



«ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ» ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО: ТЕРМИНОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЭТНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ПОРОГЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

И.Ю. Ващева

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия
vasheva@mail.ru*

Аннотация. Данная статья касается одного из аспектов очень сложной и остро дискутируемой сегодня проблематики транзитивности – проблемы формирования новой идентичности общества при переходе от античности к средневековью. Сама эпоха поздней античности (IV–VII вв.), ставшая предметом специального научного рассмотрения сравнительно недавно, дает потрясающую картину смены общественно-культурной парадигмы, когда происходит глубокая трансформация всех устоев общества, изменение ментальных структур, прежде всего, наблюдается кризис традиционной этнокультурной идентичности и формирование новой. В статье предпринимается попытка анализа механизмов этих глубинных преобразований. Комплексное рассмотрение этнических, политических, религиозных, культурных составляющих идентичности придает статье междисциплинарный характер.

Автор показывает, как привычный принцип разделения человечества на эллинов и римлян, с одной стороны, и «варваров» – с другой заменяется в сочинении Евсевия принципиально новым принципом – в зависимости от вероисповедания. При этом механизмы подобной ментальной трансформации оказываются весьма мягкими, не требующими радикального разрыва с традицией. Автор выявляет два механизма. Прежде всего, это переосмысление традиционных категорий, когда их смысловое наполнение переносится из этногеографической, скорее, в политическую плоскость. Вторым механизмом является перенос акцентов с этнических характеристик на морально-этические. Основным критерием для выделения того или иного народа среди прочих для христианского автора является теперь морально-нравственная характеристика, наличие у народа тех или иных добродетелей, образ жизни и стереотипы поведения. В итоге, первый церковный историк, не ломая традиционных представлений, приходит к совершенно новому пониманию идентичности

Таким образом, рассуждая, казалось бы, в рамках прежней парадигмы, первый церковный историк совершает поистине революционный переворот в осмыслении ойкумены, меняя не только оценки отдельных народов, но и сам принцип разделения человечества. В условиях кризиса римской идентичности, когда идеалы и ценности Рима безвозвратно уходят в прошлое, первый церковный историк Евсевий Кесарийский по сути формулирует

Ващева Ирина Юрьевна – доктор исторических наук, доцент кафедры истории средневековых цивилизаций Института Международных отношений и Мировой истории ННГУ им. Н.И. Лобачевского.

и обосновывает новую форму идентичности – религиозную. Среди всех народов ойкумены он выделяет Христианский народ, наделяя его теми качествами и ценностями, с которыми будет себя отождествлять новое общество.

Ключевые слова: Поздняя античность, этнокультурная идентичность, Евсевий Кесарийский, христианство, «Церковная история»

Позднеантичная эпоха, окрашенная чертами транзитивности, подвергла переосмыслению и переоценке многие традиционные ценности и стереотипы мышления, характерные для античной ментальности. С утверждением христианства была нарушена религиозная и культурно-аксиологическая идентичность римлян¹. Вместо доблести и мужества социально одобряемыми и значимыми становятся новые ценности и добродетели, прежде всего, смирение и прощение. Указанную смену психологической парадигмы красочно описал в свое время Э. Гиббон², заложив традицию восприятия христианства в качестве главной причины падения Римской империи.

Утверждение христианства в качестве государственной религии и распространение христианской культуры неизбежно ставило вопрос о характере взаимоотношений современников с собственной традиционной культурой, т.е. с античной образованностью, мифологией, наукой, литературой и т.д. В этой сфере кризис культурной идентичности проявляется особенно ярко (через отрицание и осуждение античной (языческой) науки, литературы, образования и т.д.)³ и в то же время все позднеантичные сочинения говорят об активном использовании, переработке и «переплавлении» античной традиции⁴.

Одной из наиболее важных проблем, актуализирующихся в переходные эпохи, в условиях смены общественно-культурной парадигмы, является проблема идентичности и самоидентификации становящегося общества⁵.

Весьма показательным в этом отношении является сочинение Евсевия Кесарийского, жившего на рубеже III–IV вв. на территории пока еще единой Римской империи и воспитанного в рамках античной культуры⁶, и одновременно христианского епископа и автора первой «Церковной истории».

На первый взгляд, кажется, что Евсевий мыслит в рамках традиционной дихотомии «римляне» – «варвары», «эллины» – «варвары». Во всяком случае, следуя традиции, Евсевий Кесарийский несколько раз использует привычные античные категории «варвары», «варварский» (VI. 42. 3; VII. 13. 1; VIII. 14. 3)⁷. Во всех этих случаях понятие «варвар» означает человека, принадлежащего к чуждой по языку,

¹ Ващева 2012, 110–112.

² Гиббон 1997.

³ Корелин 1901.

⁴ Trompf 1979; Comparetti 1997; Colish 1985; Cameron 1964; 1971; 1985; Kaldellis 2004; Whitby 2006.

⁵ Dagron 1964; Geary 1983; Chrysos 1996; Smythe 1996; Koder 1996; Laurence, Berry 1998; van Ginkel, Murre-Van den Berg, van Lint 2005; Digeser 2006; Iricinschi, Zellentin 2008; Nguyen 2008; Zacharia 2008; Rapp 2008; Шукуров 2008; Page Gill 2008; Cameron 2010; 2014; Kaldellis 2012; Koder 2012; Pohl, Heydemann 2013; Stouratis 2014.

⁶ Лебедев 2000, 26–33; Удальцова 1984, 182–191; Кривушин 1995; 1998, 8–11; Schwartz 1957; Wallace-Hadrill 1960; Chesnut 1977; Grant 1980; Barnes 1981, 93–149.

