

А.Д. Пантелеев

## ЧУДО, МАГИЯ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

**DOI:** 10.32608/1607-6184-2023-30-1-35-59

*Аннотация:* Статья посвящена описанию преемственности между взглядами язычников и христиан на чудо и магию, а также анализу диалога о чудесах, развернувшегося между ними во II–III вв. Рассматриваются такие вопросы, как античная и иудейская традиция о чародеях, термины, описывающие чудотворцев и колдунов, свидетельства раннехристианской литературы о чудесах в апостольское время и последующий период, роль чудес в распространении христианства и полемика между христианами и язычниками, прежде всего Оригеном и Цельсом, о природе чудес Христа и его последователей. Особое внимание уделено чудесам в ранней агиографии. Они встречаются всего в нескольких текстах, а их характер – предзнаменования скорой смерти, видения, дарование способности терпеть пытки – носит «непубличный» характер, что отличает их от того, что встречается в античных сочинениях или апокрифических Деяниях апостолов. Мы полагаем, что обращение к чудесам в большей степени свойственно сочинениям, обращенным ко внешней языческой, а не к христианской аудитории.

*Ключевые слова:* раннее христианство, Римская империя, чудо, магия, колдовство, полемика, Ориген, Цельс.

*Keywords:* Early Christianity, Roman Empire, miracle, magic, witchcraft, polemics, Origen, Celsus.

Чудеса в раннем христианстве имеют долгую историю изучения. В разное время к ним обращалось множество теологов, историков, философов, психологов и социологов; мы указали основные исследования, но их число очень велико, и оно постоянно возрастает. Диапазон тем, поднимавшихся в этих работах, простирается от защиты истинности чудес Христа до проблем конкуренции представителей различных религиозных течений на рынке паранормальных медицинских услуг в Римской империи и роли говорящих животных в апокрифических Деяниях апостолов. В рамках этой статьи мы попробуем в общих чертах описать преемственность между языческой точкой зрения на чудо и магию и христианскими взглядами, а в заключение предложить несколько соображений по поводу важности чудес и рассказов о них в процессе распростране-

ния христианства в греко-римском мире<sup>1</sup>.

#### АНТИЧНАЯ И ИУДЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ О ЧУДЕСАХ И МАГИИ

Следует начать с того, что для греко-римского мира, в который пришло христианство, чудеса были обычным явлением<sup>2</sup>. Они случались при самых разных обстоятельствах с самыми разными людьми, их творцами были боги, философы, статуи героев, бродячие экзорцисты, маги и ведьмы, животные и горные источники. Чудесные знамения предсказывали рождение и смерть римских императоров, как рассказывает Светоний, явно воспользовавшийся каким-то сочинением, посвященным этому сюжету; чудесные исцеления периодически происходили в храмах Асклепия; всевозможными чудесами наполнены романы, созданные на рубеже эр. Неоплатоник Порфирий, полемизируя с христианами, походя обмолвился: *non est autem grande facere signa*, «творить чудеса – дело нехитрое» (*Adv. Chr.*, fr. 4 Harnack = Hier. In psalm. 81, Z. 206–239), и немногие бы современники с ним поспорили. Для II–III вв. бесценные сведения нам дают «Апология» и первые книги «Метаморфоз» Апулея, диалоги и памфлеты Лукиана и «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата.

Иудейская традиция также предоставляет богатый материал; в силу его меньшей известности остановимся на этой теме чуть подробнее<sup>3</sup>. В древности евреи пользовались славой чудотворцев, причем с особой специализацией в области изгнания духов – экзорцизме<sup>4</sup>. Возникновение этой практики связывалось с именами Авраама, Давида и Соломона; свидетельства о ней мы обнаруживаем в античной литературе, кумранских рукописях, апокрифах, но, пожалуй, самый известный и развернутый рассказ содержится в Иудейских древностях Иосифа Флавия. Рассказывая о Соломоне и

<sup>1</sup> Наиболее важные работы последних десятилетий: *Aune*. 1978: 1507–1557; *Smith*. 1978; *Remus*. 1983; *Kee*. 1986; *Kelhoff*. 1999: 23–34; *Paget*. 2011: 131–148; *Watson* (ed.). 2012; *Montanari, Rengakos* (eds.). 2018.

<sup>2</sup> Количество исследований о чудесах и магии в античности очень велико, укажем лишь некоторые недавние книги и сборники: *Faraone, Obbink* (eds.). 1991; *Anderson*. 1994; *Graf*. 1997; *Dickie*. 2001; *Collins*. 2008; *Stratton, Kallers* (eds.). 2014; *Bortolani, Furley, Nagel, Quack* (eds.). 2019.

<sup>3</sup> Подробнее о чудесах и магии в иудаизме см.: *Green*. 1979: 619–647; *Betz*. 1987: 212–235; *Becker*. 2002; *Bohak*. 2008.

<sup>4</sup> *Novakovic*. 2011: 95–112.

его магических формулах для излечения от болезней и связывания демонов, Иосиф вспомнил своего современника, некоего Елезара, который однажды изгнал демонов из одержимых в присутствии Веспасиана и его сыновей:

Он поступил следующим образом: подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения, и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Большой, конечно, тотчас падал замертво на землю, и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силою, Елезар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок и сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого (Jos. Flav. AJ, VIII, 46–49; здесь и далее пер. Г. Генкеля)<sup>5</sup>.

Кроме иудейских экзорцистов, нам известны и другие чудотворцы, пророки, колдуны, ведьмы и подобные персонажи, даже некроманты<sup>6</sup> (Jos. Flav. AJ, XVIII, 85–87; XX, 97–99; XX, 169–172; BJ, VII, 437–441; Juv. Sat., VI, 542–547; Luc. Philops., 16 et al.). Наконец, некоторые греческие магические папирусы из Египта, относящиеся ко II–V вв., содержат формулы с именами еврейского Бога<sup>7</sup> и библейских персонажей — Моисея, Авраама и Соломона<sup>8</sup>.

Если в древности возникали споры о чудесах, то в подавляющем большинстве случаев это были не конфликты скептиков и ве-

---

<sup>5</sup> Duling. 1985: 1–25.

<sup>6</sup> В Вавилонском Талмуде сохранился рассказ об Онкеле бар Калонике. Этот Онкел, якобы племянник императора Тита, пожелавший стать прозелитом, использовал некромантию и вызвал трех «великих врагов Израиля» – Тита, Валаама и Иисуса. Он побеседовал с ними и узнал, каким наказаниям они подвергаются на том свете (bGit. 56b-57a): Gero. 1978: 164–168; Пантелеев. 2015: 234–248.

<sup>7</sup> Betz. 1992: XLI [нумерация страниц до начала основного текста англичанами дается строчными: xii, а не XII, но если так у вас принято, то пусть заглавными, реальной разницы нет].

<sup>8</sup> Alexander. 1999: 1052–1078, 1210–1219; Bohak. 2008: 196–201.

ривших в чудо, а разногласия между различными группами верящих<sup>9</sup>. Никто не ставил под сомнение рассказы противников, понимая, что это может вызвать цепную реакцию, после которой от всего чудесного и сверхъестественного не останется камня на камне; максимум, что можно было услышать о фактической стороне дела, так это замечания о надежности свидетелей и рассказчика<sup>10</sup>. Иногда мог возникнуть вопрос, было ли произошедшее чудом или событием, имеющим естественное происхождение, пусть и редким. Так, Цицерон утверждал:

Ничто не может произойти без причины, и ничто не случается такого, что не может случиться. А если произошло то, что смогло произойти, то в этом не следует видеть чуда. Значит, нет никаких чудес. Ибо если следует считать чудом то, что случается редко, то и мудрый человек – чудо (Cic. De div. II, 28, 61; пер. М.И. Рижского).

