now generally accepted date of the edict” (S. Benko. The Edict of Claudius of A. D. 49 and the Instigator Chrestus // *TZ* 25 [1969] 408).

<sup>6</sup> Гарнак считал, что и дату, и ссылку на Иосифа Орозий почерпнул из традиции, и в качестве источника предложил Юлия Африкана (A. von Harnack. Chronologische Berechnung des “Tags von Damaskus” // *SB Berlin* [1912] 674 f.), т. е. автора, по мнению Людемманна, слишком позднего для того, чтобы некритически принять его дату (G. Lüdemann. *Paul Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* [Philadelphia-London 1984] 6 – англ. пер. книги Paulus, *der Heidenapostel: Studien zur Chronologie* [Göttingen 1980]). Людемманн также прав, когда замечает, что, приняв гипотезу Гарнака, мы просто перемещаем проблему с одного места на другое “and nothing much

тиях 49 года сохранился (хотя и не в полном объеме), в то время как о событиях 41 года утрачен, ничего не знает об изгнании 49 года. То же относится и к Диону Кассию – впрочем, с другой стороны, этот аргумент отчасти ослабляется тем, что историческое сочинение последнего для 47–54 гг. сохранилось только в эскизах. Но прежде чем приступить к обсуждению реальных противоречий в сохранившихся источниках, необходимо элиминировать противоречие кажущееся: между эдиктом Клавдия в пользу евреев и его антиеврейской акцией. Это важно, поскольку на несовместимость этих поступков Клавдия часто ссылаются как на обоснование необходимости принять для изгнания евреев из Рима более позднюю дату Орозия.

В 41 г. из канцелярии Клавдия вышла серия документов, касающихся евреев. К ней, помимо общего эдикта, упомянутого выше, относится еще один, устанавливающий права евреев в Александрии<sup>7</sup>. Кроме того, мы располагаем письмом Клавдия александрийцам, сохранившимся на папирусе и впервые опубликованным в 1924 г.<sup>8</sup> Этот документ был ответом Клавдия на поздравления александрийского посольства, прибывшего в Рим приветствовать нового императора, а заодно и пожаловаться ему на александрийских евреев. Последняя часть письма посвящена еврейско-греческим взаимоотношениям и правам еврейской общины в Александрии. Письмо отличается от эдиктов резкостью тона, но, даже не учитывая того, что Иосиф Флавий, в принципе, был способен процитировать эдикты в тенденциозно отредактированном виде, разницу в тоне можно объяснить соблюдением определенных дипломатических норм при написании эдиктов. Важно другое. Сопоставление трех документов выявляет общую для них черту: во всех текстах звучит предупреждение евреям о том, чтобы они вели себя разумно, если они и впредь хотят рассчитывать на императорскую гарантию своих привилегий. В письме это сформулировано очень жестко. Клавдий приказывает евреям не претендовать на большее, чем они имели прежде<sup>9</sup>, а в конце прямо угрожает серьезными карами,

---

has been gained as regards the question of the reliability of the indication of the year" (*op. cit.*, 164).

<sup>7</sup> Josephus. *AJ* XIX, 280–286.

<sup>8</sup> *P. Lond.* 1912 (H. I. Bell. *Jews and Christians in Egypt* [1924] 23 ff., plate I), см. также текст и комментарий в *CPJ* II, No. 153.

<sup>9</sup> Это несколько неопределенное выражение Клавдия можно интерпретировать по-разному, поскольку действительный *status quo* иудейской общины

буде они не прислушаются к его требованиям: πάντα τρόπον αὐτοῦς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας<sup>10</sup>. В эдикте, адресованном александрийцам, Клавдий требует, чтобы обе конфликтующие стороны приняли все меры, чтобы впредь беспорядков больше не было. В общем эдикте сказано: “Евреям я повелеваю пользоваться моим человеколюбием с разумом и не насмехаться над богопочитанием других народов, а соблюдать свои собственные законы”.

Эти три текста показывают, что Клавдий по отношению к евреям действовал как трезвый государственный деятель<sup>11</sup>. С одной стороны, он стремился восстановить здоровые традиции политики Августа<sup>12</sup>, включавшей в себя терпимость по отношению к иудейским общинам с их традиционными особыми правами, а с другой – заботился о поддержании стабильности в империи и корректировал свои действия в зависимости от обстоятельств. Лишение евреев их привилегий было чревато нарушением мира и порядка в империи, но, с другой стороны, демонстрация поддержки только одной из сторон в конфликте между греческой и еврейской общинами в Александрии (как могло быть понято безоговорочное подтверждение еврейских привилегий) вызвало бы недовольство остальных подданных императора. Толерантные эдикты Клавдия говорят не о его особо сердечном отношении к евреям<sup>13</sup>, а о точном политическом расчете и об умении найти баланс в непростой ситуации.

не вполне ясен, в частности, мы не знаем, обладали ли александрийские евреи или какая-нибудь их часть александрийским гражданством. См. дискуссию о правовом статусе александрийских евреев в издании *AJ, LCL* ad loc. (L. H. Feldman) и у Barclay. *Op. cit.* 60–71.