⁷ Подробнее см.: Ващева 2002; 2005.

нраву, образу жизни, а соответственно враждебной группе. Принцип противопоставления варваров римлянам, очевидно, прочно укоренился в сознании людей той эпохи, и Евсевий по инерции продолжает пользоваться данными категориями⁸.

Вместе с тем, примечательно, что в значении привычных слов появляются новые оттенки. Понятие «варварский» теперь не указывает с такой четкостью, как ранее, на этническую принадлежность или географию расселения. Оно приобретает скорее эмоциональную окраску, получает морально-оценочное значение, близкое к современному, становится синонимом понятий «грубый», «невежественный», «дикий», «жестокий». «Кроткие и человеколюбивые законы» христианского императора «изменили варварские и грубые нравы диких народов» (X. 4. 17–19), к числу которых Евсевий относит, очевидно, и деяния римских императоров: преследования, казни (X. 8. 17), гонения против христиан и т.д. Так, понятие «варварский» становится не столько этнической или этнокультурной, сколько морально-этической категорией⁹.

Второй полюс данной дихотомии – концепт «римляне», «римский» – также обнаруживает определенную девиацию и переходит из этногеографической плоскости, скорее, в политическую. С одной стороны, Евсевий и другие позднеантичные авторы используют привычные понятия «римский народ», «римляне», «римский», однако их употребление все чаще лишается традиционных коннотаций и все меньше связывается с конкретным географическим локусом в виде города Рима¹⁰. Весьма показательным в этом отношении самоназвание Византийской империи. Византийцы официально и неофициально называли себя римлянами (Ῥωμαῖοι), официальное наименование их страны – «Государство римлян» (ἡ ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων), а официальное обозначение их верховного правителя – «император/самодержец римлян» (ὁ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων). «Ключевой термин в официальном употреблении – «римляне», Ῥωμαῖοι – по сути, политический термин, обозначающий гражданство, независимо от пола, места рождения, национальности, социального или культурного статуса человека»¹¹. Таким образом, несмотря на внешнюю традиционность терминологии, основные смыслы, связанные с понятием «римский», «римляне» также располагаются не в этногеографической, но, скорее, уже в политической сфере.

В «Истории» Евсевия термин «римский» так или иначе связывается с властными структурами («римские власти», «римский сенат», «римский военачальник», «римский император», «римские консулы», «римские законы» и т.п.), либо с церковной организацией («Римская церковь», «Римский епископ»). При этом, если Римская церковь напрямую связывается с престолом св. Петра и городом Римом, то «Римская держава» и «римское владычество», как будто, не имеют такой жесткой географической локализации и не ассоциируются с конкретным географическим центром и в частности городом Римом. Что касается термина «римский народ», «римляне», то он встречается на страницах «Церковной истории» Евсевия всего два раза (IV. 12 – император обращается ко всему римскому народу; IX. 9

⁸ Подробнее Ващева 2006, 89.

⁹ См. также Ващева 2002.

¹⁰ Григорюк 2011; Ващева 2012.

¹¹ Ahrweiler 1975, 60; Шукуров 2008.

– император Константин со всем римским народом; сенат и римский народ). Нетрудно заметить и здесь определенную двойственность. С одной стороны, Евсевий апеллирует к устойчивым римским формулам, связывающим власть с сенатом и римским народом, а с другой, римляне и римский народ для христианского епископа не являются больше носителем неких абсолютных добродетелей и высших ценностей, какого-либо ореола исключительности или избранности, не вызывают коннотаций, связанных с военным могуществом Римского войска и традиционными римскими ценностями, и описываются не как особый народ, обладающий собственной самооценностью, но только как подданные римского императора.

Что касается «эллинов» в качестве некоей оппозиции «варварам», то Евсевий ни разу не использует этот термин самостоятельно для обозначения этноса. Один раз Евсевий говорит об «эллинских и римских науках» (VI. 30), противопоставляя их христианскому знанию. В остальных случаях «эллины» упоминаются вместе с «варварами» в составе своеобразной формулы. Продолжая использовать привычные для античной историографии категории «эллины», «римляне» и «варвары», Евсевий не противопоставляет их друг другу, как требовала традиция, а, напротив, ставит их рядом, вместе, тем самым объединяя их в одно целое. Очень часто, желая показать распространенность какого-либо явления по всей земле, среди всех народов, Евсевий использует клише: «всем людям, эллинам и варварам» (VIII. 1. 1), «и эллины, и варвары» (I. 3. 19; III. 6. 20; VI. 13. 5; VIII. 6. 1; X. 4. 20), «и Эллада, и варвары» (II. 17. 7). Судя по контексту, и те, и другие для Евсевия совершенно равнозначны и равноправны.

Так, традиционная дихотомия «римляне» - «варвары» или «эллины» - «варвары» теряет свое значение: категории остаются прежними, но отношения внутри системы оказываются нарушенными. Эллины, римляне, иудеи, варвары в представлении первого христианского историка не противопоставляются друг другу, но ставятся им на одну ступень. Неоднократно Евсевий подчеркивает равенство «всех земных племен» (I. 4. 12–13; X. 3. 1 и т.д.). Он рассматривает весь мир в целом, все народы ойкумены. Традиционная схема деления человечества на народы (этносы) с выделением одного в качестве своеобразного центра притяжения (будь то римляне, или эллины, или какой-либо другой народ) перестает работать.

