

Н. А. Артюшко

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

РИМСКИЕ СТОИКИ И ХРИСТИАНСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

*В статье предпринимается попытка комплексного анализа идеологической трансформации римского нобилитета в эпоху раннего Принципата. Рассматривается процесс адаптации традиционной системы ценностей (*mos maiorum*) к реалиям монархического правления через призму философии стоицизма, ставшей своеобразным этическим кодексом сенаторского сословия. Проводится сопоставление стоических императивов (*constantia, officium*) с моральными ценностями раннего христианства, выявляются причины глубокого онтологического конфликта между этими мировоззренческими системами. Автор приходит к выводу, что если стоицизм послужил инструментом сохранения элитарной идентичности и *dignitas* в условиях утраты политической субъектности, то христианство, предлагавшее радикальный пересмотр социальной иерархии и понятия *pietas*, долгое время воспринималось нобилитетом как угроза фундаментальным основам римской государственности.*

Фундаментальная трансформация политической системы Рима, ознаменовавшаяся переходом от республиканской олигархии к режиму Принципата, неизбежно повлекла за собой глубокий кризис традиционной аксиологии правящего класса [1, р. 1–19]. Римский нобилитет, веками выступавший коллективным носителем суверенитета, чья корпоративная идентичность базировалась на активном участии в публичной политике (*res publica*), конкуренции за магистратуры (*ambitio*) и военной славе (*gloria militaris*), оказался в новой институциональной реальности. Концентрация верховной власти в руках принцепса привела к девальвации традиционных путей достижения социального престижа и потребовала от аристократии выработки новых механизмов адаптации.

В этом контексте особый научный интерес представляет анализ духовных и идеологических исканий элиты I–II веков н. э. С одной стороны, мы наблюдаем мощную рецепцию стоической философии, которая в трудах Сенеки, а позднее в практике «стоической оппозиции», трансформировалась в инструмент моральной легитимации статуса нобилия [2, р. 1–25]. С другой стороны, именно в этот период

в римском обществе начинает распространяться христианство, предлагающее альтернативную этическую парадигму. Целью данной статьи является исследование того, как нобилитет, используя стоицизм как «философию выживания», реагировал на христианский вызов, и почему диалог этих двух систем долгое время оставался невозможным.

Популярность стоицизма в среде senatorской аристократии ранней Империи не была случайным явлением интеллектуальной моды. Она была обусловлена социальным заказом на идеологию, способную примирить традиционный идеал служения (*officium*) с реальностью автократии [3, p. 15–42]. В отличие от эпикуреизма, проповедовавшего эскапизм (*lathe biosas*), неприемлемый для носителя *dignitas*, стоицизм предлагал концепцию долга, не зависящего от внешних обстоятельств.

Луций Анней Сенека, виднейший идеолог имперского нобилитета, осуществил тонкую, но необходимую подмену понятий в рамках *mos maiorum*. Традиционная *virtus* (доблесть), которая в Республике реализовывалась через внешнюю экспансию и политическую борьбу, была переосмыслена как *constantia* (стойкость) и *firmitas animi* (твердость духа) [1, p. 168–202]. Арена борьбы за честь (*honor*) сместилась из Форума во внутренний мир индивида. Для нобилия, чья карьера теперь зависела от *gratia principis* (милости принцепса), стоицизм давал возможность сохранить самоуважение: истинно свободен тот, кто властвует над своими страстями, а не тот, кто занимает консульское кресло [2, p. 26–64].

Более того, стоическая доктрина космополитизма и вселенского Логоса создавала базу для идеологического обоснования лояльности монархии. Если император выступает гарантом мирового порядка, то служение ему становится выполнением долга перед разумом, а не формой рабства (*servitium*).

Однако стоицизм обладал и протестным потенциалом. Фигуры Тразеи Пета и Гельвидия Приска, ставшие символами «senatorской оппозиции», демонстрируют, как стоическая этика использовалась для морального сопротивления тирании [4, p. 46–94]. Их протест, выражавшийся не в политических заговорах, а в демонстративном отказе от лести (*adulatio*) и готовности к смерти, был формой защиты корпоративного достоинства. В описании Тацита [5, с. 320–321] оппозиция Тразеи Пета демонстрирует новое понимание *libertas*: она проявляется не в борьбе за политические права, а в нравственной независимости и демонстративном неучастии в делах тирании, что врагами Тразеи трактуется как опасный «культ». Таким образом,

стоицизм стал неотъемлемым элементом культурного кода нобилитета, скрепляющим его корпоративную солидарность перед лицом деспотической власти.