- <sup>10</sup> Де Санктис и Рейнак независимо друг от друга предложили отнести слова κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον к христианам. Хотя это толкование было принято некоторыми учеными (среди них Кюмон и Грегуар), большинство его справедливо отвергло. См. комментарий в *CPJ* II, 53 f.
- <sup>11</sup> Публикация письма Клавдия к александрийцам сыграла едва ли не решающую роль в изменении в глазах многих ученых традиционного, восходящего к античной сенаторской традиции представления о Клавдии как о поверхностном, вялом и неумном правителе (*CPJ* II, 38).
- <sup>12</sup> О религиозной политике Клавдия см. А. Momigliano. *Claudius the Emperor and His Achievement* (Cambridge 1961) 20–38 [англ. пер.]; V.M. Scramuzza. *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass., 1940) 145–156; ср. также В. Levick. *Claudius* (London 1990) 87.
- <sup>13</sup> Некоторые ученые полагают, что близкие отношения Клавдия и Агриппы должны были бы воспрепятствовать каким-либо действиям Клавдия против евреев в Риме. Действительно, почти все документы в пользу евреев,

Теперь посмотрим поближе на свидетельства наших источников об антиеврейских акциях Клавдия. Согласно Светонию, Клавдий *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*<sup>14</sup>. Светоний не дает даты для этого события.

Дион Кассий сообщает следующее:

Τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὔθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι<sup>15</sup>.

Дион также прямо не называет даты акции Клавдия. Однако начиная с LX, 3, 2 его повествование ведется в хронологическом порядке. Он сообщает о смерти убийц Гая (LX, 3, 4), об отмене некоторых декретов последнего и о последовавшем в тот же год обручении дочери Луция Юния Силана. Вскоре после этого Дион и приводит сообщение об антиеврейских действиях Клавдия. Затем он упоминает о том, что Клавдий расширил владения Агриппы I, каковое действие Иосиф Флавий, независимый источник, датирует 41 г.<sup>16</sup> После этого следуют еще две хронологические отсылки: “тогда” (LX, 8, 4) и “в этот год” (LX, 8, 7), после чего Дион заканчивает изложение событий 41 г. и начинает рассказ о дальнейшем словами “на следующий год”. Это позволяет заключить с большой долей уверенности, что Дион датирует антиеврейские действия Клавдия 41 годом<sup>17</sup>.

---

изданные римлянами, были результатом личных контактов, но это отнюдь не означает, что римляне готовы были пожертвовать интересами государства ради дружеских отношений, см. D. Slingerland. *Op. cit.* 313, который напоминает нам, что, несмотря на близкую дружбу, Клавдий заставил Агриппу прекратить укрепление стен Иерусалима. Слингерланд совершенно справедливо замечает, что “imperial friendship with individual members of the Jewish aristocracy was one thing, the handling of Jewish masses entirely different”.

<sup>14</sup> *Claudius* 25, 4. Текст Светония можно интерпретировать двояким образом: речь идет или об изгнании только тех, кто участвовал в волнениях, или об изгнании всей общины, см., например, перевод в *LCL* (J. C. Rolfe): “Since the Jews constantly made disturbances at the instigation of Chrestus, he expelled them from Rome”.

<sup>15</sup> Dio Cassius, LX, 6, 6.

<sup>16</sup> *AJ* XIX, 274–277.

<sup>17</sup> Slingerland. *Op. cit.*, 307 f.

В Деяниях Апостолов 18: 2 Лука рассказывает, что в Коринфе Павел встретил семейную еврейскую пару, которая была вынуждена покинуть Рим из-за указа Клавдия:

καὶ εὐρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει προφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης.

Даты Лука не приводит, однако поскольку Акила и Присцилла прибыли в Коринф лишь незадолго до Павла, а тот в соответствии с общепризнанной хронологией его жизни появился в Коринфе в 51 г.<sup>18</sup>, то упомянутое Лукой изгнание евреев из Рима, на первый взгляд, следует датировать самым концом 40-х годов. С другой стороны, в тексте Луки прямо не сказано, что Акила и Присцилла прибыли в Коринф непосредственно из Рима. Они ведь вполне могли провести некоторое время после изгнания в каком-либо ином месте – “Италия” Луки может означать как Рим, так и любой другой италийский город. Таким образом, сообщение Луки и традиционная хронология жизни Павла не может служить основанием для того чтобы отклонить раннюю дату изгнания<sup>19</sup>.

Свидетельство Орозия выглядит следующим образом:

Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe Iudaeos Iosephus refert. Sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo: Claudius Iudaeos impulsore Christo (*sic!*) adsidue tumultuantes Roma expulit; quod, utrum contra Christum tumultuantes Iudaeos coherceri et conprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequaquam discernitur.