Соответственно меняется и взгляд на историю человечества. На смену идее римской, эллинской или иудейской исключительности приходит концепция универсализма. Он рассматривает «все народы и племена земные». Отношение автора к описываемым им народам не определяется более их этнической принадлежностью или географическим размещением. При внешней традиционности представлений, мысля в рамках классической античной дихотомии «эллины/римляне»– «варвары», Евсевий осмысляет мировое пространство принципиально иным образом. На традиционную сетку понятий, не требующую каких-либо пояснений, он накладывает новую, связанную с вероисповеданием.

Особое место в системе представлений первого церковного историка занимают иудеи. «Говоря о народах земли, Евсевий особо выделяет не столько эллинов или варваров, сколько иудеев или евреев (II. 23. 18–19 и далее). Причем, отношение к ним Кесарийского епископа отличает некоторая двойственность. С одной стороны, он подчеркивает, что многие подвижники, чтимые христианами, были «из евреев» (II. 17. 2 и сл.), что некоторые из евреев «стали настоящими ревните-

лями новой веры и оказались по испытанию способны стать пастырями церквей, у них основанных» (III. 4. 3), или даже, говоря обо всех народах земли, использует выражение «все колена [Израиля – *И.В.*], а с ними язычники» (II. 23. 11) и тем самым особо выделяет правоверных евреев среди прочих племен и народов. Он с почтением отмечает, что «Моисей и народ иудейский старше древних эллинов» (VI. 13. 7) и «весь народ происходит от древних евреев» (I. Введение. 21). Характеризуя еврейский народ в целом, Евсевий пишет: «Есть народ не новый, почитаемый всеми за свою древность и всем известный, - это евреи. Их рассказы и книги сообщают о мужах, правда, редких и малочисленных, но отличающихся благочестием, справедливостью и всеми прочими добродетелями» (I. 4. 5). Таким образом, в целом, Евсевий с большим уважением отзывается о древних евреях, считая их образцом праведности, благочестия и добродетельности»¹².

Однако по мере того, как рассказ Евсевия приближается к современным ему событиям, особенно при описании страданий Христа, отношение автора к евреям становится резко отрицательным. Евсевий прямо обвиняет «все иудейское племя» в «заговоре против Спасителя нашего» (I. Введение. 2; I. 3. 6), в казни брата Господня Иакова Праведного (II. 9. 4; II. 23. 19), в замыслах и кознях против апостола Павла (II. 23. 1), бесчестиях и беззакониях, совершенных над Помазанником Божиим (III. 7. 1). Он клеймит их как «безбожное поколение» (III. 6. 16), как «нечестивцев», которых постиг Божий Суд (III. 5. 3), как преступников, «восставших на Христа» (III. 5. 2) и т.д. Евсевий рисует устрашающую картину избиения евреев (II. 26), гонений, смертей, разрушений и прочих бедствий, обрушившихся на них (III. 12). Это вызывает у автора определенную жалость, но не сочувствие или сострадание. Они «приняли гибель по Божьему Суду» (III. 5. 6; II. 6. 3–4) как справедливое наказание за свои злодеяния. «Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие перед Христом и Его апостолами; стерт был с лица земли род этих нечестивцев...» (III. 5. 3–4).

Некоторая непоследовательность автора в данном вопросе объясняется, возможно, непоследовательностью и противоречивостью самих библейских представлений и христианской традиции. В Ветхом Завете, да и во многих текстах Нового завета, достаточно сильно звучит мотив избранности и исключительности Израиля среди других народов мира¹³. В то же время уже в посланиях Павла эллины, иудеи и другие народы уравниваются в своей богоизбранности, а в дальнейшем отношении павлинистов к евреям становится нетерпимым: на евреев возлагается вина за смерть Иисуса, пророков, изгнание Павла и т.д.¹⁴ Однако, помимо разнородных течений внутри христианского богословия, которые, так или иначе, влияли на формирование представлений первого христианского историка, данная двойственность может отражать переходный характер самой эпохи, глубокую трансформацию всей системы ментальных установок становящегося общества. И восприятие иудеев (евреев) «отцом церковной историографии» является тем показательным моментом, который наглядно демонстрирует разрушение прежних ментальных структур.

¹² Ващева 2006, 90–91.

¹³ Крывелев 1985, 113.

¹⁴ Каждан 1965, 223.

Важно отметить, что евреи (иудеи), хотя и признаются в сочинении Евсевия древним народом и своего рода предшественниками христиан и почитаются в качестве таковых, тем не менее, лишаются статуса избранного народа и так же, как и римляне, утрачивают ореол исключительности.

Иудеи не вписываются в традиционную концепцию римской/эллинской исключительности, поскольку сами претендуют на богоизбранность и особый статус среди прочих народов ойкумены. Не вписываются они и в новую концепцию христианского универсализма, поскольку слишком значимой оказывается этническая составляющая.

Примечательно также, что для Евсевия понятия «иудеи» и «евреи» являются взаимозаменяемыми синонимами, абсолютно тождественными друг другу по смыслу. Таким образом, этническая категория, по сути, заменяется конфессиональной. Именно восприятие иудеев (евреев) является для Евсевия Кесарийского тем «мостом», который позволяет перейти к выделению среди всех народов ойкумены нового избранного народа.

В качестве такого особого народа Евсевий выделяет христиан. Если варвары появляются на страницах «Церковной истории» всего три-четыре раза, и эллины – не чаще других народов (причем, без какого-либо намека на их исключительность), то христиане являются предметом особого внимания автора. Евсевий противопоставляет уже не столько эллинов и варваров, сколько христиан, мучеников, святых, с одной стороны, и язычников, еретиков, «богоненавистников», отступников, с другой. Евсевий, по сути, вводит новые категории: христиан и нехристиан¹⁵.