Позже Плутарх признает возможность существования «естественного основания» чуда и его рационального объяснения, но заметит, что все это не имеет никакого отношения к смыслу произошедшего (Plut. Per., 6)<sup>11</sup>. Еще более серьезная дискуссия могла разгореться относительно природы события: имело ли место божественное чудо (θαύμα) или колдовство (γοητεία), и христианам часто приходилось как защищать Христа от обвинений в занятиях магией, так и оправдываться самим, а иногда они обращали эти обвинения против своих противников – язычников, иудеев и еретиков-гностиков.

В античном мире было несколько распространенных обозначений волшебников и колдунов; основными в греческом были для мужчин μάγος (маг), ἐλφός (заклинатель), φαρμακεύς (колдун) и

<sup>9</sup> Dodds. 2003: 199–200.

<sup>10</sup> В качестве исключения можно вспомнить памфлет «Александр, или Лжепророк», где Лукиан, шокированный откровенным жульничеством религиозного реформатора, показал всю механику его «чудес» и «предсказаний». Однако, его обличения особого успеха не возымели, а подавляющее большинство населения империи больше походило на героев «Любителей лжи», охотно рассказывающих о всевозможных чудесах, чем на рационально мыслящего эпикурейца Ликина, *alter ego* Лукиана.

<sup>11</sup> Некоторые древние авторы пытались разделить «естественные» и «нестественные» события. Так, в сочинении о синонимах Геренния Филона (Филона Библского, I–II вв. н.э.), которое сохранилось в виде эпитомы византийского времени, было сказано: «Чудо (τέρας) происходит вопреки природе, а знамение (σημεῖον) вопреки обычному порядку вещей» (Ammonius. 466).

γόης (колдун, шарлатан), для женщин – *φάρμακίς* (чародейка, ворожея) и реже *γοῖτις* (колдунья, шарлатанка); в латыни для мужчин – *magus* (маг), *veneficus* (чародей) и *maleficus* (колдун), для женщин – *cantatrix* (ворожея), *saga* (волшебница) или *venefica* (колдунья)<sup>12</sup>. Термин *μάγος*/*magus* изначально относился к персидским жрецам и не имел никаких отрицательных коннотаций, но связь с давними врагами греков персами превратила их религию во «что-то чуть большее, чем обман»<sup>13</sup>, и этот термин приобрел негативное значение<sup>14</sup>. Еще больше этот негатив усугубился в римской юридической традиции, где не только использование магии, но и просто обладание книгами с заклинаниями рассматривалось как состав преступления (Paul. Sent., V, 23). Маги и астрологи неоднократно изгонялись из города, как было в 139, 33 и 13 гг. до н.э. и в 16, 69 и 89 гг. н.э.; аналогичные меры предпринимались и позже<sup>15</sup>. Тем не менее мы регулярно сталкиваемся со свидетельствами широкого распространения магических практик в эпоху поздней республики и всего периода империи, и это, вместе, с одной стороны, с частыми поездками римской знати и просто любопытствующих в Египет, чтобы познакомиться с чародеями, а с другой, попытками некоторых философов легализовать магию, превратив ее в вид натурфилософии<sup>16</sup>, показывает, что в реальности господствовало скорее амбивалентное отношение к этой сфере<sup>17</sup>.

Дать какое-то определение тому, что в античном мире считалось магией, очень непросто, если вообще возможно. В римских законах фигурируют составление зелий для приворота или выкидыша, человеческие жертвоприношения и использование крови для предсказаний, историки упоминают о гороскопах императоров и членов их семей и каких-то записях, где напротив их имен стояли некие зловещие знаки (Tac. Ann., II, 30), но никакого общего ее определения нет. Большинство современных ученых утверждает, что попытки определить магию и сформулировать ее отличие от

<sup>12</sup> Dickie. 2001: 12–16; Rives. 2010: 53–77.

<sup>13</sup> Segal. 1981: 356.

<sup>14</sup> Подобную метаморфозу пережил термин *Χαλδαῖος* / *Chaldaeus*: изначально будучи этнонимом, со временем «халдей» стал обозначать астролога.

<sup>15</sup> Segal. 1981: 356–358; Dickie. 2001: 12–16.

<sup>16</sup> Петров. 2003: 129–154.

<sup>17</sup> Нок. 2011: 130–133.

религии заведомо безуспешны, на чем бы мы ни сосредоточили свое внимание, будь то отношение к используемым практикам исполнителя и/или заказчика, эффект чуда или сама используемая техника. В настоящее время большое распространение получил социологический подход, в рамках которого магия определяется как антисоциальная, аномальная и нелегальная форма религии<sup>18</sup>. Согласно ему, оценка человека или группы людей как мага (магов) часто была связана с восприятием его (их) личности или его (их) действий и зависела от отношений такого человека (группы) с социальным окружением и, соответственно, от того, считалось ли, что они оказывают отрицательное влияние на окружающих. Для социологического подхода важна альтернативность или чуждость обвиняемого индивидуума или группы доминирующему большинству. Обвинения в магии выдвигались либо против тех, кто подрывал существующий порядок вещей, либо против тех, кто подобно Апулею, воспринимались как чужаки, претендующие на ресурсы, которые считались неотчуждаемыми<sup>19</sup>.

## СВИДЕТЕЛЬСТВА РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Христианским писателям I–III вв. чудеса были интересны в разной степени. В Новом Завете они чаще всего появляются в Евангелиях и связаны с Иисусом<sup>20</sup>. В Деяниях подробно описываются чудеса апостолов<sup>21</sup>, в том числе Павла, однако восприятию апостола язычников как чудотворца противоречат его Послания,

---

<sup>18</sup> *Aune*. 1978: 1510–1515; *Segal*. 1981: 367; *Петров*. 2003: 17–21; *Paget*. 2011: 133.

<sup>19</sup> Обвинение в занятиях магией против Апулея было выдвинуто в Эе (совр. Триполи) родственниками богатой вдовы, на которой он женился, тем самым лишив их ее наследства; для них он был «чужим» как из-за происхождения – Апулей был родом из Мадавры, так и из-за разницы в культурном уровне. Любопытно, что один из первых антимагических процессов в Риме в 191 г. до н.э. был инициирован против «чужака» – вольноотпущенника-грека. Соседи его невзлюбили за слишком большие урожаи, которые он снимал со своего маленького участка, и обвинили в переманивании плодов с их полей. Он принес на форум орудия своего труда и привел всех домашних и пахотных быков со словами: «Вот все мои заклинания», и был оправдан (*Plin. NH, XVIII, 41–42; Dickie*. 2001: 138–140).

<sup>20</sup> *Blackburn*. 2011: 113–130.

<sup>21</sup> *Penner*. 2012: 125–174.