Помимо прямых, имеется еще ряд косвенных (или интерпретируемых как косвенные) свидетельств об антииудейской акции Клавдия. Наибольший интерес представляет пассаж в “Посольстве к Гаю” Филона Александрийского, написанном в самом начале принципата Клавдия. Филон, обсуждая доброже-

<sup>18</sup> См., впрочем, Lüdemann. *Paul*, 170–175, который отстаивает иную хронологию жизни Павла и считает, что первый раз тот останавливался в Коринфе в 41/42 г.

<sup>19</sup> H. J. Leon. *The Jews of Ancient Rome*. Revised edition (Peabody 1995) 25; M. Stern. *The Jewish Diaspora // The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai and M. Stern, I (CRINT, Assen 1974) 182.

лательную политику Августа по отношению к евреям, вдруг несколько неожиданно замечает, что тот не изгонял евреев из Рима и не запрещал им собираться для обсуждения Закона. В контексте перечисления добрых деяний Августа эти заявления производят по меньшей мере странное впечатление, но становятся осмысленными, если подобные акции при Клавдии имели место (или если до Филона дошли слухи о том, что они возможны) и Филон, ссылаясь на поведение Августа, служившего для Клавдия образцом, в прикровенной и не задевающей императора форме выражал свой протест<sup>20</sup>.

Резкая фраза в письме Клавдия к александрийцам о том, что евреи несут заразу всему миру, также может быть понята как отголосок недовольства Клавдия евреями в Риме.

В схолиях к Ювеналу 4, 117<sup>21</sup> упоминаются евреи, поселившиеся в Ариции после изгнания из Рима. Момильяно связывает это сообщение с изгнанием 19 г. при Тиберии<sup>22</sup>, а Жюстер<sup>23</sup> и Шюрер<sup>24</sup> с изгнанием во время принципата Клавдия. Обе интерпретации равно возможны, ни одна не имеет дополнительных подтверждений<sup>25</sup>.

И наконец, Г. Ховард привлек внимание к легенде о Протонике, входящей в состав сирийского христианского сочинения "Учение Аддая", в которой он находит отражение столкновений иудеев и христиан при Клавдии<sup>26</sup>. Согласно легенде, Протоника, христианская прозелитка и жена Клавдия, совершает паломничество в Иерусалим, где она восстанавливает христиан в правах на владение их реликвиями – Голгофой, гробницей Иисуса и обретенным Протоникой крестом, которые были захвачены иудея-

<sup>20</sup> E. M. Smallwood. *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* (SJLA 20, Leiden 1981) 214; ср. также J. Murphy-O'Connor. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Good News Studies 6, Wilmington 1983) 136 f.

<sup>21</sup> M. Stern. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* II (Jerusalem 1980) No. 538.

<sup>22</sup> A. Momigliano. *Claudius the Emperor and His Achievements*, 30, 96, not. 24.

<sup>23</sup> J. Juster. *Les Juifs dans l'empire romain* I (Paris 1914) 181, not. 9.

<sup>24</sup> E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III (Leipzig 1909) 63.

<sup>25</sup> Ср. замечание (Schürer, Vermes, Millar, Goodman. *The History of the Jewish People* III/1, 78, not. 94) о том, что информация схолиаста может относиться к какому-нибудь другому событию или вообще быть вымышленной.

<sup>26</sup> G. Howard. *The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, Life of Claudius XXV.4 // Restoration Quarterly* 24 (1981) 177.

ми. По возвращении в Рим Протоника рассказывает Клавдию о своем путешествии, и тот изгоняет евреев из Рима. Однако эта легенда о Протонике, появившаяся под влиянием сказания о Елене и об обретении креста не ранее конца IV – начала V в. и воспринявшая традицию об изгнании иудеев из Рима при Клавдии из Деяний Апостолов или из Евсевия, никакой ценности для решения вопроса об антиеврейской акции Клавдия не представляет<sup>27</sup>.

Итак, все эти противоречивые свидетельства, породившие огромное количество ученой литературы, ставят перед нами вопросы, которые можно сформулировать следующим образом: 1) имело ли место изгнание евреев из Рима при Клавдии (Светоний, Деяния Апостолов, Орозий) или же Клавдий запретил евреям собираться в синагогах (Дион Кассий); 2) если изгнание действительно имело место, то все ли евреи были изгнаны из Рима (Деяния) или только те, кто участвовал в беспорядках (возможное толкование Светония); 3) сколько антиеврейских акций совершил Клавдий – две (запрет на собрания и изгнание из Рима) или одну (тогда наши источники по-разному описывают одно событие); 4) когда произошло это событие (события); 5) означает ли, что упоминание имени Chrestus в тексте Светония свидетельствует о появлении христианских миссионеров в Риме и об их проповеди в синагогах, вызвавших волнения в иудейской общине, или же речь идет о некоем неизвестном еврейском бунтовщике, носившем имя *Хрест*.

Учитывая противоречия в наших источниках, не приходится удивляться имеющемуся разнообразию ответов на перечисленные вопросы. Баркли в своем обзоре<sup>28</sup> с полным основанием свел решения первых четырех из них к двум вариантам решений. Один состоит в том, чтобы принять за чистую монету сообщения всех четырех прямых источников и считать, что во время правления Клавдия произошло два события, связанных с ограничением прав евреев. Другой в том, чтобы считать, что все источники, хотя противоречиво и путано, сообщают об одном событии. Сам Баркли склоняется к первому решению и считает, что в 41 г.