«Для Евсевия христиане – это «воистину новый народ, не малый, не слабый и осевший не в каком-то уголке земли, но из всех народов самый многочисленный и благочестивый, неистребимый и непобедимый, ибо Бог всегда подает ему помощь» (I. 4. 2). Христиане выделяются среди всех прочих людей своими нравственными качествами и всем образом жизни. «Встав на заре, они воспевают Христа как Бога и, соблюдая свое учение, запрещают убивать, прелюбодействовать, напиваться, воровать и вообще совершать что-либо подобное...» (III. 33. 3). «Это имя обозначает следующее: христианин, познав Христа и его учение, отличается благоразумием, справедливостью, терпением в жизни, добродетелью, мужеством в благочестии и исповедании единого Бога Вседержителя» (I. 4. 7; V. 2. 4). Они выгодно отличаются от язычников, еретиков и других своей преданностью вере, стойкостью и мужеством даже перед лицом смерти (IV. 8. 5; VI. 41. 7; VIII. 4. 1; VIII. 14. 13–15). «Наше время поставило выше всех героев, прославляемых у эллинов и варваров за свое удивительное мужество, замечательных мучеников... Они скончались, считая истинным богатством, большим, чем мирская слава и роскошь, поношения, страдания за веру и смерть...» (IV. 15. 25; VI. 41. 23; VIII. 6. 1; V. 1. 25–26)¹⁶.

Язычники же в изображении Евсевия выступают жестокими (V. 1. 39; V. 1. 43; VI. 3. 4; VI. 42. 1), трусливыми и бесчеловечными (V. 1. 37). Многие из язычников, «испугавшись пыток, которые на их глазах терпели святые, и подавшись уговорам воинов», клеветали на христиан и давали ложные показания против них

¹⁵ Ващева 2002.

¹⁶ Ващева 2006, 92–93.

(IV. 7. 10–11; V. 1. 14; VI. 8. 2; IX. 5. 2). Они подвергали христиан жесточайшим пыткам (V. 1. 56 - 57). И сами язычники описываются первым христианским историком как «свирепые варварские племена» (V. 1. 56–57). Иногда Евсевий прямо противопоставляет поведение христиан и язычников в критических ситуациях, например, во время разразившейся эпидемии «христиане принимали тела святых на распростертые руки... Многие, ухаживая за больными и укрепляя других, скончались сами, приняв смерть вместо них... Язычники же вели себя совсем по-другому: заболевших выгоняли из дома, бросали самых близких, выкидывали на улицу полумертвых, оставляя трупы без погребения— боялись смерти, отклонить которую при всех ухищрениях было не легко» (VII. 22. 5–10). Христиане в изображении Евсевия сочувствовали и помогали всем нуждающимся людям (VII. 32. 23). «...Все язычники видели ясные доказательства благочестия христиан и их деятельной заботы о каждом. Среди этих безысходных бедствий они одни на деле обнаружили свою сострадательность и человеколюбие: ежедневно и безотказно достойным образом хоронили умерших (о многих некому было позаботиться), в каждом городе собирали вместе изголодавшихся людей и раздавали им хлеб, так что все признали Бога христиан и стали говорить, что только христиане— люди благочестивые и любящие Бога и что они засвидетельствовали это своими делами» (IX. 8. 13–14). Таким образом, христиане изображаются Евсевием как особый народ, отличающийся от всех прочих своими нравственными качествами, особым благочестием и мужеством, народ, отмеченный Божественной благодатью. Другие же, «нечестивые враги веры», по выражению Евсевия (IX. 11. 1), «весь род богоненавистников» (X. 1. 7) покрыты крайним бесчестием и позором.

Интересно, что в системе представлений первого церковного историка христиане выступают преемниками иудеев. Евсевий не раз говорит о «древности еврейско-христианского образа жизни» (II. введение): «Хотя, очевидно, мы народ новый и имя христиан действительно недавнее, только что узнанное всеми народами, но жизнь наша и весь наш образ поведения, согласный с догматами благочестия, не недавно придуманы нами, но были соблюдаемы с самого возникновения человечества; древние боголюбивые люди по естественному побуждению жили именно так...» (I. 4. 4; I. 4. 10). С другой стороны, Евсевий отделяет христиан от иудеев и противопоставляет им. Неслучайно он подчеркивает, что «Спаситель наш клятвенно именуется Христом и священником по чину Своему, а не по чину других, получавших символы и образы. Он не был телесно помазан у евреев и не происходил из священнического поколения, но ... получил Свою сущность от Самого Бога... прежде сотворения мира...» (I. 3. 17–18). Евсевий связывает христианство с «той верой, которую обрели Авраам и друзья Божии» (I. 4. 10). При этом она противопоставляется почитанию Закона, данного Моисеем и соблюдению иудейских обычаев: соблюдению субботы, обрезанию и т.д. (I. 4. 7–8; I. 4. 12–14; IV. 18. 7). В результате иудеи вместе с язычниками начинают противопоставляться христианам (V. 16. 12; VI. 12. 1; IV. 15. 26). Этнический принцип разделения человечества уступает место конфессиональному.

Итак, «Церковная история» Евсевия Кесарийского, удивительный памятник, созданный на рубеже эпох, позволяет увидеть потрясающую картину ментальных трансформаций на пороге средневековья. «В рамках своей всемирно-исторической концепции Евсевий, следуя Оригену, рассматривает христианский народ как

«третий народ» после народа иудеев и народа эллинов. Хотя историк называет христиан «этносом», подобно «этносу иудеев», между этими величинами огромная разница. Если избранный народ Ветхого завета обладает, наряду с религиозными, также этническими, политическими, культурными и территориальными характеристиками, то «третий народ» у Евсевия оказывается общностью, основанной исключительно на религиозном принципе. Такой народ, по сути дела, отождествляется автором с христианской церковью. Христианский народ (= христианская церковь) мыслится как продолжение божественного порядка на земле¹⁷.