Вопрос о проникновении христианства в высшие слои римского общества в I веке н. э. остается дискуссионным [6, р. 33–42]. Поздняя церковная традиция склонна причислять к ранним христианам или видеть в них последователей новой веры таких представителей нобилитета, как Помпония Грецина (жена консула Авла Плавтия), консул 91 г. Маний Ацилий Глабрион или консул 95 г. Тит Флавий Клемент. Однако, следуя принципу критического анализа источников, необходимо признать гипотетичность этих утверждений. Тацит характеризует обвинение Помпонии как приверженность «чужеземному суеверию» (*superstitionis externae rea*) [5, с. 238], что в римском контексте могло означать широкий спектр восточных культов.

Тем не менее, само появление христианства создавало для менталитета нобилитетных вызов, несоизмеримо более глубокий, чем политические разногласия с принципсом. Христианская этика вступала в непримиримый конфликт с фундаментом римской идентичности – понятием *pietas*. Для римского аристократа *pietas* означала священный долг перед богами, родиной и предками (*parentes et maiores*). Участие в государственных культах было не вопросом личной веры, а актом гражданской лояльности и залогом *pax deorum* [7, р. 13–38]. Отказ христиан от этих ритуалов воспринимался элитой не как теологическая позиция, а как антигосударственный акт и предательство традиций предков.

Именно в этом ключе следует интерпретировать знаменитую формулировку Тацита об «ненависти к роду человеческому» (*odium humani generis*) [5, с. 298]. Для сенатора, чья жизнь была строго регламентирована публичными обязанностями и ритуалами, социальная замкнутость христиан выглядела как разрушение устоев цивилизованного общежития. Характеристика христианства Плинием Младшим как «суеверия грубого и безмерного» (*superstitio prava, immodica*) [8, с. 343–345] отражает взгляд просвещенного администратора на иррациональный фанатизм, угрожающий иерархическому порядку.

Для понимания глубины онтологического разрыва, разделявшего стоический идеал римского нобилитет и христианскую мораль, необходимо обратиться к сопоставлению их ключевых категорий, выходящему за рамки формального перечисления различий. Фундаментальное противоречие обнаруживается уже при анализе базовой добродетели – *virtus*. Стоический идеал мудреца базируется на принципе

автаркии (самодостаточности) и гордом осознании силы собственного разума, где добродетель является исключительно результатом волевых усилий индивида, возвышающих его над толпой [2, р. 65–98]. В противовес этому, христианская этика постулирует онтологическую недостаточность человека без Божественной благодати, ставя во главу угла смирение (*humilitas*). Для римского аристократа, чье воспитание строилось на *exempla maiorum* (героических примерах предков), само понятие смирения имело отчетливо негативную, социальную коннотацию, ассоциируясь с рабской психологией, униженностью и отсутствием *dignitas*, что делало христианскую модель поведения неприемлемой для носителя элитарного сознания [7, р. 39–72].

Не менее острый конфликт прослеживается в сфере социальных обязательств при сопоставлении римского *officium* и христианской *caritas* [3, р. 98–126]. Римское понятие долга представляло собой сложную, рационально обоснованную систему взаимных обязательств, регулируемую принципами справедливости и закона, где служение обществу диктовалось требованиями разума. Христианская любовь-агапэ, напротив, предполагала иррациональную с точки зрения античной этики жертвенность и любовь к врагам. Такой подход подрывал традиционную этику реципрокности (воздаяния), на которой веками держались патронажно-клиентские связи – основа политического влияния и власти нобилитета.

Кульминационной точкой расхождения ценностных систем становилось отношение к феномену смерти. Хотя и стоицизм, и христианство демонстрировали презрение к финалу земного существования, мотивация адептов была диаметрально противоположной [9, р. 175–202]. Стоический суицид, парадигмой которого служила смерть Катона Утического или Сенеки, рассматривался как высший акт утверждения суверенной воли и «разумный выход» (*ratio discedendi*) из жизни, ставшей недостойной свободного человека. Христианское же мученичество (*martyrium*), будучи актом свидетельства веры, воспринималось римскими интеллектуалами, такими как Марк Аврелий или Плиний Младший, не как проявление мужества, а как «упрямство» (*pertinacia*) и театральность, лишенная рационального обоснования и стоической меры.