---

<sup>27</sup> См. подробнее об этой легенде: Е. Н. Мещерская. *Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник* (М. 1984) 44–48 и особ. с. 45, прим. 11, где появление имени Клавдия в качестве заступника христиан объясняется антииудаизмом христиан IV в., видевших в изгнании из Рима месть за непризнание Христа.

<sup>28</sup> Barclay. *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 305 f.



Клавдий запретил синагогальные собрания, а в 49 г. изгнал из Рима тех евреев, которые оказались замешанными в волнениях. Я готова, скорее, поддержать второе.

Прежде всего, следует раз и навсегда отказаться от опоры на сообщение Орозия как на источник вторичный и ненадежный<sup>29</sup>. Дата, которую он приводит, должна быть забыта<sup>30</sup>. Те из ученых, кто принимает ее, делают это или считая психологически невозможным для Клавдия в одно и то же время издавать документы, подтверждающие привилегии евреев, и предпринимать антиеврейские акции в Риме (см. критику этого подхода выше), или будучи сторонниками точки зрения, что у Светония речь идет о христианах, а более поздняя дата лучше соответствует сложившимся в науке представлениям о начале христианской миссионерской деятельности в имперской столице<sup>31</sup>. Произвольный выбор даты из заведомо ненадежного источника на основании его соответствия научной вульгате нарушает один из основополагающих принципов исторической реконструкции: критика источников должна предшествовать реконструкции исторических событий<sup>32</sup>, – и поэтому не может быть оправдан.

Светоний, Дион и Лука упоминают о мерах против евреев. Все три автора знают традицию об изгнании, но Лука полностью ее принимает, Светоний, возможно, с некоторыми ограничениями (изгнаны только непосредственные участники волнений), а Дион ее полностью отвергает, но зато сообщает о запрещении собираться. Косвенное же свидетельство Филона показывает, что в начале царствования Клавдия в обществе *в одно и то же время* обсуждались две его меры – изгнание евреев и запрет на их собрания. Противоречивый характер источников не позволяет с точностью восстановить, что же произошло на са-

<sup>29</sup> Я полностью согласна с Людемманном, который настаивает на том, что “one should for reasons of method, in any event *not* proceed on the basis of the date of the Jews’ expulsion that he has preserved” (Lüdemann, *Paul*, 164).

<sup>30</sup> См. Lüdemann, *Paul*, 186 f., not. 64, где автор обращает внимание на апологетическое начало в работе Орозия. Последний, имея целью собрать сообщения о Христе у светских писателей, не сомневался в том, что информация Светония относится к христианам. Появление христиан в Риме Орозий связывал с проповедью Петра и относил к началу царствования Клавдия, но по соображениям хронологическим не мог принять столь ранней даты для изгнания.

<sup>31</sup> См., например, V. M. Scramuzza. *The Emperor Claudius*, 287, not. 20: “if Chrestus ... is to be identified with Christ, Orosius’ date is plausible”.

<sup>32</sup> Ср. Lüdemann. *Paul*, 167.

мом деле. Ясно одно: вскоре после начала своего принципата Клавдий предпринял некоторые антиеврейские действия, в результате которых часть евреев покинула Рим.

Причину недовольства Клавдия евреями объясняет только Светоний. Литература, посвященная этой короткой фразе, огромна, что неудивительно, учитывая важность предмета – первое появление христианства в Риме. Исходная точка как для тех, кто признает идентификацию светониевского Хреста с Иисусом Христом, так и для тех, кто ее решительно отвергает – аргумент от написания.

Сторонники идентификации обычно ссылаются на то, что написания Χριστός и Χρηστός, χριστιανοί и χρηστιανοί, Chrestus и Christus, Chrestiani и Christiani чередовались на раннем этапе и у самих христиан<sup>33</sup>. Характерно, что в Синайском кодексе, для которого смешение -η- и -ι- не характерно, встречается только орфографический вариант Χρηστιανός<sup>34</sup>. Тертуллиан в Апологии 3, 5 объясняет, что язычники заменили -ι- на -ε- в результате неправильной этимологии<sup>35</sup>:

<sup>33</sup> В греческих надписях засвидетельствована также форма χρειστιανός. Вариации трех форм в так называемых надписях “Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς” из Фригии (см. E. Gibson. *The “Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia* [Harvard Theological Studies XXXII 1978]) послужили основанием для теории Рамзи, который считал, что эти надписи можно датировать в зависимости от орфографии: в самых ранних слово христиане пишется через -ει-, затем через -η- (в обоих случаях до IV в.) и, наконец, через -ι- (W. Ramsay // *Expositor* 8 [1888] 251–255). Эта теория ошибочна, так как написание с -ει- встречается и в VIII в., а во Фригии на памятниках времени после Константина. Папирусные свидетельства позволяют констатировать, что ко II в. -ι- и -η- уже слились. См. G. H. R. Horsley. *New Documents Illustrating Early Christianity, 3: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978* (Sidney 1983) 129.