В целом, Евсевий Кесарийский продолжает использовать, казалось бы, привычные категории «римляне», «эллины», «варвары». Вместе с тем, отношения между этими понятиями существенно отличаются от традиционных. В них нет намек на жесткое противопоставление народов по этногеографическому принципу. По сути дела, он ставит эллинов, римлян и варваров на одну ступень. В понимании христианского историка народы разделяются не по этническому и не по территориальному признаку, а по конфессиональному – по вероисповеданию, или религиозной принадлежности. Евсевий разделяет людей не на эллинов, варваров, римлян и иудеев, а на христиан и нехристиан (в эту категорию входят язычники, отступники, еретики и т.д.). Они отличаются своими нравственными качествами и образом жизни. Судьбы их в исторической перспективе также различны: язычники, еретики, «отступники» погибнут, а истинных христиан – «Божий народ» – ждет спасение и вечная жизнь за гробом. Но между двумя этими мирами нет жесткой грани. В реальной жизни они существуют бок о бок друг с другом. К тому же, все народы, независимо от этнических, социальных особенностей их жизни, от места их расселения и т.п., фактически признаются равноправными: все могут воспринять христианство (VI. 3. 13; VII. 11. 13; IX. 10) и надеяться на спасение. Таким образом, привычный принцип разделения человечества заменяется принципиально новым. Вместо традиционного античного деления людей на эллинов и римлян, с одной стороны, и «варваров» – с другой, Евсевий формулирует принцип противопоставления народов в зависимости от вероисповедания.

При этом, механизмы подобной ментальной трансформации оказываются весьма мягкими, не требующими радикального разрыва с традицией.

Прежде всего, это переосмысление традиционных категорий. Отношение автора к описываемым им народам не определяется более их этнической принадлежностью или географическим размещением. Смысловое наполнение самих этих категории переносится из этногеографической, скорее, в политическую плоскость.

Вторым механизмом является перенос акцентов с этнических характеристик на морально-этические. Основным критерием для выделения того или иного народа среди прочих для христианского автора является теперь морально-нравственная характеристика, наличие у народа тех или иных добродетелей, образ жизни и стереотипы поведения.

Нужно сказать, что это была не сложная трансформация, поскольку географический детерминизм, уходящий корнями еще в глубокую античность, заставлял авторов, описывая те или иные народы, подчеркивать «культурные» преимуще-

¹⁷ Кривушин 1996, 15.

ства или недостатки (добродетели, воспитание, образование), связанные с той или иной местностью¹⁸. Даже не рассуждая о преимуществах того или иного климата или местности, авторы по привычке характеризовали интересующий их этнос через систему добродетелей и нравственно-психологических характеристик. У каждого народа отмечались свои герои, выдающиеся личности, харизматичные лидеры, оставившие важный след в истории своего народа. По той же схеме описываются и христиане как некий новый народ. Некоторые исследователи даже считают, что «Церковная история» представляет собой разновидность «национальной истории», ибо у христианского народа, подобно обычным народам, есть своя правящая династия (апостолы, епископы), свои войны (преследования), свои внутренние смуты (ереси), свои герои (мученики, писатели)¹⁹. Не случайно христиане описываются Евсевием именно как этнос *ἔθνος*.

Более того, на традиционную сетку понятий накладывается новая – религиозно-этическая. Весьма показательно в этом отношении выделение категорий «евреи» и «иудеи» (выступающие у Евсевия практически равнозначными синонимами), где этнические характеристики подменяются описанием нравов и образа жизни. С этих же позиций Евсевий Кесарийский выделяет христиан – новый избранный народ, исповедующий христианство. Интересно, что характеристики христианского народа даются двояким образом: через описание праведного образа жизни (т.е. религиозно-этический критерий) и как подданных византийского (= римского) императора (религиозно-политический принцип). Если выделение евреев (иудеев) подразумевало некую национальную исключительность, то христиане мыслятся как категория, не имеющая национальной (этнической) окраски и вмещающая в себе представителей разных этносов без намека на какую-либо исключительность.

Таким образом, рассуждая, казалось бы, в рамках прежней парадигмы и не заявляя громко о своем отказе от прежней традиции, первый церковный историк совершает поистине революционный переворот в осмыслении ойкумены, меняя не только оценки отдельных народов, но и сам принцип разделения человечества. В условиях кризиса римской идентичности, когда идеалы и ценности Рима безвозвратно уходят в прошлое, первый церковный историк Евсевий Кесарийский по сути формулирует и обосновывает новую форму идентичности – религиозную. Среди всех народов ойкумены он выделяет Христианский народ, наделяя его теми качествами и ценностями, с которыми будет себя отождествлять новое общество.

ЛИТЕРАТУРА

- Ващева, И.Ю. 2002: Этнокультурные и конфессиональные группы в мировоззрении первого христианского историка. В сб.: А.В. Махлаюк (ред.), *Акра. Сборник научных трудов*. Нижний Новгород, 34–44.
- Ващева, И.Ю. 2004: Механизмы формирования исторического сознания на рубеже III–IV веков (по данным «Церковной истории» Евсевия Кесарийского). В сб.: Е.В. Молев (ред.), *Медиевистика и социальная работа*. Нижний Новгород, 21–49.