где этому сюжету уделено совсем немного места<sup>22</sup>. Автор Послания к Евреям, по-видимому, считает «знамения и чудеса» Христа общеизвестными и детально не останавливается на них (Евр 2:3–4), о чудесах последних дней рассказывается в Откровении. Последующая традиция также разнородна. В сочинениях апостольских отцов содержатся указания на знамения и чудеса прошлого, связанные с Иисусом (Epist. Barn., 5, 8), или будущего, связанные с сатаной (Did., 16, 4), и даются инструкции, как отличить пророков истинных от ложных (Herm. Mand., 11)<sup>23</sup>, но отсутствуют ссылки на каких-либо современников, занимающихся подобными практиками. Юстин, Ириней, Феофил Антиохийский и Тертуллиан мимоходом упоминали христианских чудотворцев, в частности, экзорцистов, но никаких подробностей об их деятельности в их текстах нет. Для этих авторов чудо не было частью повседневной жизни, и они понимают его амбивалентный характер. Это приводило к попыткам защитить чудеса, прежде всего, сотворенные Христом, от объявления их чародейством; часто к этой теме обращался Ориген, опровергая утверждения язычника Цельса о том, что Иисус занимался *γοητεία* (колдовством). Больше всего рассказов о чудесах встречается в апокрифических Деяниях апостолов. Эти тексты, авторство и точное время создания которых неизвестны, наполнены исцелениями, воскрешениями, экзорцизмами и превращениями<sup>24</sup>.

Сами христиане разделяли с язычниками и иудеями отрицательный взгляд на магию<sup>25</sup>. Лука изображает Петра и Павла борющимися с *μάγοι*, «волхвами» (Деян 8:9–24; 13:6–12; 19:8–20) и рассказывает, как Павел в Эфесе добился сожжения множества магических книг на 50.000 драхм (Деян 19:18–19), мы видим предостережения против магии в «Дидахе», у Варнавы и у Игнатия (Did., 2.2; Barn., 20, 1; Ign. Eph., 19). Юстин утверждал, что христиане оставили магические искусства: «Мы прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому Богу» (Apol. I, 14, 2), а порабащая сила магии происходит от демонов (Apol. II, 5, 3). Тертуллиан писал, что магия — это «зараза человеческого ума, за-

---

<sup>22</sup> Watson. 2012: 189–196; Rhodea. 2019.

<sup>23</sup> Reiling. 1973.

<sup>24</sup> Achtemeier. 1976: 149–180; Bolyki. 1995: 15–36; Bremmer. 1998: 1–20; Bremmer. 2000: 15–34.

<sup>25</sup> Remus. 1983.

чинщик всякого заблуждения, губитель спасения и души» (De anim., 57, 2). Часто встречаются негативные замечания о волхвах (μάγου) из 2-й главы Евангелия от Матфея (Ign. Eph., 19; Iust. Dial., 78, 9; Tert. De idol., 9), кроме того, сами церковные христиане использовали обвинения в занятиях магией против еретиков (Симона Мага, гностика Марка и Элкася – Деян 8:9–24, Iust. Apol. I, 26, 2, Acta Petri, 28, Iren. AN, I, 13; II, 31, 2–3, II, 32; Hipp. Ref., VI, 39, 1; IX, 14, 2–3, VI, 7, 1).

Каковы функции чудес в раннехристианских текстах? Прежде всего, очевидна связь между чудесами и авторитетом апостолов. Павел ссылается на них, когда нуждается в поддержке<sup>26</sup>. Указывая, что фессалоникийцы приняли Евангелие не только из-за Слова, но и из-за силы и Святого Духа, он пишет, различая проповедь без чудес и с чудом:

Наше благовествование у вас было не в Слове только, но и в силе, и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы [сами] знаете, каковы были мы для вас между вами» (1 Фесс 1:5).

Апостол противопоставляет «убедительные слова человеческой мудрости» его оппонентов и свою проповедь «с силой и духом» (1 Кор 2:4). В другом месте он пишет: «У меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов, хотя я и ничто. Признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами» (2 Кор 12:11–12). Даже если здесь Павел должен признать, что по части чудотворной силы, он, по-видимому, несопоставим с первоначальными апостолами, то все равно ясно говорит о важности чуда для своего самовосприятия. Некоторые ученые полагают, что Павел ссылался на свои чудеса только в случаях, когда оспаривался его авторитет, что объясняет ограниченное число их упоминаний в посланиях по сравнению с Деяниями, и это приводит их к предположению, что у Павла было более богатое богословие чуда, чем кажется на первый взгляд, и что рассказы Деяний о чудесах Павла не являются вымыслом Луки<sup>27</sup>.

Убеждение в том, что чудеса подтверждали авторитет их творцов, прежде всего апостолов, находит дополнительную поддержку в апокрифических Деяниях; лучший образец этого – маги-

---

<sup>26</sup> Kelhoffer. 2000; Kelhoffer. 2001: 163–184.

<sup>27</sup> Kelhoffer. 2000; Evans. 2006: 360–380; Paget. 2011: 135, 145.



ческое состязание Петра и Симона Волхва (Acta Petri, 11–12; Pass. Petri et Pauli)<sup>28</sup>. Однако против этого свидетельствуют другие сочинения, в которых чудеса связываются с обычными верующими. Здесь нужно вспомнить указание Павла на исцеления, чудотворения, пророчества и другие дары, даваемые братьям (1 Кор. 12:9–10), что перекликается со словами Марка о знамениях, которые будут сопровождать уверовавших:

Именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы (Мк 16:17–18),

а позже с замечаниями Юстина, Иринея, Тертуллиана и Оригена<sup>29</sup>.

Кроме того, чудеса использовались для поддержки теологических утверждений. С их помощью Юстин защищал человеческую природу Христа:

Иисус имеет имя и значение и человека, и Спасителя; ибо Он и сделался человеком, как я уже сказал, и родился по воле Бога и Отца ради верующих в Него людей и для сокрушения демонов. Это и теперь вы можете узнать из того, что происходит пред вашими глазами. Ибо многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями (Apol. II, 6; пер. П. Преображенского; cf. Theoph. Ad. Aut., II, 8, 7).

В другом месте, говоря об Иисусе как Мессии, Юстин писал: «Впрочем, вы не решаетесь признать Его Христом, как показывают писания, видимые события и дела, совершаемые именем Его» (Dial., 39, 6). В этих отрывках чудеса не являются предметом обсуждения, а поддерживают догматические утверждения.

Обращение к чудесам могло преследовать и апологетические цели. Тертуллиан защищал христиан от обвинения в том, что они враги рода человеческого, указывая, что верующие борются с истинными врагами людей – демонами, стремящимися погубить всех:

<sup>28</sup> Скогорев. 2000: 239–298; о Симоне Волхве см.: *Ferreiro*. 2005.

<sup>29</sup> *Kelhoff*. 1999: 23–34.

Кто бы тогда вас избавлял бы от тех тайных и повсюду отнимающих ваш разум и здоровье врагов (я говорю о нападениях демонов, которых мы изгоняем из вас без награды, без оплаты)? (Tert. Apol., 37; пер. А.Ю. Братухина).

Для него изгнание демонов демонстрирует истинную природу языческих «богов», ведь когда христианин приказывает одержимому человеку говорить, то дух объявляет себя демоном (Apol., 23). Но здесь позиция Тертуллиана скорее исключение. Другие христианские апологеты в большей степени концентрировались на том, что в Иисусе и его последователях нашли исполнение пророчества Ветхого Завета, чем на том, что они совершали чудеса. Тот же Ориген, защищая истинность сотворенного ими, все же относился к этой теме настороженно, так как чудеса отвлекали внимание верующих от человеческой природы Христа (Orig. C. Cels., III, 28). Поначалу они могли быть необходимы для того, чтобы уверовали менее крепкие умы (Ibid, I, 38), но, возможно, спустя два века стоит их трактовать аллегорически: «Так теперь постоянно отверзаются глаза у слепых духом; и уши, закрытые раньше для учения добродетели, стали внимать учению о Боге» (Ibid, II, 48–49)<sup>30</sup>.