<sup>34</sup> Деян. 11: 26; 26: 28; 1 Пет. 4: 16 (во всех случаях первая рука). См. другие примеры неправильного написания: F. Blass. ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ – ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ // *Hermes* 30 (1895) 465–470.

<sup>35</sup> И. М. Тронский. Chrestiani (*Tacit.*, Ann., XV, 44, 2) и Chrestus (*Sueton.*, Div. Claud., 25, 4) // *Античность и современность* (М. 1972) 34–37 обратил внимание на то, что, поскольку греческое долгое открытое -ι- было фонетически ближе к латинскому долговому закрытому -е-, чем к латинскому долговому закрытому -и-, форма Chrestus вообще является закономерной передачей Χριστός для разговорной латинской речи. Греческую же форму с -η- он объясняет тем, что “дериват с латинским суффиксом -ianus распространялся частично в той форме, которую приняло в разговорной латыни производящее слово” (*ibid.*, 37). Последнее малоубедительно. Не говоря уже о том, что это объяснение предполагает заимствование в одну сторону устное, а в другую письменное, оно не учитывает того, что использование для

Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur; sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa notitia penes vos), de suavitate vel benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuum.

Ирония по поводу того, что язычники осуждают христиан по одному имени, производя его при этом от слова “хороший, добрый”, была общим местом христианских апологетов:

“Что до нашего имени, которое нам вменяют в вину, то мы наилучнейшие люди (χρηστότατοι)”<sup>36</sup>.

Иногда у христианских авторов встречается основанная на созвучии игра слов:

ἐγὼ μὲν οὖν ὁμολογῶ εἶναι Χριστιανός ... ἐλπίζων εὐχρηστος εἶναι τῷ θεῷ<sup>37</sup>.

Лактанций свидетельствует, что имя Христа часто искажалось точно так же, как и имя его последователей:

Christus non proprium nomen est, sed noncupatio potestatis et regni ... sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere.

Светоний делает, таким образом, вполне банальную ошибку, что и неудивительно, особенно для писателя-язычника, которого

обозначения приверженцев Иисуса производного с латинским суффиксом еще не означает, что слово было обязательно создано в латиноговорящей среде. Суффикс -ianus был заимствован греческим языком и встречается в греческих словах уже в первом веке. Хотя многие ученые считают, что имя “христиане” родилось не в христианской, а в языческой среде (впрочем, не обязательно латиноязычной, римские власти – лишь один из возможных претендентов на авторство), тем не менее есть весьма веские аргументы и в пользу того, что “христиане” было самоназванием (см. E. Bickerman. *The Name of Christians* // *HTR* 42 [1949]: 4, 109–124).

<sup>36</sup> Justinus Martyr. *Apol.* 4.

<sup>37</sup> Theophilus. *Ad Autolyicum*, 1, 1. Возможно, подобная игра слов содержится уже в *НЗ*. См. E. Gibson. *The “Christians for Christians” Inscriptions*, 16, где автор цитирует в этой связи два новозаветных пассажа Лк 6: 35 и Еф 4: 32. Ср. также приведенную Гибсон там же любопытную христианскую надпись из Сиракуз: [Χ]ρυσὴ χρηστῆ Χρηστισιανῆ Χρ(ιστὸν) πιστεύσσασα.

подлинная история Христа и дата его казни мало волновали<sup>38</sup>, равно как и мессианский смысл его титула. Помимо прочего *Χρῆστος/Chrestus* было распространенным именем собственным, и для языческого автора, если он не получил соответствующих инструкций, написание с -η/-ε- было наиболее естественным, если не единственно возможным.

Именно на распространенность имени и делают акцент те, кто отвергают идентификацию: поскольку, утверждают они, *Хрест* было достаточно часто встречающимся именем, нас не должно удивлять появление в Риме бунтовщика, его носившего<sup>39</sup>. Они также ссылаются на то, что Светоний, равно как и Тацит до него, знал правильную форму имени приверженцев “нового и опасного предрассудка”. Но так ли это в действительности?

Чтение научной литературы иногда создает впечатление, что мы владем рукописями, написанными рукой Светония или Тацита<sup>40</sup>. То, чем мы обладаем на самом деле, – это рукописи, написанные писцами-христианами<sup>41</sup>, которые без особых коле-

<sup>38</sup> Светоний упоминает христиан в *Nero* 16, 2, но, в отличие от Тацита, не демонстрирует никаких знаний об истории Христа. Теоретически вполне возможно допустить, что языческий автор даже в начале второго века мог верить, что Христос находился в Риме во времена Клавдия. Ошибка Светония (или его источника) может быть объяснена прозрачным значением слов с суффиксом *-iani*: приверженцы определенного лидера. Экстравагантная идея Грейвса и Подро о том, что Иисус избежал смерти на кресте и отправился в Рим, где его появление вызвало волнения, что и было зафиксировано в обсуждаемом пассаже Светония (R. Graves and J. Podro, *Jesus in Rome: A Historical Conjecture* [London 1957] 42), обсуждения не заслуживает.