¹⁸ Шукуров 2008.

¹⁹ Overbeck 1892, 42; Barnes 1981, 128.

- Вашева, И.Ю. 2005: Античные категории в мировосприятии первого церковного историка. В кн.: *Древнее Средиземноморье: религия, общество, культура*. М., 230–254.
- Вашева, И.Ю. 2006: *Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма*. СПб.
- Вашева, И.Ю. 2012: Кризис римской идентичности в IV–VII вв. *Вопросы истории* 10, 110–117.
- Гиббон, Э. 1997: *История упадка и разрушения Римской империи*. Ч. II. М.
- Григорюк, Т.В. 2011: «Римский народ» в IV в.н.э. В сб.: В.В. Дементьева (ред.), *Народ и демократия в древности. Доклады российско-германской научной конференции*. Ярославль, 287–292.
- Каждан, А. П. 1965: *От Христа к Константину*. М.
- Корелин, М.С. 1901: *Падение античного мирозерцания (культурный кризис в Римской империи)*. СПб.
- Кривушин, И.В. 1996: Евсевий Кесарийский, отец церковной истории. В кн.: И.В. Кривушин, Н.В. Ревякина (ред.), *Интеллектуальная история в лицах: Семь портретов мыслителей Средневековья и Возрождения*. Иваново, 7–24.
- Кривушин, И.В. 1998: *Ранневизантийская церковная историография*. СПб.
- Кривушин, И.В. 1995: *Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский*. Иваново.
- Кривелев, И. А. 1985: *Библия: историко-критический анализ*. М.
- Лебедев, А.П. 2000: *Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX вв.* СПб.
- Удальцова, З.В. 1984: Развитие исторической мысли. В кн.: *Культура Византии. IV – первая половина VII века*. М., 182–191.
- Шукуров Р.М. 2008: *Конфессия, этничность и византийская идентичность*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.centre-fr.net/spip.php?article169&lang=ru>.
- Ahrweiler, H. 1975: *L'idéologie politique de l'empire byzantin*. Paris.
- Barnes, T. D. 1981: *Constantine and Eusebius*. Cambridge.
- Cameron, A., Cameron, A. 1964: Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. *The Classical Quarterly* (New Series) 14/2, 316–328.
- Cameron, A. 1971: *Agathius*. Oxford.
- Cameron, A. 1985: *Procopius and the Sixth Century*. London.
- Cameron, A. 2010: *The Byzantines*. Wiley–Blackwell.
- Cameron, A. 2014: *Byzantine matters*. Princeton.
- Chesnut, G. 1977: *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Paris.
- Chrysos, E. 1996: The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium in *Byzantium*. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Major Papers*. Copenhagen, 7–16.
- Colish, M.L. 1985: *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Brill.
- Comparetti, D. 1997: *Vergil in the Middle Ages*. Princeton.
- Dagron, G. 1964: Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état. *Revue historique* 241, 23–56.
- Digeser, E. 2006: Christian or Hellene? The great persecution and the problem of identity. In: R.M. Frakes, E. Digeser (eds.), *Religious Identity in Late antiquity*. Toronto.
- Digeser, E., Frakes, R.M., Stephens, J. 2010: *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*. London–New York.
- Fouracre, P. (ed.) 2005: *The New Cambridge Medieval History: c. 500 – c. 700*. Cambridge.

- Geary, P.J. 1983: Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages. *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113, 15–26.
- Grant, R.M. 1980: *Eusebius as Church Historian*. Oxford.
- Iricinschi, Ed., Zellentin, H.M. (eds.) 2008: Heresy and Identity in Late Antiquity. *Texts and Studies in Ancient Judaism* 119. Tübingen.
- Kaldellis, A. 2004: *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*. Philadelphia.
- Kaldellis, A.E. 2007: *Hellenism in Byzantium: the transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (Greek Culture in the Roman World). Cambridge–New York.
- Kaldellis, A.E. 2012: From Rome to New Rom, from Empire to Nation-State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity. In: L. Grig, G. Kelly (eds.), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*. Oxford–New York, 387–404.
- Koder, J. 1996: Byzantinische Identität—einleitende Bemerkungen in Byzantium. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Major Papers*. Copenhagen, 3–6.
- Koder, J. 2012: Sprache als Identitätsmerkmal bei den Byzantinern. Auf -isti endende sprachbezogene Adverbien in den griechischen Quellen. *Anzeiger der Philosophisch-historischen Klasse*. 147/2, 5–37.
- Laurence, R., Berry, J. (eds.) 1998: *Cultural Identity in the Roman Empire*. London.
- Nguyen, V.H.T. 2008: *Christian Identity in Corinth: A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2/243). Tübingen.
- Overbeck, F. 1892: *Über die Anlange der Kirchengeschichtssc hreibung*. Basel.
- Page Gill 2008: *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans*. Cambridge. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16788/22906>.
- Pohl, W., Heydemann, G. (eds.) 2013: *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. Turnhout.
- Rapp, C. 2008. Hellenic Identity, Romanitas and Christianity in Byzantium. In: K. Zacharia (ed.), *Hellenismus. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot, 127–147.
- Schwartz, E. 1957: *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig.
- Smythe, D.C. 1996: Byzantine Identity and Labelling Theory. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Major Papers*. Copenhagen, 26–36.
- Stouraitis, I. 2014: Roman Identity in Byzantium: a Critical Approach. *Byzantinische Zeitschrift*. 107/1, 175–220.
- Trompf, G. 1979: *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley.
- van Ginkel, J.-J., Murre-Van den Berg, H.L., van Lint, T.M. (eds.), 2005: *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Leuven–Paris–Dudley.
- Wallace-Hadrill, D.S. 1960: *Eusebius of Caesarea*. London.
- Whitby, M. 2006: Procopian Polemics: a Review of A. Kaldellis Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity. *The Classical Review* 55(2), 648.
- Zacharia, K. (ed.) 2008: *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot.