Чудеса свидетельствовали о постоянном присутствии и силе Бога в Церкви. Словосочетание «знамения и чудеса» (σημεία καὶ τέρατα) используется в Деяниях апостолов (Деян. 2:22, 43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 14:3; 15:12) и Посланиях Павла (Рим. 15:19; 2 Кор. 12:12; 2 Фесс. 2:9), продолжая традицию, начатую в Исходе, Второзаконии и Псалмах. Если в Ветхом Завете чудеса – это действия Бога во благо Его народа, то в новозаветной и раннехристианской литературе – свидетельство того, что Христос не оставил верующих и Его сила помогает им.

В заключении отметим еще два положения. Во-первых, рассказы о чудесах позволяли христианским проповедникам достойно выглядеть рядом с конкурентами. Многочисленные записи о силе греческих и восточных богов выставлялись в храмах и сохранились в специальных сочинениях, адресованных широкой публике<sup>31</sup>. Было необходимо что-то противопоставить этому потоку. Во-вторых, мы должны не упускать из виду то, что все эти чудесные истории могли просто развлекать читателей, и это относится как к канони-

<sup>30</sup> Lampe. 1970: 211–212; Frend. 2005: 18–19.

<sup>31</sup> Нок. 2011: 106–114.

ческим Деяниям апостолов, так и к апокрифическим текстам.

## ЧУДЕСА И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Еще Э. Гиббон указал на «способность творить чудеса» как на одну из пяти ключевых причин успеха новой религии<sup>32</sup>, и ему вторит А. Гарнак: «Как заклинатели бесов вступили христиане в мир, и заклинание было очень важным средством проповеди и распространения христианской религии»<sup>33</sup>. Этот взгляд в наше время поддержан такими авторитетными учеными, как П. Браун<sup>34</sup> и Р. Макмаллен<sup>35</sup>. В самом деле, в Деяниях чудеса часто вызывают обращение (Деян 9:35, 42; 13:12; 16:30, 33; 19:17), и о том же пишет Евсевий в Церковной истории: «Люди... ожили силой Христовой, которой учили и творили чудеса Его ученики» (Eusebius, II, 3, 2). Такую связь отмечает Иринея: «Сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими и обращаются к Церкви» (АН, II, 32, 4). Тертуллиан, упомянув, что демоны, покидающие тела людей, исповедуют христианского Бога как истинного, пишет: «Эти показания ваших богов обычно и превращают людей в христиан. Сколь часто, доверяя им, мы начинаем верить во Христа в Боге!» (Apol., 23). Ориген утверждает, что апостолы убеждали людей чудесами, так как не все они обладали знаниями красноречия и диалектики (С. Cels., I, 38), и без этих чудес их слушатели не оставили бы свою старую веру (Ibid., I, 46). Вероятно, самые яркие примеры обращения, вызванного чудом, предоставляют нам апокрифические Деяния. В Деяниях Иоанна мы читаем: «Ведь среди тех, кто придёт на это зрелище, суть те, кого я обращаю такими исцелениями, которые станут хоть на что-то полезны» (Acta Joanni, 33–36; пер. А.Ю. Виноградова), а обращение Эфеса происходит из-за разрушения храма Артемиды:

Внезапно жертвенник Артемиды развалился на много частей, все находившиеся в храме вещи вдруг попадали на пол, и красота их распалась, а также больше семи идолов; и половина храма рухнула, так что и жрец был разом убит

---

<sup>32</sup> Гиббон. 2007 (2): 37–41.

<sup>33</sup> Гарнак. 2007: 89.

<sup>34</sup> Brown. 1971: 54–55.

<sup>35</sup> MacMullen. 1984: 21–24.

упавшей балкой. Тогда толпа эфесян закричала: "Один Бог Иоанна, один Бог, милующий нас, ибо Ты один Бог! Ныне обратимся мы, видя Его чудеса. Помилуй, нас, Боже, как Ты желаешь, и избавь нас от великого заблуждения". И одни из них умоляли, лёжа ниц, а другие просили, преклонив колени; иные плакали, разорвав одежды, прочие же попытались бежать» (Ibid., 42).

В Деяниях Павла после чуда на арене в Эфесе народ кричал «Спаси нас, Боже! Спаси нас, Бог мужа того, что со зверем сражался!»<sup>36</sup>, и люди уверовали, а в Деяниях Петра Петр и Симон Маг устраивают целое представление перед толпой зрителей.

С помощью чудес обращали в веру людей не только апостолы и их ученики, но и еретики. По словам Юстина, Симон Маг и Менандр привлекли много последователей при помощи магии:

(Симон) силою демонов, действовавших через его посредство, во времена Клавдия кесаря делал волшебные чудеса в царственном городе вашем Риме... Знаю еще, что некто Менандр, другой самарянин и ученик Симона, был под влиянием демонов и в бытность свою в Антиохии многих обольстил волшебным искусством, даже уверял последователей своих, что они не умрут (Apol. I, 26, 1–2),

то же самое Ириней писал о своем современнике валентинианине Марке: «Он показывает себя чудотворцем... Делая и другое подобное сему, он ввел в обман и увлек за собою многих» (АН, I, 13, 2) и о других еретиках:

Стараются обманом обольстить людей неразумных... Они производят явление, мгновенно исчезающее и даже минуты не продолжающееся, и таким образом оказываются подобными не нашему Господу Иисусу Христу, но Симону Волхву» (АН, II, 32, 3–5);

к этой теме обращается и Ипполит Римский (Ref., VI, 7, 1; 20, 1; 39, 1–2; VII, 32, 50)<sup>37</sup>.

Связь между чудом и обращением была безусловна не для всех христиан II–III вв. А. Келхоффер обратил внимание на то, что Юстин говорит о ней, когда речь идет о еретиках, но не об орто-

---

<sup>36</sup> Скогорев. 2000: 190.

<sup>37</sup> Kelhoffer. 2007/8: 517–448.

доксальных христианах – апостолах и его современниках<sup>38</sup>. Келхоффер не отверг эту связь, но считает ее недоказанной; к нему присоединился Д. Пейджет, указав, что апокрифические Деяния не являются таким уж незамысловатым текстом для необразованных верующих, как можно подумать. Чудеса в них появляются не просто так, они оказываются отправной точкой для более важной трансформации – перехода от смерти к жизни, и спасение обратившегося зависит в большей степени от приверженности учению и его действий, чем от пассивного принятия чудесного<sup>39</sup>.

### ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ЧУДЕС И МАГИИ

Насколько выигрышна была тема чудес для христианской миссии? Как выше было сказано, одна группа ученых уверена в важности этого фактора, но есть и другая точка зрения: по словам Дж. Лямпе, «Христианские апологеты обнаружили, что обращение к чудесам отнюдь не было каким-то козырем»<sup>40</sup>. Чудеса были привычной частью жизни античного мира, в нем были выработаны механизмы для поддержки и распространения рассказов о «своих» чудесах и дискредитации «чужих», и они оказались пущены в ход против христиан. Церковным писателям пришлось защищать чудеса Иисуса, апостолов и их учеников от двух возражений. Первая претензия была связана с тем, что они были ненастоящими, мнимыми, вроде тех, что приписывал Иринея гностикам (АН, II, 32, 2–5). Апологет Кодрат Афинский, писавший в 120-е гг., утверждал, что в его время еще были живы некоторые из исцеленных Иисусом (Eus. HE, IV, 3, 2), и эти слова могут указывать на то, что язычники и иудеи сомневались в Его чудесах<sup>41</sup>. Позже Цельс отказывал в достоверности некоторым чудесным событиям в жизни Иисуса, в частности, рождению от Девы (С. Cels., I, 28), крещению (Ibid., I,

---

<sup>38</sup> Kelhoffer. 2000: 321.

<sup>39</sup> Gallagher. 1991: 21; Paget. 2011: 137–138.

<sup>40</sup> Lampe. 1970: 213.

<sup>41</sup> Э.Р. Доддс, правда, видит в этих словах указание не на действительность чудес Иисуса, а на их эффективность, свидетельством чему была долгая жизнь исцеленных Спасителем, и вспоминает подобный аргумент с языческой стороны – указание на длительность действия талисманов Аполлония Тианского (Доддс. 2003: 200).

46–47) и воскресению (Ibid., I, 55–56, V, 52–53, VI, 72–73)<sup>42</sup>.

Второе, более частое, обвинение состояло в том, что христианские чудеса доказывали принадлежность Иисуса, его непосредственных последователей и современных критикам христиан к колдунам. Цельс регулярно обращался к этой теме в своем Истинном слове (ок. 170 г.). Он утверждал, по-видимому повторяя обвинения иудеев, что Иисус – колдун, изучивший магию в Египте (Ibid., I, 28). Цельс редко сомневался в факте чудотворчества Иисуса, но критиковал источник Его сил. Он ставил Иисуса на один уровень с «чародеями, обещающими удивительные вещи, и то, что совершают выученики египтян, отдающие посреди рынка за несколько оболов свои замечательные знания, изгоняющие бесов из людей, выдувающие болезни, вызывающие души героев, показывающие призрачные роскошные пиры, трапезы, печения и лакомства, приводящие в движение не существующих в действительности животных, являющихся таковыми лишь для воображения» (Ibid., I, 68). Подобные обвинения со стороны иудеев приводятся и Юстином: «Они (иудеи) же, видя такие дела, считали их волшебным обольщением, и осмелились назвать Его волхвом и обманщиком народа» (Dial., 69, 6–7). Эта критика повторяется в адрес апостолов и современных Цельсу христианских чудотворцев: «Сила христиан заключается, по-видимому, в знании имен неких демонов и (в применении) заклинаний» (Ibid., I, 6; VI, 40; VIII, 37). В ряде случаев Цельс обвиняет христианских «колдунов» в охоте на доверчивых невежд и в том, что они предлагают свои услуги прямо на рынке (Ibid., I, 68; III, 50). Как евреи, от которых они откололись, христиане не более чем колдуны (Ibid., I, IV, 33–35). Подобные обвинения содержатся и в апокрифических Деяниях. Некий стратег Андроник приказал, чтобы апостол Иоанн совершил исцеление в театре на следующих условиях:

Пусть войдёт в открытый общественный театр нагим, ничего не держа в руках, и пусть не призывает своего волшебного имени, которое он, как я слышал, произносит» (Acta Ioanni, 31; cf. Acta Pauli, 15, 20).

Христиане разными способами противостояли этим обвине-

---

<sup>42</sup> См.: С. Cels., II, 48, где Ориген защищает реальность рассказов о воскрешении людьми Иисусом из мертвых на том основании, что, если бы они были ложью, то в Евангелиях их было бы не три, а намного больше.

ниям. Прежде всего, они указывали на то, как именно Иисус и его последователи совершали чудеса. Юстин доказывал, что христиане не были волшебниками, потому что они не произносили заклинаний или не совершали особые праксисы: ведь Иисус творил свои чудеса изречением (Iust. Dial., 85, 3; cf. Iren. AN, II, 32, 5; Sib. Or., VIII, 272–273). Но чудеса, вызываемые одним словом, тоже могут стать основанием обвинения в колдовстве (Tert. Apol., 21, 17). Слова могут считаться магическими манипуляциями, у нас есть примеры этого в магических папирусах<sup>43</sup>. В ответ на это христиане указывали на различия заклинаний и молитв, и подчеркивали, что они совершали чудеса «во имя Иисуса». Конечно, для язычников, знакомых с вопросом, это не было серьезным аргументом, так как исцеление во имя Иисуса могло показаться заклинанием или какой-нибудь другой магической практикой, особенно когда христиане начали сопровождать свои чудеса пассажами о жизни Христа<sup>44</sup>. Основанием для таких исцелений «во имя Иисуса» было то же, что у евреев и язычников, которые исцеляли именем своих божеств и демонов: знать имя означает обладать властью над тем, кто его носит<sup>45</sup>. Отметим, что такое обращение можно было бы воспринимать и как некромантию, так как обращение происходило к умершим людям, причем Иисус мог рассматриваться как βιῦθαυῆς – казненный преступник или самоубийца, чей дух могли вызывать маги<sup>46</sup>. Позже так же настороженно могло быть встречено почитание мучеников, потому что христиане, как казалась, призывали на помощь души казненных (Tert. De anima, 57).

Способствовали обвинениям в магии и другие особенности христианства. Некоторые черты монтанизма, течения, популярного во II–III вв., которое опиралось на пророчество, придавали ему сходство с магией, особенно из-за сошествий духа. Это было похоже на поведение медиумов во время транса и напоминало μανία,

---

<sup>43</sup> Remus. 1983: 137.

<sup>44</sup> Ориген сообщает, что имена праотцов Авраама, Исаака и Иакова используются в заклинаниях не только иудеями, но и «почти всеми заклинателями и чародеями» (Orig. C. Cels., IV, 33).

<sup>45</sup> Aune. 1978: 1545.

<sup>46</sup> Aune. 1978: 1545; Пантелеев. 2015: 143. Д. Аун отмечает, что, когда в Деяниях Петр восклицает: «Эней! исцеляет тебя Иисус Христос» (9:34), современники могли воспринять это как некромантию, так как Иисус был βιῦθαυῆς. О молитве и заклинаниях см.: Aune. 1978: 1551–1552.

одержимость, часто связываемую с колдовством<sup>47</sup>. Монтанистские пророчицы, беседовавшие с ангелами, а иногда с Господом, и видевшие душу в телесной оболочке (Tert. De anim., 9), весьма напоминали подростков-медиумов, о которых говорят магические папирусы или Апулей (Apol., 42). Не менее подозрительной казалась уверенность мученицы Перпетуи в неперменных ответах Господа на все вопросы, что она задаст Ему (Pass. Perp., 4, 2). А. Выпустек связывает изданный Септимием Севером запрет обращения в иудаизм и христианство (SHA. Sept. Sev., 17, 1–2) с монтанизмом и его «испрошенными пророчествами»<sup>48</sup>. Кроме параллелей с магией, которые могли вызвать монтанистские пророчества, Выпустек обращает внимание и на другой источник знаний о будущем – астрологию, которая также преследовалась римскими законами<sup>49</sup>. Сам Север был практикующим астрологом, верящим в пророчества (SHA. Sept. Sev., 4), и возможно, опираясь на свой личный опыт, считал все виды предсказаний грядущего политически неблагонадежными. Во II–III вв. как среди ортодоксов, так и еретиков было немало астрологов, Тертуллиан упоминает об одном из них, обратившемся в христианство, но не пожелавшем расстаться со своей профессией (Tert. De idol., 9; cf.: Iren. AH, I, 15, 6; I, 24, 7; 1–9; Tert. De Praescr., 43 et al.)<sup>50</sup>. Язычники утверждали, что христиане пользовались книгами с магическими формулами, молитвами и ритуалами для изгнания демонов и исцеления (Orig. C. Cels., VI, 40), и как мы сейчас знаем, некоторые верующие в самом деле использовали связанные с магией предметы — амулеты, кольца и подобные вещи (Clem. Alex. Paid., III, 11)<sup>51</sup>.