Подводя итог, можно констатировать, что в I–II веках н. э. римский нобилитет находился в состоянии сложной этической трансформации. Стоицизм выполнил функцию адаптивного механизма, «защитной оболочки», позволившей аристократии перекодировать республиканские ценности *virtus* и *libertas* и интегрироваться в имперскую систему управления, не теряя самоуважения. Это была философия элиты, стремившейся сохранить свою исключительность.

Христианство же в рассматриваемый период представляло собой контркультурный вызов, требовавший десакрализации государства и отказа от сословной гордыни. Мировоззренческий конфликт между стоическим рационализмом, ориентированным на *gloria* и *dignitas*, и христианской этикой спасения и смирения был непреодолим в рамках классической античной парадигмы. Лишь глубокий кризис III века и девальвация традиционных культурных форм создадут предпосылки для нового синтеза. В ходе него потомки сенаторских родов трансформируют прежние идеалы служения: патрицианский *officium* (долг перед государством) найдет воплощение в служении христианской общине, а традиционный патронат (*patrocinium*) – в церковной благотворительности и покровительстве, обеспечив элите новую легитимность и сферу лидерства в лице епископата.

Список источников и литературы

1. Griffin, M. T. *Seneca: a philosopher in politics* / M. T. Griffin. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – 520 p.
2. Reydams-Schils, G. *The Roman Stoics: self, responsibility, and affection* / G. Reydams-Schils. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 2005. – 210 p.
3. Griffin, M. T. *Seneca on society: a guide to De Beneficiis* / M. T. Griffin. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2013. – 397 p.
4. MacMullen, R. *Enemies of the Roman order: treason, unrest, and alienation in the Empire* / R. MacMullen. – Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press, 1966. – 370 p.
5. Тацит, К. *Сочинения* : в 2 т. / К. Тацит ; пер. А. С. Бобовича ; под ред. Я. М. Боровского [и др.]. – Ленинград : Наука, 1969. – Т. 1 : *Анналы. Малые произведения*. – 444 с.
6. MacMullen, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)* / R. MacMullen. – New Haven : Yale Univ. Press, 1984. – 183 p.
7. Salzman, M. R. *The making of a Christian aristocracy: social and religious change in the Western Roman Empire* / M. R. Salzman. – Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press, 2002. – 368 p.
8. Плиний Младший. *Письма Плиния Младшего* / перевод с латинского А. И. Доватура, М. Е. Сергеенко ; издание подготовили М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур ; ответственный редактор А. И. Доватур. – Ленинград : Наука, 1950. – 578 с.
9. Edwards, C. *Death in ancient Rome* / C. Edwards. – New Haven : Yale Univ. Press, 2007. – 287 p.

С. Ф. Веремеев

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

ЗНАЧЕНИЕ ПЕРВОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА 325 ГОДА ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА

В данной статье рассматривается вопрос о том, какое значение имеют для современного христианства решения Первого Вселенского собора, состоявшегося в 325 г. в Никее. Приводятся основные исторические сведения о соборе, предполагаемом количестве его участников. Автор статьи выделяет семь аспектов, связанных с деятельностью собора, которые, с его точки зрения, сохраняют свою актуальность для христиан, живущих в первой четверти XXI в.

В 2025 г. исполнилось 1700 лет с эпохального события христианской истории – Первого Вселенского собора, который состоялся в Никее – небольшом городе недалеко от Константинополя в июне-августе 325 г. Это был первый общецерковный собор в истории христианства, участие в котором приняли представители многих областей тогдашней Ойкумены (греч. οἰκουμένη – «обитаемый мир»). Точное их число неизвестно. Широко встречающееся в литературе число – 318, судя по всему, носит символическое значение по аналогии с ветхозаветной историей про Авраама, у которого было 318 слуг или же в связи с тем, что греческие цифры Τ Ι Η (318) изображают одну из форм креста и 2 первые буквы имени Иисус.

Собор был созван в связи с распространением в империи учения александрийского священника Ария, утверждавшего, что Сын Божий был сотворен Богом Отцом, а поэтому не обладает одной с Ним сущностью и не является Богом. Христос с точки зрения Ария – это высшее творение Божие. Говоря современным языком – кто-то вроде супергероя, посланного на землю. Собор осудил учение Ария как ересь и предал его анафеме, а самого Ария отлучил от церкви. Важнейшим решением собора стало принятие догмата о том, что Сын Божий единосущен Богу Отцу, Он Бог, а не высшее творение Божие, и существовал всегда. В Никее был сформулирован общехристианский Символ веры (краткое изложение того, во что верят христиане), который затем был дополнен на Втором Вселенском соборе в Константинополе в 381 г. и практикуется до настоящего времени. Звучит на православных литургиях и католических мессах, а также в частных молитвах.