REFERENCES

- Ahrweiler, H. 1975: *L'idéologie politique de l'empire byzantin*. Paris.
- Barnes, T. D. 1981: *Constantine and Eusebius*. Cambridge.
- Cameron, A. 1971: *Agathius*. Oxford.
- Cameron, A. 1985: *Procopius and the Sixth Century*. London.
- Cameron, A. 2010: *The Byzantines*. Wiley–Blackwell.
- Cameron, A. 2014: *Byzantine matters*. Princeton.
- Cameron, A., Cameron, A. 1964: Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. *The Classical Quarterly* (New Series) 14/2, 316–328.
- Chesnut, G. 1977: *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Paris.
- Chrysos, E. 1996: The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium in *Byzantium*. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Major Papers*. Copenhagen, 7–16.
- Colish, M.L. 1985: *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Brill.
- Comparetti, D. 1997: *Vergil in the Middle Ages*. Princeton.
- Dagron, G. 1964: Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état. *Revue historique* 241, 23–56.
- Digester, E. 2006: Christian or Hellene? The great persecution and the problem of identity. In: R.M. Frakes, E. Digester (eds.), *Religious Identity in Late antiquity*. Toronto.
- Digester, E., Frakes, R.M., Stephens, J. 2010: The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World. London–New York.
- Fouracre, P. (ed.) 2005: *The New Cambridge Medieval History: c. 500 – c. 700*. Cambridge.
- Geary, P.J. 1983: Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages. *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113, 15–26.
- Gibbon, E.H. 1997: *Istoriya upadka i razrusheniya Rimskoy imperii* [*The History of the Decline and Destruction of the Roman Empire*]. Pt. II. Moscow.
- van Ginkel, J.-J., Murre-Van den Berg, H.L., van Lint, T.M. (eds.), 2005: *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Leuven–Paris–Dudley.
- Grant, R.M. 1980: *Eusebius as Church Historian*. Oxford.
- Grigoryuk, T.V. 2011: «Rimskiy narod» v IV v. n.e. [“Roman people” in the 4th century AD]. In: V.V. Dementieva (ed.), *Narod i demokratiya v drevnosti. Doklady rossijsko-germanskoy nauchnoy konferentsii* [*The People and Democracy in Antiquity. Papers of the Russian-German Scientific Conference*]. Yaroslavl, 287–292.
- Iricinschi, Ed., Zellentin, H.M. (eds.). 2008: Heresy and Identity in Late Antiquity. *Texts and Studies in Ancient Judaism* 119. Tübingen.
- Kaldellis, A. 2004: *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*. Philadelphia.
- Kaldellis, A.E. 2007: *Hellenism in Byzantium: the transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (Greek Culture in the Roman World). Cambridge–New York.
- Kaldellis, A.E. 2012: From Rome to New Rom, from Empire to Nation-State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity. In: L. Grig, G. Kelly (eds.), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*. Oxford–New York, 387–404.
- Kazhdan, A. P. 1965: *Ot Khrista k Konstantinu* [*From Christ to Constantine*]. Moscow.

- Koder, J. 1996: Byzantinische Identität—einleitende Bemerkungen in Byzantium. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Major Papers*. Copenhagen, 3–6.
- Koder, J. 2012: Sprache als Identitätsmerkmal bei den Byzantinern. Auf -isti endende sprachbezogene Adverbien in den griechischen Quellen. *Anzeiger der Philosophisch-historischen Klasse*. 147/2, 5–37.
- Korelin, M.S. 1901: *Padenie antichnogo mirosozercaniya (kul'turnyj krizis v Rimskoy imperii)* [*The Fall of the Ancient World Outlook (the Cultural Crisis in the Roman Empire)*]. Sankt Petersburg.
- Krivushin, I.V. 1996: Evseviy Kesariyskiy, otets tserkovnoy istorii [Eusebius of Caesarea, the Father of Church History]. In: I.V. Krivushin, N.V. Revyakina (eds.), *Intellectual'naya istoriya v litsah: Sem' portretov mysliteley Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya* [*Intellectual history in the faces: Seven images of thinkers of the Middle Ages and Renaissance*]. Ivanovo, 7–24.
- Krivushin, I.V. 1998: *Rannevizantiyskaya tserkovnaya istoriografiya* [*Early Byzantine church historiography*]. Sankt Petersburg.
- Krivushin, I.V. 1995: Rozhdenie tserkovnoy istoriografii: Evseviy Kesariyskiy [The Birth of Church Historiography: Eusebius of Caesarea]. Ivanovo.
- Kryvelev, I. A. 1985: *Bibliya: istoriko-kriticheskiy analiz* [*Bible: historical-critical analysis*]. Moscow.
- Laurence, R., Berry, J. (eds.). 1998: *Cultural Identity in the Roman Empire*. London.
- Lebedev, A.P. 2000: *Tserkovnaya istoriografiya v glavnykh ee predstaviteleyakh s IV do XX vv.* [*Church historiography in its main representatives from the 4th to 20th centuries*]. Sankt Petersburg.
- Nguyen, V.H.T. 2008: *Christian Identity in Corinth: A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2/243). Tübingen.
- Overbeck, F. 1892: *Über die Anlange der Kirchengeschichtssc hreibung*. Basel.
- Page Gill 2008: *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans*. Cambridge. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16788/22906>.
- Pohl, W., Heydemann, G. (eds.) 2013: *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. Turnhout.
- Rapp, C. 2008. Hellenic Identity, Romanitas and Christianity in Byzantium. In: K. Zacharia (ed.), *Hellenismus. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot, 127–147.
- Schwartz, E. 1957: *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig.
- Shukurov, R.M. 2008: *Konfessiya, ehtnichnost' i vizantiyskaya identichnost'* [*Confession, ethnicity and Byzantine identity*] [<http://www.centre-fr.net/spip.php?article169&lang=ru>].
- Smythe, D.C. 1996: Byzantine Identity and Labelling Theory. In: K. Fledelius (ed.), *Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Major Papers*. Copenhagen, 26–36.
- Stouraitis, I. 2014: Roman Identity in Byzantium: a Critical Approach. *Byzantinische Zeitschrift*. 107/1, 175–220.
- Trompf, G. 1979: *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley.
- Udaltsova, Z.V. 1984: Razvitie istoricheskoy mysli [Development of historical thought]. In: *Kul'tura Vizantii. IV – pervaya polovina VII veka* [*Culture of Byzantium. The 4th to the first half of the 7th century*]. Moscow, 182–191.

