



РЕЛИГИОЗНАТА ТОЛЕРАНТНОСТ В РИМ ПРЕЗ ЕЗИЧЕСКИЯ ПЕРИОД

Малина НОВКИРИШКА–СТОЯНОВА

RELIGIOUS TOLERANCE IN ROME IN PAGAN PERIOD

Malina NOVKIRISHKA-STOYANOVA*

* Department of Legal Theory and History, Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

Article info	Abstract
<i>Article history:</i> Received: September 14, 2016 Received in revised form: January 13, 2017 Accepted: May 10, 2017 Available online: December, 2017	Religious tolerance, respectively, and intolerance in Rome usually examined in relation to the treatment of Christians in the early fourth century. However, it has much deeper roots and goes through periods of intolerance when they threatened the foundations of Roman morality and statehood and eligibility when cults fit in the traditional Roman concept of religion. Understanding the relationship of the Romans to foreign cults should always be tied to the position of the government on religious matters. The Senate is empowered to decide on the inclusion of new families with their cults and rites to the Roman municipality. Later that power passes to a more general assessment of the eligibility of foreign cults practiced not only by foreigners in Rome, but also attract Roman citizens. The study considers the main foreign cults in Rome – Judaism, Egyptian deities, Mithraic Mysteries, Christianity – and legal measures for religious tolerance. Christianity for three centuries passed from misunderstanding and denial to acceptance and tolerance favoritism by the government.
<i>Keywords:</i> Roman empire Religious tolerance Judaism Egyptian deities Mithraism Christianity	

1. Въведение в темата за религиозната толерантност в Рим.

Много изследвания са посветени на понятието за толерантност. Някои автори го свързват с възприемане на поведение – т.е., реализация на действия във връзка с морални, религиозни, физически, граждански норми и т.н. Според други то не може да се разглежда извън определен политически, социален, религиозен, културен и пр. контекст. Много често с оглед на

конкретната историческа обстановка приоритет вземат определени аспекти на толерантността.

Терминът „толерантност“ произхожда от латинския глагол „tolerare“, който има много значения – „понасям, издържам, търпя, поддържам, допускам, позволявам, извинявам, проявявам снизхождение и др.“. Най-общо той ни дава идеята, че човек превъзмогва нещо в себе си, за да възприеме друго, което е различно от неговия ми-

роглед. Тази идея се разпростира от отделната личност в по-широк социален план и се отнася и до определени групи лица, обединени в общност, които проявяват толерантност в отношенията си към друга общност. Толерантността като поведение или идеология съдържа в себе си двата полюса – преодоляване на собствените възгледи, но и търпимост или поддържане на позитивно отношение към възгледите на другите хора.

В последните години в България по повод на честването на 1700 години от издаването на Сердикийския и Миланския едикт, провъзгласяващи края на гоненията срещу християните и религиозната толерантност в Римската империя, сякаш в обществен план се акцентира много на темата за религиозната толерантност. Тя обаче не може да съществува извън политическата и социалната толерантност. Зачитането на правото на вероизповедание, както и на свободата на мислене и поведение са прояви на по-общата тенденция и нормативно изискване за спазване на основните човешки права и в това отношение в Древността и специално в Древния Рим, има доста примери.

Религиозната толерантност, респективно и нетолерантност в Рим обикновено се изследва във връзка с отношението към християните в началото на IV в. Тя обаче има много по-дълбоки корени и преминава през периоди на нетолерантност, когато са застрашени основите на римския морал и държавност и допустимост, когато

култовете се вписват в традиционното римско понятие за религия.

Разбирането за отношението на римляните към чуждестранните култове следва винаги да бъде обвързано с позицията на държавното управление към религиозните дела. Разделението на култовете на *sacra publica* и *sacra privata* е установено още в архаичния период, като критерият е значимостта на култовете за цялата общност на римските граждани или само за отделни родове и фамилии, както и обвързаността на култовите практики с обществения или частния живот.

Сенатът е оправомощен да се произнася по въпросите за включването на нови родове заедно с техните култове и обичаи към римската община. По-късно тази компетентност преминава към едно по-общо преценяване на допустимостта на чуждестранни култове, практикувани не само от чужденци в Рим, но и привличащи римски граждани. Едно от най-устойчивите правила в тази посока е изискването на изрично съгласие на Сената за изграждането дори на светилище на територията на Рим в рамките на *romerium*'а. Основният критерий за преценка е влиянието върху обществения ред, сигурността и благополучието на държавата и нейните граждани.

Римската религия, политеистична и разнородна още от зората на римската държавност, включва вярвания и обичаи на трите основни племенни групи – Рамни, Тиции и Луцери, съответни на латините, сабините и етруските. По тази причина, за разлика от Древна Гърция,

в архаичния период не се формира пантеон с основен върховен бог и някакви родствено-генетични връзки между него и другите богове. Римската религия остава „отворена“ и във връзка с присъединяването на родове и фамилии към *urbs*, а по-късно и при консолидирането на *populus romanus*.