<sup>39</sup> Список кандидатов на роль этого бунтовщика см.: D. Slingerland. *Chrestus: Christus? // New Perspectives on Ancient Judaism IV: The Literature on Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, ed. A. J. Avery-Peck (Lanham – New York – London 1989) 133 f.

<sup>40</sup> Интересно в этой связи позиция Д. Слингерланда, который, с одной стороны, учитывая “причуды рукописной передачи текста”, отказывается от опоры на содержащиеся в наших рукописях Светония *Nero* 16, 2 орфографический вариант *Christiani* и не исключает того, что Светоний мог написать *Chrestiani*, но с другой – не сомневается, что в обсуждаемом месте *Claud.* 25, 4 у Светония стоит *Chrestus* (см. Slingerland. *Chrestus: Christus?* 136). Слингерланд при этом является сторонником точки зрения, что *Chrestus* Светония отношения к Христу не имеет.

<sup>41</sup> Самая ранняя рукопись Светония – это *codex Memmianus* IX века с исправлениями, сделанными в XI–XII вв.; знаменитый *codex Mediceus alter*, который содержит тацитовские “Анналы” XI–XVI, был написан в XI в.

баний, со смелостью, приводящей современных текстологов в отчаяние, улучшали текст и исправляли то, что им представлялось неправильным. Ошибочное написание имен “Христос” и “христиане” было среди наиболее очевидных ошибок, нуждавшихся в исправлении. Характерна тацитовская традиция. Несмотря на утверждения, что Тацит знал правильное написание, codex Mediceus (*Ann.* 15, 44) демонстрирует, что дело обстоит отнюдь не так просто. В нем мы находим написание *Chrestiani*, исправленное затем или самим писцом, или второй рукой<sup>42</sup>. Этот факт свидетельствует о том, что, возможно, в архетипе, к которому восходит codex Mediceus, имя было написано через -e-<sup>43</sup>, то есть, что переписчики сочинения Тацита вплоть до писца нашего кодекса (или его справщика) не сочли нужным исправить очевидно ошибочное написание. Любопытно, что имя *Christus* написано в codex Mediceus правильно, через -i-. Впрочем, это отнюдь не означает, что так же обстояло дело и в архетипе. Можно, например, представить себе такую ситуацию: писец codex Mediceus точно скопировал с той рукописи, которая была в его распоряжении, форму *Chrestiani*, затем автоматически написал имя Христа правильно, хотя в рукописи оно было написано также с ошибкой, а потом, осознав противоречие, исправил также и первое слово. С другой стороны, возможно, Тацит осознанно использовал разное написание: он знал, что римский *vulgus* называл христиан *Chrestiani*, хотя на самом деле *auctor nominis* именовался *Christus*. Тогда весь пассаж Тацита приобретает ироническое звучание: их, столь ненавистных из-за своих мерзостных преступлений (*per flagitia invisos*), римский народ по неведению называет именем, произведенным от слова “хороший”<sup>44</sup>. Но в конечном итоге следует признать, что нам неизвестно, знал ли Тацит правильное написание имени и его этимологию.

<sup>42</sup> Н. Fuchs. Tacitus über die Christen // *VC* 4 (1950) 70 Anm. 6.

<sup>43</sup> Н. Fuchs. *loc. cit.*

<sup>44</sup> А. von Harnack. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924) 427 f.; Н. Fuchs. Tacitus, 72 f.; J. Taylor. Why were the Disciples First Called “Christians” at Antioch? (*Acts* 11,26) // *RB* 101 (1994): 1, 77 f. Ср. также И. М. Тронский. *Chrestiani*, 38, где акцент делается на моменте “социально-диалектологическом”: простые люди восприняли название *христиане* в устном звучании, и поэтому для них естественной формой в соответствии с интерференцией латинской и греческой звуковой системы была *Chrestiani*, а образованная часть общества – в письменной, и поэтому здесь действовали правила буквенного соответствия.

То же самое относится и к Светонию. Обычно считается, что когда Орозий цитировал светониевский пассаж, то он исправил *impulsore Chresto* на *impulsore Christo* и связал изгнание евреев с появлением в Риме христиан. Это вполне вероятно, особенно на фоне его апологетических тенденций. Но можно, например, представить и другой ход событий: Светоний знал правильную форму *Christus*, а изменена она была в части традиции писцами, ведь до того, как перепиской языческой литературы стали заниматься христиане, она была делом язычников, для которых форма *Chrestus* была более привычной и осмысленной. То, что позднее имя не было исправлено христианами писцами, тоже можно объяснить. Они не считали, что речь идет о Христе. Переписчики без малейших колебаний исправляли написания в ситуации очевидной, но в этом конкретном случае их могло остановить то, что они твердо знали, что Христа в Риме быть не могло и что он не был *impulsor*. Они скорее вместе с частью нашего ученого сообщества готовы были считать, что у Светония речь идет о ком-то другом. В средневековый период, когда и были изготовлены наши рукописи, имя *Хрест* все еще было в употреблении, хотя и менее популярно, правильное написание и этимология имени *Christus* давно общеизвестны, а каламбурь, основанная на изменении одной буквы, давно вышли из моды.