- Vashcheva, I.Yu. 2002: Etnokul'turnye i konfessional'nye gruppy v mirovozzrenii pervogo khristianskogo istorika [Ethno-cultural and confessional groups in the worldview of the first Christian historian]. In: A.V. Makhlayuk (ed.), *Akra. Sbornik nauchnyh trudov* [*Akra. Collection of scientific papers*]. Nizhny Novgorod, 34–44.
- Vashcheva, I.Yu. 2004: Mekhanizmy formirovaniya istoricheskogo soznaniya na rubezhe III–IV vekov (po dannym «Tserkovnoy istorii» Evseviya Kesariyskogo) [Mechanisms of the formation of historical consciousness at the turn of the 3rd – 4th centuries (according to the “Church History” by Eusebius of Caesarea)]. In: E.V. Molev (ed.), *Medievistika i social'naya rabota* [*Medieval Studies and Social Work*]. Nizhny Novgorod, 21–49.
- Vashcheva, I.Yu. 2005: Antichnye kategorii v mirovospriyatii pervogo tserkovnogo istorika [Ancient categories in the worldview of the first church historian]. In: *Drevnee Sredizemnomor'e: religiya, obshchestvo, kul'tura* [*Ancient Mediterranean: religion, society, culture*]. Moscow, 230–254.
- Vashcheva, I.Yu. 2006: *Evseviy Kesariyskiy i stanovlenie rannesrednevekovogo istorizma* [*Eusebius of Caesarea and the formation of early medieval historicism*]. Sankt Petersburg.
- Vashcheva, I.YU. 2012: Krizis rimskoj identichnosti v IV – VII vv. [The crisis of Roman identity in the 4th – 7th centuries]. *Voprosy istorii* [*Issues of History*] 10, 110–117.
- Wallace-Hadrill, D.S. 1960: *Eusebius of Caesarea*. London.
- Whitby, M. 2006: Procopian Polemics: a Review of A. Kaldellis Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity. *The Classical Review* 55(2), 648.
- Zacharia, K. (ed.) 2008: *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot.

EUSEBIUS OF CAESAREA'S "CHURCH HISTORY":
TERMINOLOGY AND PROBLEMS OF ETHNO-CULTURAL IDENTITY
ON THE THRESHOLD OF THE MIDDLE AGES

Irina Yu. Vashcheva

N.I. Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russia
vasheva@mail.ru

Abstract. The article deals with one of the very complicated and controversial problematic of transitivity – the problem of the formation of a new identity of society under the passing from Antiquity to the Middle Ages. The époque of Late Antiquity (the 4th – 7th centuries) having become a subject of special research comparatively not very long ago, gives a stunning pattern of replacement of social-cultural paradigm, when the deep transformation of all the social foundations, changing of mental structures, particularly, the crisis of traditional ethnocultural identity and a forming of a new one were taking place. In this article, an attempt of analysis of mechanisms of these global changes is made. Package treatment of ethnic, political, religious and cultural aspects of identity gives to the article interdisciplinary character.

The author shows how was the habitual principle of human separation in the Hellenes and the Romans on the one hand and ‘barbarians’ on the other hand, replaced in Eusebius’ work by a new principle depending on confession. Whereby the mechanisms of such mental transformation were rather soft without the need for drastic break with the tradition. The author points the two ones. First, it was a rethinking of traditional categories when their meaning moved from the ethno-geographic sphere to political one. One more mechanism was emphasis transfer from ethnic to ethical and moral characteristics.

For the Christian author the main criteria for distinguishing some people of others became now a moral characteristics, existence some moral virtues in one or another people, mode of life and behaviors. As a result, the first church historian, not breaking any traditional beliefs and perceptions, came to quite new interpretation of identity of that society.

Therefore, thinking in the frames of previous paradigm, the first church historian carried out a revolutionary change in *oekumene* perception, changing not only certain assessments of some people but also a principle itself for humanity division. In the context of the crisis of the roman identity when traditional ideals and values of Roman society became a thing of the past irreversibly, the first Christian historian Eusebius of Caesarea validates a new form of identity which is religious. Among the all peoples of the *oekumene* he distinguishes the Christian one, enduing it with all that values and merits that new society will identify itself with.

Keywords: Late Antiquity, ethno-cultural identity, Eusebius of Caesarea, Christianity, «Church History».