В целом, попытки христиан отвести обвинения в колдовстве, будь то в отношении чудес Иисуса или последующего периода, не достигли полного успеха. В конце концов, так как христианскую практику и деяния Иисуса было трудно отличить от того, что обычно считалось «волшебным», церковные авторы подчеркивали моральные качества Иисуса и его последователей и благотворное

---

<sup>47</sup> Доддс. 2003: 110–117.

<sup>48</sup> Выпустек. 1997: 285–287. Эта точка зрения признается не всеми; обзор мнений см.: Каргальцев. 2018: 156–173.

<sup>49</sup> Выпустек. 1997: 280–281.

<sup>50</sup> Hodges. 1997: 359–373; von Stuckrad. 2000: 1–40; Hegedus. 2007; Kelley. 2008: 607–629.

<sup>51</sup> Shandruk. 2012: 31–57.



влияние их деятельности. Ориген парировал нападки Цельса, заявляя, что

ни один колдун своими действиями не вызывает в зрителях стремления к нравственному улучшению, не приводит их к страху Божию, – хотя они и бывают поражены тем, что видят – не старается нисколько воздействовать на зрителей так, чтобы они в своей жизни не забывали грядущего суда Божия над ними. Ничего подобного колдуны не производят потому, что они либо не могут, либо не желают, либо даже не расположены к тому, чтобы улучшать людей, так, как и сами-то преисполнены мерзких и отвратительных пороков (Orig. C. Cels., I, 68; Ср.: Iren. АН, II, 32, 4).

Подобным образом к морали апеллировало и утверждение христиан о том, что они никогда не совершали чудеса за деньги, что отличало их от языческих «чудотворцев» (Tert. Apol., 37; Orig. C. Cels., I, 68).

Однако поскольку Цельс и другие критики считали христиан чужеродным элементом, чье присутствие вредило всему римскому государству, они сознательно связывали их с магией и колдовством, что часто применялись по отношению к противнику. Восхищение Цельса Асклепием и его чудесами (Orig. C. Cels., III, 3) не означало ясного понимания их природы и превосходства над чудесами Иисуса и его последователей, но в большей степени было связано с его убежденностью в том, что Асклепий и его культ были, в отличие от христиан, приемлемы и полезны для империи<sup>52</sup>.

## ЧУДЕСА В РАННИХ МУЧЕНИЧЕСТВАХ

Еще И. Делез указал, что наличие упоминаний о чудесах в агиографических сочинениях является серьезной помехой для признания их надежными<sup>53</sup>. Однако даже в текстах, подлинность которых крайне редко ставится под сомнение, встречаются рассказы о прямом вмешательстве сверхъестественных сил. Часто мученики получали предзнаменование предстоящей казни, но не пытались избежать этой участи, а наоборот, благодарили Бога за то, что Он

---

<sup>52</sup> Frend. 2005: 13–14.

<sup>53</sup> Delehayе. 1927.

их избрал для этой доли (Mart. Pol. 5, 2; Eus. HE VI, 5; Mart. Pion. 2, 2–4 et al.). Далее, некоторые христиане демонстрировали невиданную стойкость во время пыток и казни, а некоторые, к немалому изумлению палачей-язычников, вовсе их не ощущали (Mart. Pol., 13; Eus. HE, V, 1, 18–26; Mart. Perp., 15; 20; Eus. HE, VI, 5; Mart. Pionii, 21 et al.). Наконец, мученики получали видения для поддержки и укрепления духа. Самые яркие примеры таких видений содержатся в мученичествах Перпетуи и Фелицитаты, Мариана и Иакова и Монтана и Луция; все они происходят из североафриканского региона.

Эти страдания, эти лишения, это время несчастья (заключения в темнице – *А.П.*), дорогие братья, от Бога. Так как Он желает, чтобы мы были так испытаны, то Он шлет нам послания в наших испытаниях (Mart. Mont. et Luc., 7, 1–2).

Наконец, иногда мученикам является Христос, но он не выводит их из тюрьмы, как в апокрифических Деяниях апостолов, а укрепляет в вере и стойкости (Mart. Mont. et Luc 7, 3–11; Mart. Mar. et Jac. 6, 4).

Заключение в темницу – частый элемент и апокрифических Деяний, и мученичеств, но чудеса в них носят принципиально разный характер<sup>54</sup>. В Деяниях Павла, когда апостол оказывается в заточении в храме Аполлона в Сидоне, по его молитве рухнула статуя бога и половина храма, однако Павел и его спутники не воспользовались представившимся случаем и не бежали<sup>55</sup>. В целом ситуация повторяет произошедшее в Фиатирах (Деян 16:16–40). В Эфесе Павел, оказавшийся в темнице, обращается с молитвой: «Бог мой Иисус Христос... даруй мне милость свою, дабы на глазах Артемиллы и Евбулы, кои Твои уже, низверглись оковы с рук моих». Ему является некий сияющий юноша и освобождает Павла от оков, тот крестит Артемиллу и вновь возвращается в темницу<sup>56</sup>. Но больше всего чудес такого рода содержится в Деяниях Иуды Фомы. Апостол Фома оказывается заключен в темницу царем Маздаем, но покидает и возвращается в нее по своей воле настолько часто (Acta Thom. 122, 154, 162 et al.), что стража жалуется: «Что плохого сде-

---

<sup>54</sup> *Пантелеев*. 2014: 279–276.

<sup>55</sup> *Скогорев*. 2000: 177–178.

<sup>56</sup> *Скогорев*. 2000: 187–188.

лали мы этому колдуну, что он открыл двери посредством чар своих и захотел дать возможность бежать всем (этим) заключенным?» (Ibid. 162).

Отголоски этой традиции встречаются в агиографии. В Страстях Перпетуи некие злобные люди убедили трибуна, что заключенные христиане могут сбежать с помощью колдовства (Mart. Perp., 3). Надо заметить, что кроме легенд о бегстве христиан из тюрем и общих подозрений в колдовстве, у этой боязни была и другая причина — освобождение от оков было достаточно популярной темой в магических папирусах. Так, мы узнаем, что призываемый бог, помимо прочего, может «освободить от уз того, кто закован в тюрьме, открыть двери и даровать невидимость, так что тебя вообще никто не увидит» (PGM I, 100–102); есть заклятье для отпираания дверей (PGM XXXI, 312–320); в заклинании для сбрасывания оков одновременно упоминаются и некие великие боги, и Зевс, и Святой Дух, Единый, Живой (PGM XII, 160–178), а в другом месте в похожем заклятье используются имена Гелиоса и Христа (PGM XIII, 289–296). Г. Бец полагает, что имя Христа является интерполяцией, сделанной уже христианами, продолжавшими использовать языческое заклинание<sup>57</sup>; вполне возможно, что эта интерполяция была сделана еще во II–III вв. Не все христиане были готовы стать мучениками, и если одни для того, чтобы избежать этого, выбирали путь обычного отступничества, то другие действовали более изобретательно.