Помимо того, Первый Вселенский собор принял 20 правил или канонов, касающихся различных сторон церковной жизни: нравственности духовенства, дисциплины и др. [1].

На Первом Вселенском соборе обсуждалась также дата празднования Пасхи, которая была спорным вопросом уже с самых первых столетий истории церкви. Некоторые христиане отмечали её в день еврейской Пасхи, другие – в воскресенье после еврейской Пасхи. Никейский собор сыграл решающую роль в определении общей даты празднования Пасхи: в воскресенье, следующее за первым весенним полнолунием.

Собор 325 г. признаётся всеми христианскими конфессиями, которые считают его важной вехой в развитии христианской ортодоксии. Исключение составляют мормоны и свидетели Иеговы, но эти направления относят к парахристианству или околохристианству.

Какое значение имеет собор 1700-летней давности и его решения для современного христианства? Актуальны ли они?

Во-первых, актуально учение собора об Иисусе Христе. В современную эпоху немалое количество людей (атеистов, мусульман и др.) ставит под сомнение одно из центральных вероучительных положений христианства – Божественность Христа. Его считают великим человеком, учителем, революционером, успешным коучем и т. д. Воскресение Христа, в которое христиане верят буквально, трактуется как метафора, означающая, к примеру, победу добра над злом, но никак не реальное историческое событие. Такие взгляды встречаются даже среди представителей либеральной теологии. Первый Вселенский собор, как уже было отмечено, осудил учение Ария, отрицавшего Божественность Христа. Собор прояснил и конкретизировал христианскую доктрину, заявив, что Сын Божий Единосущен Богу Отцу. Для всех христиан, независимо от конфессиональной принадлежности, это непреложная истина, не подлежащая сомнению (догмат). В этом контексте вполне логичным выглядит буквальное понимание описанного в Евангелиях воскресения Христа: в самом деле, если Иисус Христос обладает божественной сущностью, то Он вполне мог воскреснуть.

В современной публицистике и в особенности в сети Интернет можно встретить утверждения, что именно на Первом Вселенском соборе был придуман догмат о Божественности Христа и сделан обязательным для всех христиан, а до этого его не было принято считать Богом. Это миф, так как никейский догмат появился не на пустом месте, а уже первые ученики Христа видели в нём Бога, о чём свидетельствует Новый Завет, в частности, Евангелие от Иоанна (Ин. 20:28).

Во-вторых, Первый вселенский собор состоялся в то время, когда христианский мир был единым, а сложные и спорные вопросы решались сообща представителями христианских общин Востока и Запада. Этот исторический опыт напоминает о важности для христиан поиска единства и диалога в современном мире, и являет собой соответствующий пример. Так, в связи с приближением юбилея собора 325 г. Папа Римский Франциск отметил, что Никейский Собор «представляет собой призыв ко всем Церквам и церковным общинам идти по пути к видимому единству» [2].

В-третьих, Первый вселенский собор самим фактом своего проведения подчёркивает значение соборных форм управления церковью. В специальном документе Международной теологической комиссии 2025 г., посвященной данному собору, в частности отмечалось: «Никейское событие фактически открыло путь к новому институциональному выражению власти в Церкви, власти вселенского масштаба, отныне признаваемой за Вселенскими соборами, как в отношении учения, так и дисциплины» [3]. Вселенские соборы считаются органами высшей власти в православии, а их решениям придаётся статус безошибочности [4].

В-четвёртых, Первый Никейский собор 325 г., большинство решений которого посвящено вопросам нравственности и церковной дисциплины, напоминает о высоких требованиях, предъявляемых к христианскому духовенству и тем, кто желает стать священнослужителями, что, вероятно, сохраняет свою значимость во все времена.

В-пятых, юбилей собора 325 г. актуализирует проблему канонического права в Русской православной церкви и в православном мире в целом [5]. Эта проблема открыто признаётся и самими церковными спикерами [6]. Так, богослов Иоанн Мейендорф отмечал, что «если существует область, в которой православная мысль находится в состоянии кризиса, то это каноническое право. Кризис этот очевиден и нам самим, и окружающему нас миру» [7, с. 130]. Дело в том, что за всю историю православной церковью было принято большое количество канонов или правил, то есть правовых норм, которых должны придерживаться духовенство и верующие. Внёс свою лепту в развитие канонического права и Первый Вселенский собор, принявший 20 канонов. Церковные каноны не кодифицированы (нет единого канонического кодекса) и содержательно могут противоречить друг другу. В результате неясно, какие каноны являются действующими, а какие же нет.