Най-рано в Рим проникват някои гръцки култове, преценени като „полезни“. На първо място това е култът към Ескулап (*Aesculapius*, Ἴσκληπιός на гръцки) по време на тежка епидемия през 293 г. пр. Хр. Към този момент римляните вече познават гръцките лечители, доведени в Рим като роби или сами преселили се там от гръцките колонии, които почитат известния лечител от остров Кос, който заради големите си умения в областта на медицината е обожествен. Сибилите консултират своите книги и оповестяват, че епидемията ще спре, ако в Рим се пренесе бога Асклепий от Епидавърския храм. Според преданието богът, възплътен в тяло на змия, доброволно последвал римските посланици на кораба им, а пристигайки в Рим, се заселил на острова сред реката Тибър, където му било построено светилище, а около него се разположили сгради за лечение на болните.¹

[¹] Според преданието островът специално бил устроен така, че да напомня формата на кораба, с който е дошъл богът в Рим, а статуята на Ескулап била на неговата предна част. Култът към този бог е извънредно широко разпространен и постепенно гръцкото божество е кооптирано към римския Пантеон. [Вж. подробно в *De Filippis Cappai*, 1993].

Заедно с Ескулап в римските надписи се споменава и богинята Салус (*Salus*, често възприемана и като дъщерята на Асклепий *Hygieia* или сабинската богиня Стрения), която е олицетворение на благополучието, здравето и успеха, но тя се почита от началото на Империята и се счита за пазителка на здравето на римския народ (*Salus publica populi Romani*), а по-късно – само на императора и неговата фамилия. Дори в християнския период императорите полагали клетва пред тази богиня, съчетана с молитва за благоденствието на целия народ и добро лично здраве за успешно управление.

Култът на Ескулап (Асклепий) е един от най-устойчивите римски култове и се разпространява и в римските провинции, като в Северна Африка той е особено почитан [*Benseddik*, 2010]. Той е първият официално одобрен от държавата култ, при това във времена, когато отношението към гръцките лечители, поселили се в Рим, е недоверчиво и по-скоро негативно.

Подобно държавно признаване има и култът към *Dis Pater* (по-късно наименуван като Плутон) и *Proserpina* [*Zissos*, 1999: 9–113] (според някои автори римската персонификация на гръцката богиня Персефона, дъщеря на богинята на плодородието Деметра, рим. *Ceres*), за които през 249 г. пр. Хр. също има допитване до сибилските книги и се предприемат официални действия, свързани с осигуряване на подкрепа от цялото население на Италия (което почита тези богове) във войната с Ханибал. Това са два примера на съчетаване на ре-

лигията с политиката, и в двата случая за избягване на социално напрежение и оправдаване на някои непопулярни мерки за стабилизиране на държавата.

През 204 г. пр. Хр. колегията на децемвирите, която има специална функция да се консултира със сибилските книги с предсказания, дава съгласие за включването на култа на фригийската богиня Сибела (Cybele, гр. Κυβέλη) и се организират официални празненства. Богинята е почитана като Майка на всички богове и близка до персонификацията на Рея, по-късно наречена в Рим „*Mater magna*“ и в основата на празненствата *Mega-lesia* [Liv., XXXIV. 54; XXXVI. 56]. През 191 г. на Палатин е изграден неин храм в рамките на *romerium*. Култът бързо се разпространява, но римските магистрати го преценяват като „*вреден*“, тъй като изисква пълно подчинение на волята и изискванията на жреците и жертвоприношенията с кръв от бик или овен и забраняват на римските граждани да се приобщават към жреческата колегия на този култ. Но въпреки това култът, веднъж одобрен, въпреки презумираното несъответствие с римското религиозно и правно съзнание, остава в Рим и е част от официалната религия. По времето на Империята по линията на синкретизма на религиите тази богиня става покровителка на благосъстоянието на градовете и на цялата държава.²

[2] Изобразяването на Сибела (Кибела) е в облекло на матрона, седнала на трон, с тимпан и скиптър в ръце и върху колесница, теглена от лъвовете. Несъмнено е внушението за власт и протекция, което

Римляните проявяват изключителна толерантност към култовете на народите, подчинени на тяхната власт и живеещи на територията на римските провинции. Традиционното уважение към обичаите на предците на самите римляни се прехвърля и върху обичаите и религиите на тези народи, стига те да не преминават съответните им географски граници и да не са „*враждебни*“ към римското политическо господство, респ. към римляните, третирани като чужденци в тези територии. Това е изразено в един фрагмент от Цицерон: *Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*³ [Cic., Pro Flac., 69].

Извън тези официални признания на чуждестранните религии един от най-сложните въпроси е за преценката доколко римляните са толерантни към чуждите култове, изповядвани от частни лица – от чужденци в Рим или римляни, присъединени и практикуващи такива култове в Рим и в провинциите. В тази насока култовете към Изида и Митра се радват на определено „*безразлично*“ и търпимо отношение, дори много от представителите на аристокрацията и някои императори проявяват интерес към тях.