Большая часть чудес в мученичествах носит «интимный», непубличный характер: это или видения мучеников, или то, что видят и слышат только верующие, как, например, голос, призвавший Поликарпа Смирнского крепиться и быть мужественным (Mart. Pol., 9), или вознесение на небеса Фруктуоза и его диаконов, которое узрели христиане, но не увидел язычник Эмилиан (Pass. Fruct., 5). В качестве исключения можно привести разве что огонь, который не повредил телу Поликарпа (Mart. Pol., 15–16) или воспаление, начавшееся у воина, ударившего Пиония (Mart. Pionii., 18, 10–11). Безусловно, авторы наших текстов могли без труда увеличить число чудес, но кажется, они предпочли оставить их для апокрифиче-

---

<sup>57</sup> Betz. 1992: 180, n. 68.

ских Деяний и бродячих харизматиков<sup>58</sup>.

\* \* \*

После Вознесения Иисуса чудеса продолжают, их роль велика в распространении христианства, при защите определенных доктрин и идей, а также в создании чувства постоянного присутствия Иисуса в Церкви. Из-за характера данных, которые сообщают наши источники, мы не можем дать какую-то количественную оценку происходившего, но отметим любопытную деталь: сохраненное Евсеием письмо римского епископа Корнелия (III в.) Фабию Антиохийскому свидетельствует о наличии пятидесяти двух заклинателей, чтецов и привратников в римской церкви (HE, VI, 43, 11). Вспомнив о постоянных упоминаниях церковными авторами изгнания демонов, можно заключить, что это не было такой уж редкостью. Чудеса играли свою роль и в последующее время. Созомен в V в. упоминает, что его дед со своей семьей приняли христианство из-за чуда палестинского монаха Илариона, изгнавшего демона из его друга (Sozom. HE, V, 14–17), а чуть раньше он рассказывает о том, как была обращена Иберия из-за того, что пленница-христианка исцелила больного (Ibid., II, 7, 1–12). Феодорит свидетельствует об эффекте, произведенном чудом Симеона Столпника на бедуинов (Theod. Hist. rel., 26), и множество свидетельств о подобном собрано в XXII книге О Граде Божьем Августина. Подводя итог, все же не стоит приписывать слишком большое значение чудесам – достаточно легко их можно было объявить колдовством. Чудо было важной частью христианской самопрезентации, но христианские интеллектуалы знали, что здесь было легко столкнуться с серьезными обвинениями, и это объясняет относительную редкость упоминаний о чудесах и их нежелание всерьез рассматривать эту тему.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ИСТОЧНИКИ

*Виноградов А.Ю.* Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть II. Богословие текста // Библия и христианская древность. 2020. № 2(6). С. 34–65.

Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Под ред

---

<sup>58</sup> *Kyrtatas*. 2005: 65.

А.Д. Пантелеева. СПб., 2017.

*Скогорев А.П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. СПб., 2000.

*Acta Joannis* / Ed. M. Bonnet // *Acta apostolorum apocrypha*. Vol. 2.1. Leipzig, 1898 (repr. Hildesheim, 1972). P. 151–215.

*Ammonius*. De adfinium vocabulorum differentia / Ed. K. Nickau. Leipzig, 1966

*Becker M.* Porphyrios, Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. B.; Boston, 2016.

*Betz H.D.* The Greek Magical Papyri in Translation. Chicago, 1992.

*Bobichon P.* Justin Martyr. Dialogue avec le Tryphon. T. 1–2. Fribourg, 2003.

*Cicero. M.* Tvlli Ciceronis scripta quae manservnt omnia. Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaevs / Hrsg. von Ax W. Stuttgart, 1977.

Der Barnabasbrief / Übersetzt und erklärt von F. R. Prostmeier. Göttingen 1999.

Der Hirt des Hermas / Übersetzt und erklärt von N. Brox. Göttingen 1991.

Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Griechisch und deutsch / Übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings. Freiburg im Breisgau, 1991.

*Eusebius*. Werke. Bd. 2 / Hrsg. von E. Schwartz. B., 1909.

*Flavius Josephus*. Der jüdische Krieg / Hrsg. von O. Michel, O. Bauernfeind. Bd. 1–3. München, 1959–1969.

*Flavius Josephus*. Jüdische Altertümer / Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. H. Clementz. Bd. 1–2. Wiesbaden, 1993.

*Hefferman T. H.* The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford, 2012.

Hippolytus. Refutatio Omnium Haeresium / Ed. by M. Marcovich. B.; N.Y., 1986.

*Ignace d'Antioche*. Lettres. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe / Ed. P.-Th. Camelot. Paris, 1969.

Irenaei episcopi Lugdunensis libri V Adversus haereses / Ed. by W. Harvey. Vol. 1–2. Cantabrigiae, 1857.

Iulii Pauli Sententiae // Fontes iuris Romani antejustiniani / Ed. G. Baviera. Vol. II Firenze, 1940.

*Justin*, Philosopher and Martyr. Apologies / Ed. by D. Minns, P. Parvis. Oxford, 2009.

Mart. Pionii – Robert L. Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne / Ed. G.W. Bowersock and C. P. Jones. Washington, 1994.

*Origenes*. Gegen Kelsos / Hrsg. von K. Pichler, P. Koetschau. München, 1986.

Papyri Graecae Magicae / Hrsg. von K. Preisendanz. Bd. 1-3. Stuttgart, 1931–1942.

Passio Petri et Pauli / Ed. R. Lipsius // *Acta apostolorum apocrypha*. vol. 1. Leipzig, 1891 (repr. Hildesheim, 1972). P. 23–44.

Passio ss. Fructuosi, Auguri et Eulogi // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 176–185.

Passio ss. Mariani et Iacobi // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 194–213.

Passio ss. Montani et Lucii // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 214–239.

*Plutarchus*. Pericles // Plutarchi Vitae parallelae / Ed. by B. Perrin. Vol. 3. L.; N.Y., 1932. P. 1–116.

Polycarp's Epistle to the Philipians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. by P. Hartog. Oxford, 2013.

*Schmidt C., Schubart W.* ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats und Universitäts-Bibliothek. Glückstadt; Hamburg, 1936.

Scriptores Historiae Augustae. Septimius Severus / Histoire Auguste: les empereurs romains des IIe et IIIe siècles / Éd. ét. par A. Chastagnol. Paris, 1994. P. 310–339.

*Sozomen*. Historia Ecclesiastica / Ed. J. Bidez, G. C. Hansen. B., 1960.

*Tacitus*. P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. T. I: Ab Excessu Divi Augusti / Ed. E. Koestermann. Leipzig, 1960.

*Tertullian*. De Praescriptione haereticorum. Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker / Hrsg. von D. Schleyer. Turmhout, 2002.

*Tertullianus*. Apologeticum / Rec. P. Frassinetti. Augusta Taurinorum. 1965.

*Tertullianus*. De anima / Ed. by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947

*Tertullianus*. De Idololatria / Ed. by J. H. Waszink, J. C. M. van Winden. Leiden; N.Y., 1987.