Все приведенные выше рассуждения отнюдь не означают, что я пытаюсь предложить некую новую текстологическую гипотезу. Моя цель – показать, насколько шатко основание, на котором покоятся рассуждения о форме имен “Христос” и “христиане” у Светония и Тацита. Необходимо отказаться от догматических утверждений по этому поводу и признать, что мы просто не знаем, как они писали мессианский титул и образованное от него название адептов нового религиозного течения.

Отставив в сторону аргументацию от написания, мы вынуждены констатировать, что все прочие доказательства в пользу идентификации Хреста с Иисусом не являются решающими и легко могут быть оспорены<sup>45</sup>. С другой стороны, не существует никаких серьезных аргументов против возможности появления

---

<sup>45</sup> Аргументация в пользу идентификации в наиболее полном виде представлена: Н. Janne. *Impulsore Chresto* // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales* 2 (1934) 531–553 и наиболее решительно оспорена: Slingerland, *Chrestus: Christus*, 133–144.

христиан в Риме в первый год принципата Клавдия<sup>46</sup>, и отождествление Светониева Хреста с неким неизвестным еврейским бунтовщиком никакими свидетельствами не подкреплено. Слингерланд несколько искажает ситуацию, когда пишет: “Chrestus event makes perfectly good sense just as it appears in Suetonius, Acts and, provided he was referring to the same occurrence, Dio Cassius”, поскольку “Chrestus-event” существует только у Светония. Интересно, по какому направлению пошла бы ученая дискуссия, если в светониевском пассаже находился бы “Christus-event”? Это возвращает нас к проблеме орфографии и к разочаровывающему заключению о том, что оба решения по большому счету одинаково недоказуемы. Тем не менее, я скорее склонна поддержать идентификацию Хреста с Христом и признать, что в светониевском пассаже отражены волнения в иудейской общине Рима, вызванные появлением первых христианских миссионеров<sup>47</sup>. Это решение представляется мне более экономным, нежели его альтернатива. В самом деле, если мы согласимся с тем, что Хрест был неким неизвестным из источников еврейским бунтовщиком, мы должны автоматически постулировать следующее: 1) существование еврея с именем, среди евреев-мужчин, насколько мне известно, не зафиксированным<sup>48</sup> и звучащим при этом так же, как мессианский титул; 2) конфликт, выплеснувшийся за пределы иудейской общины и угрожающий спокойствию в Риме, при

<sup>46</sup> Разумеется, широкомасштабная миссионерская деятельность началась ближе к концу десятилетия, однако мы знаем о появлении христианских общин в Дамаске, Финикии, Антиохии и на Кипре еще в 30-е годы, см. J. Murphy-O'Connor. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* 132 f.

<sup>47</sup> Впрочем, следует упомянуть еще об одном варианте решения: у Светония речь идет об одном из многочисленных иудейских претендентов на роль Мессии, которые появлялись в это насыщенное эсхатологическими чаяниями время. См. защиту этой интерпретации в упомянутой статье Тронского и ее обоснованную критику: Janne. *Impulsore Chresto*, 542–544. См. I. Levinskaya. *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Book of Acts in Its First Century Setting 5, Grand Rapids – Carlisle 1996) 110, not. 19.

<sup>48</sup> Утверждение М. Сорди о том, что имя Chrestus “was undoubtedly very popular among Jews”, не подкреплено никакими свидетельствами (M. Sordi. *The Christians and the Roman Empire* [London – New York 1994] 25 [англ. пер.]). В пантикапейской манумиссии (CIRB 70) встречается женская форма этого имени Χρήστη, но носительница этого имени совсем не обязательно была еврейкой. Она могла быть симпатизирующей иудаизму язычницей, решившей оказать любезность местной иудейской общине, обязав своего вольноотпущенника выполнять некоторые работы в иудейском молельном доме.

этом настолько обеспокоивший римскую власть, что она в лице Клавдия сочла необходимым вмешаться. Если же принять, что в Риме в 41 году появились христиане, то все, что нужно допустить, – это неточную информацию Светония о судьбе Иисуса. Реакция Клавдия тогда становится понятной – христианские проповедники почти с самого начала распространения христианства не исключали из своей целевой аудитории язычников. Учитывая, что среди языческих поклонников иудаизма были люди, принадлежащие к верхушке римского общества,<sup>49</sup> информация о переходе иудеев (от которых тогда еще и сами христиане не отделились, и, что для нас важнее, римские власти отделять христиан не научились) к активной проповеди могла распространиться достаточно быстро и вызвать серьезную озабоченность властей. Несмотря на отсутствие крупномасштабной и целенаправленной деятельности иудеев по рекрутированию прозелитов, многие язычники настолько были увлечены экзотической религией (не становясь при этом прозелитами), что римские власти дважды – в 139 г. до Р. Х. и в 19 г. от Р. Х. – сочли необходимым изгнать из Рима виновников распространения чужеземной “заразы”<sup>50</sup>, которые, таким образом, разделили судьбу представителей многих других восточных религий: изгнание чужих счи-