В-шестых, правила собора легитимизируют возрождающуюся в современной РПЦ практику катехизации (один из его канонов

упоминает практику «оглашения»). Оглашение или катехизация – это практика наставления в вере тех, кто готовится принять крещение и стать полноправными членами церкви [8, с. 5–7]. В советский период в РПЦ такая практика была очень затруднена, а то и вовсе невозможна, в постсоветский период о важности её возрождения неоднократно заявляли представители церкви.

Отметим также, что ключевую роль в истории собора 325 г. сыграл римский император Константин Великий. Он созвал Первый Вселенский собор, принял в нём активное участие, а затем утвердил соборные решения. Показательно, что Константин на момент созыва собора не был ни христианином, ни оглашенным и, хотя верил во Христа, формально всё ещё оставался верховным жрецом (*Pontifex Maximus*) древнеримской языческой религии. Сам он в Никее, обращаясь к собравшимся, назвал себя «внешним епископом» церкви: «Вы – епископы внутренних дел церкви, я – поставленный от Бога епископ внешних дел» [9]. Это создало прецедент вмешательства императора, а в последующие эпохи – великих князей, царей, королей, даже султанов во внутрицерковные дела, что легитимизировалось самой церковью. Такая модель церковно-государственных отношений, когда монарх обладает высшей властью над церковью, а его власть приобретает сакральный характер, известна в историографии как «цезаропапизм» [10]. Историческими её примерами помимо империи ромеев могут служить Российская империя, а также Англия, где главой Англиканской церкви со времён Генриха VIII и до настоящего времени является правящий монарх.

Таким образом, при внимательном рассмотрении оказывается, что решения и наследие Первого вселенского собора, несмотря на дистанцию в 1700 лет, отделяющую их от современности, по-прежнему сохраняют свою актуальность.

Список источников и литературы

1. Асмус, В. Вселенский I Собор / В. Асмус, В. Цыпин // Православная энциклопедия. Т. 9. – М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2005. – С. 571–580.

2. Франциск. *Spes non confundit* («Надежда не постыжает»). Булла об объявлении Очередного Юбилейного 2025 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cathmos.ru/documents/spes-non-confundit/>. – Дата доступа : 16.12.2025.

3. Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель. 1700-летие Никейского Вселенского Собора (325–2025) [Электронный ресурс]. –

Режим доступа : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_it.html. – Дата доступа : 16.12.2025.

4. Цыпин, В. Вселенский собор / В. Цыпин, А. А. Лукашевич, Н. В. Квливидзе // Православная энциклопедия. Т. 9. – М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2005. – С. 566–571.

5. Оспенников, Ю. В. Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) / Ю. В. Оспенников // Христианское чтение. – 2023. – № 1. – С. 180–198.

6. Задорнов, А. Семинар по проблемам кодификации церковного законодательства в Московской духовной академии 25 января 2019 г. [Электронный ресурс] / А. Задорнов. – Режим доступа : <https://youtube.com/watch?reload=9&v=ZbXfN-6EW4I>. – Дата доступа : 16.12.2025.

7. Мейендорф, И. Живое предание: свидетельство Православия в современном мире / И. Мейендорф. – СПб. : РХГИ, 1997. – 272 с.

8. Гаврилюк, П. Л. История катехизации в древней церкви / П. Л. Гаврилюк; под ред. свящ. Г. Кочеткова. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. – 320 с.

9. Кесарийский, Евсевий. Жизнь блаженного василевса Константина. Кн. 4. [Электронный ресурс] / Евсевий Кесарийский. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsas-konstantina/#source. – Дата доступа: 18.12.2025.

10. Дагрон, Ж. Восточный цезаропапизм (история и критика одной концепции) / Ж. Дагрон // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ : к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. – М. : Издательство «Индрик», 1999. – С. 80–99.

УДК 13(091)«12»*Бозций Дакийский

Н. Н. Новицкий

ГГУ имени Ф. Скорины, г. Гомель

БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ И «ТЕОРИЯ ДВУХ ИСТИН»

В данной статье рассматривается «теория двух истин» Бозция Дакийского, а также реакция церкви на нее, в частности, и на всё течение «латинского аверроизма» XIII века в общем. Главными источниками для определения отношения церкви к «теории двух истин» является осуждения 1270 и 1277 годов, на которых были выдвинуты еретические