*Théodore de Cyr*. L'histoire des moines de Syrie / Ed. P. Canivet and A. Leroy-Molinghen. T. 1–2. Paris, 1977–1979.

*Theophilus of Antioch*. Ad Autolycom / Ed. R. M. Grant. Oxford, 1970.

*Vouaux L.* Les Actes de Pierre. Paris, 1922.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб., 2007.

*Гиббон Э.* История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи. Т. 1–5. М., 2007.

*Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.

*Каргальцев А.В.* Религиозная политика Септимия Севера в свете антихристианских гонений // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2018. Вып. 7. С. 156–173.

*Нок А.Д.* Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб., 2011.

*Пантелеев А.Д.* Чудесные спасения из заключения в античной и раннехристианской литературе // Восток, Европа, Америка в древности. 2014. Вып. 3. С. 279–276.

*Пантелеев А.Д.* Христианско-иудейская полемика II–III вв. и некромантия (Mart. Pionii 13–14) // Религия. Церковь. Общество. 2015. Вып. 4. С. 234–248.

*Петров А.В.* Феномен теургии. Философия и магия в античности. СПб., 2003.

*Achtemeier P.J.* Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament // Aspects of Religious Propaganda in Early Christianity and Judaism / Ed. by E. Schüssler-Fiorenza. Notre Dame, 1976. P. 149–189.

*Alexander P.S.* Jewish Elements in Gnosticism and Magic с. ce 70 — с. ce 270 // Cambridge History of Judaism. Vol. III. The Early Roman Period / Ed. by W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy. Cambridge, 1999. P. 1052–1078.

*Anderson G.* Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. L.; N.Y., 1994.

*Aune D.E.* Magic in Early Christianity // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.23.2. B.; N.Y., 1978. P. 1507–1557.

*Becker M.* Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus. Tübingen, 2002.

*Betz O.* Miracles in the Writings of Flavius Josephus // Josephus, Judaism, and Christianity / Ed. by L. H. Feldman and G. Hata. Detroit, 1987. P. 212–235.

*Blackburn B.L.* The Miracles of Jesus // The Cambridge Companion to Miracles / Ed. by G. H. Twelftree. Cambridge, 2011. P. 113–130.

*Bohak G.* Ancient Jewish Magic: A History. Cambridge, 2008.

*Bolyki J.* Miracle Stories in the Acts of John // The Apocryphal Acts of John / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 1995. P. 15–36.

*Bremmer J.N.* Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date // The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 1998. P. 1–20.

*Bremmer J.N.* The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism / Man, Magic, and Martyrdom in the Acts of Andrew // The Apocryphal Acts of Andrew / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 2000. P. 15–34.

*Brown P.* The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad. L., 1971.

*Collins D.* Magic in the Ancient Greek World. L., 2008;

Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices. Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions / Ed. by L.M. Bortolani, W.D. Furley, S. Nagel, J.F. Quack. Tübingen, 2019.

Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World / Ed. by K.B. Stratton, D. S. Kallers. Oxford, 2014.

*Delehaye H.* Les Légendes hagiographiques. Brussels, 1927.

*Dickie M.W.* Magic and Magicians in the Greco-Roman World. London; New York, 2001.

*Duling D.C.* The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae 8.42–29 // Harvard Theological Review. Vol. 78. 1985. P. 1–25.

*Evans C.A.* Paul the Exorcist and Healer // Paul and His Theology / Ed. by S.E. Porter. Leiden, 2006. P. 360–380.

*Frend W.H.C.* The Place of Miracles in the Conversion of the Ancient World to Christianity // Studies in Church History. 2005. Vol. 41. P. 11–21.

*Gallagher E.V.* Conversion and Salvation in the Apocryphal Acts of the Apostles // Second Century. 1991. Vol. 8. P. 13–29.

*Gero S.* Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a ‘Jesus’-Passage from the Talmud // Journal of Jewish Studies. 1978. Vol. 29. P. 164–168.

*Graf F.* Magic in the Ancient World. Cambridge, 1997.

*Green W.S.* Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.19.2. B.; N.Y., 1979. P. 619–647.

*Hegedus T.* Early Christianity and Ancient Astrology. N.Y., 2007.

*Hodges H.J.* Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchan ‘Trepidation’ and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae. 1997. Vol. 51. P. 359–373.

*Kee H.C.* Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986.

*Kelhoffer A.* “Hippolytus” and Magic: An Examination of Elenchos IV 28–42 and Related Passages in Light of the Papyri Magicae // Zetschrift für Antikes Christentum. 2007/8. Vol. 11. P. 517–548.

*Kelhoffer J.A.* The Apostle Paul and Justin Martyr on the Miraculous: A Comparison of Appeals to Authority // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2001. Vol. 42. P. 163–184.

*Kelhoffer J.A.* Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark. Tübingen, 2000.

*Kelhoffer J.A.* Ordinary Christians as Miracle Workers in the New Testament and the Second and Third Century Christian Apologists // Journal of the Chicago Society of Biblical Research. 1999. Vol. 44. P. 23–34.

*Kelley N.* Astrology in the Pseudo-Clementine Recognitions // Journal of Ecclesiastical History. 2008. Vol. 59. P. 607–629.

*Kyrntatas D. J.* The Significance of Leadership and Organisation in the Spread of Christianity // The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation / Ed. by W. V. Harris. Leiden, 2005. P. 53–68.

*Lampe G.W.H.* Miracles and Early Christian Apologetic // Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History / Ed. by C.F.D. Moule. L., 1970. P. 205–218.

*MacMullen R.* Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400). New Heaven; L., 1984.

*Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbinik. N.Y.; Oxford, 1991.*

*Miracle Discourse in the New Testament / Ed. by D. F. Watson. Atlanta, 2012.*

*Paget J.C.* Miracle in early Christianity // The Cambridge Companion to Mir-



acles / Ed. by G.H. Twelftree. Cambridge, 2011. P. 131–148.

*Penner T.* Res Gestae Divi Christi: Miracles, Early Christian Heroes, and the Discourse of Power in Acts // *Miracle Discourse in the New Testament* / Ed. by D.F. Watson. Atlanta, 2012. P. 125–174.

*Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond* / Ed. by F. Montanari, A. Rengakos. B.; Boston, 2018.

*Reiling J.* Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate. Leiden, 1973.

*Remus H.* Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century. Cambridge, 1983.

*Rhodea G.* Signs of Continuity: The Function of Miracles in Jesus and Paul. Philadelphia, 2019.

*Rives J.B.* Magus and its cognates in Classical Latin // *Magical Practice in the Latin West* / Ed. by H. S. Versnel, D. Frankfurter, J. Hahn. Leiden, 2010. P. 53–77.

*Segal A.F.* Hellenistic Magic: Some Questions of Definition // *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* / Ed. by R. van den Broek, M. J. Vermaseren. Leiden, 1981.

*Shandruk W.M.* Christian Use of Magic in Late Antique Egypt // *Journal of Early Christian Studies*. 2012. Vol. 20. P. 31–57.

*Smith M.* Jesus the Magician. San Francisco, 1978.

*Von Stuckrad K.* Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity – A New Approach // *Numen*. 2000. Vol. 47. P. 1–40.

*Watson D.F.* Miracle Discourse in the Pauline Epistles: The Role of Resurrection and Rhetoric // *Miracle Discourse in the New Testament* / Ed. by D.F. Watson. Atlanta, 2012. P. 189–196.

*Wypustek A.* Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // *Vigiliae Christianae*. 1997. Vol. 51. P. 276–297.