<sup>49</sup> Ср. информацию Иосифа Флавия (*AJ* XX, 195) о том, что жена Нерона Поппея симпатизировала иудаизму (θεοσεβής). См. дискуссию о значении этого выражения у Иосифа Флавия: Е. М. Smallwood. *The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina // JTS* 10 (1959) 325–335; М. Н. Williams. “θεοσεβής γὰρ ἦν” – *The Jewish Tendencies of Poppaea Sabina // JTS*, n. s. 39 (1988) 97–111. К иудействующим членам аристократических семейств в более позднее время принадлежала Юлия Севера, которая построила синагогу в Акмонии и была верховной жрицей императорского культа (*MAMA* VI, 262 = *CIJ* 766), и Капитолина из Тралл, один из членов семьи которой был проконсулом Азии, а другой сенатором и пожизненным жрецом Зевса Ларасия в Траллах (*CIG* 2924 = Lifshitz, *DF* 30).

<sup>50</sup> В обоих случаях источники объясняют эти действия желанием властей пресечь религиозную пропаганду, что и сделало тексты об изгнании фундаментом теории о существовании активной иудейской миссионерской деятельности, давшей импульс и образец миссии христианской. Литература на эту тему огромна, а полемика часто бывала осложнена соображениями вне-научного характера: в христианском успехе видели подтверждение превосходства христианства над иудаизмом. В последнее время, однако, все чаще раздаются голоса, отрицающие миссионерский характер иудаизма периода Второго Храма. Наиболее интересной среди работ этого направления, которое я полностью поддерживаю, представляется мне книга М. Гудмена (M. Goodman. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* [Oxford 1994]).



талось в Риме лучшим методом борьбы за чистоту римских нравов и религиозных традиций. И если раньше римляне дважды выслали евреев из Рима только потому, что там распространялась своего рода мода на иудаизм, то сколь быстры и решительны должны были быть их действия при известии о переходе иудеев к активной миссионерской деятельности! Соображения такого рода и побуждают меня, со всеми оговорками, принять сторону тех исследователей, которые считают, что светониевский пассаж является первым упоминанием о христианах в Риме.

И. А. Левинская  
Санкт-Петербургский филиал Института  
российской истории РАН

Suetonius (*Claudius* 25. 4), Dio Cassius (*Hist. Rom.* 60. 6. 6), Luke (*Acts* 18:2) and Paul Orosius (*Hist. adv. paganos* 7. 6. 15–16), who follows Suetonius, refer to measures against the Jews taken by Claudius. All the authors know about the tradition of the expulsion, but while Luke accepts it at face value (all Jews were expelled) and Suetonius perhaps with a certain restriction (only those who participated in disturbances), Dio rebuts it completely and insists that Claudius ordered Jews not to hold meetings. The indirect witness of Philo seems to confirm that at the beginning of Claudius' reign two actions – expulsion and a ban on meetings – were rumoured *simultaneously*. The contradictory character of our sources does not allow us to recover precisely what actually happened. It is clear, however, that Claudius took some actions against Jews in Rome, as a result of which many of them left the capital.

Orosius, with a reference to Josephus, dated Claudius' action to the 9th year of his reign, i. e. AD 49. There is no such record in the works of Josephus and, taking into consideration the unreliability of Orosius in general, his date, which is widely accepted in the scholarly literature, should be discarded once and for all. It is reasonable to date the event with Dio to AD 41.

The reason for Claudius' discontent with the Jews is explained by Suetonius: Jews were constantly making disturbances at the instigation of Chrestus. The starting point both for those who see in Suetonius' "Chrestus" a reference to Jesus Christ and for those who vigorously rebut this identification is an argument over spelling. This argument, however, should be abandoned by both sides in the dispute since there is no way to find out how Suetonius or Tacitus actually spelled the name of Christ or the adherents of the new religion. All the other arguments both in favour and against the identification are not decisive and can be challenged. Nevertheless, to admit that Suetonius' passage echoes disturbances in

Rome's Jewish community provoked by the appearance of the first Christians seems to be a more reasonable and economical solution. The wording of Suetonius presupposes that Christ was in Rome at the beginning of Claudius' reign, but this mistake is not surprising for a pagan author who did not take pains to find out the true history of Jesus and who showed no interest in Christianity, especially against the background of the transparent meaning of the words ending in *-iani*: partisans of a certain leader. If we accept the identification, the strong reaction of Claudius is quite understandable given the fact that the Christian missionaries, whom the Romans at this stage did not differentiate from Jews, had Gentiles among their target groups. Jews were twice expelled from Rome before – in 139 BC and in AD 19. The reason for the expulsions seems to be the traditional concern of the Roman authorities to protect Roman society from the unwanted influence of fashionable oriental cults. Once Claudius had been informed about Jewish proselytizing activity, he will have felt it needed an immediate response