Източните култове имат забележителен успех сред римското общество. Рим в края на Републиката е космополитен град, самите римляни пътуват много из Сре-

е въплътено в тази персонификация на богинята. Относно култът към Сибела вж. [Vermaseren, 1977].

[3] „На всяка държава (civitas), Лелий, (ù трябва) нейната религия, на нас – нашата.“ (прев. М.Н.)

земноморието било в изпълнение на военна или държавна служба, било по търговски дела. Традиционната римска религия и „*пакта с боговете*“ в известен смисъл „*губи доверие*“ в хода на многобройните войни, политически заговори, убийства и неуспехи. В много случаи ауспициите на римските държавни мъже са манипулирани за постигане на техни политически амбиции или разправа с опонентите. Типичен пример за това дава Цицерон, традиционно вярващ, който се противопоставя и присмива на предсказанията на харуспиците.⁴

Sacra publica със своята строга ритуалност вече не се вписва в индивидуалните интереси и римляните се обръщат за решаване на своите частни проблеми към „*по-ефикасни*“ богове, които осигуряват по-близка връзка с отделния човек. С прогресивната елинизация на римската държава населението все повече се увлича по източните култове, които макар и да са твърде различни, но имат общата идея за смъртта и възобновлението, за прехода към вечния живот. Мистериите представят символично тези вярвания и дават адекватен отговор на търсенията на римляните на индивидуална вяра заедно с нарас-

тващия индивидуализъм в психологически, социален и правен аспект. Източните религии дават възможност за самостоятелно практикуване и към тях се приобщават предимно лица, които не могат да участват в римските публични култове – жени, роби, бедняци, упражняващи недостойни занятия и др. Наред с това всекидневните служби на култа дават възможност вярващите да се чувстват като част от една общност, особено ако се намират в провинциите и се чувстват изолирани в рамките на чуждия етнос.

Навлизането на източни култове носи и нов културен отенък, който в известен смисъл е уравниен от елинизма. Надписите, от които се черпят сведения за този процес, са запазили имената на евреи с гръцки имена, култът на египетската богиня Изиде е обслужван от гърци, в изображенията се чувства силното взаимно влияние на една религия в друга.

В това отношение Средиземноморието се явява кръстопът на различни култури и религии. Те не се появяват в Рим нито по едно и също време, нито пък по едни и същи пътища и се приемат по различен начин от различните прослойки на обществото. Римляните проявяват различно отношение към новото, което постепенно се внедрява в тяхното традиционно отношение към боговете и това личи както от политическите и правни разрешения, така и от сведенията в литературните извори. Тацит с притеснение припомня старите времена, когато робите почитат само боговете на своите господари, които гарантират сигурността и

[⁴] Речта на Цицерон „*De Haruspicum Responsis*“ е произнесена през април 56 г. пр. Хр в отговор на обвиненията срещу него в светотатство (*sacrilegium*), повдигнати от Публий Клодий Пулхер, тогава курулен едил въз основа на предсказанията на харуспиците. В *De divinatione*, II, 51 пък припомня думите на Катон Стари, че един харуспекс не може да гледа друг свой колега без да го усмива и обвинява в некомпетентност. [Haack, 2002: 111–133; Montero, 1991].

реда в държавата; но със събирането на роби от всички краища на света те идват със своите богове и традиции и вече никой не се чувства сигурен, а се отнася с притеснение и страх от хората, с които живее под един покрив [Тас., Ann., XIV, 44].

С конституцията на император Каракала от 212 г. римското гражданство се разпростира върху всички жители на Империята, съответно се заличава разликата между римските граждани и чужденците. Макар това да не е пряката цел на едикта, издаден презимно по фискални съображения, той дава основата за изграждане както на една нова държавност с нова структура на администрация, войска, финанси и съдебна система, така и с унифициране на правото и търговските практики, и предпоставки за търпимост, но и взаимно проникване и разпространение на различни религии.

Публичното приемане или отхвърляне на дадена религия обаче зависи много от конкретната политическа обстановка, в която се поставя въпросът за нейното масово практикуване или забрана. И ако Вакханалиите са забранени през 186 г. пр. Хр. заради вредното влияние върху нравите, то християните са преследвани заради отказа им да признаят култа към императора и да го почитат като бог в началото на IV в. Това обаче е позицията на публичната власт, която не се споделя от всички обществени слоеве. Християнските мъченици от първите векове на Империята са както от бедните прослойки, така и от управляващата класа – цели фамилии на аристократи, конници, тър-

говци, военни или представители на провинциалния елит и пр.

Сведенията за този религиозен синкретизъм се намират в различни съчинения, но като цяло те са от лица с високо образование и обществено положение, които не дават някаква частична информация или инцидентно настроение, а обмислена позиция и обобщение на настроенията на римляните. Те обаче са много малко в сравнение със сведенията от различни надписи и изображения на местата, където са изповядвани различните култове.

2. Основни чужди култове в Рим и правни мерки за религиозна толерантност

Култовете, които проникват в Рим и оказват сериозно влияние върху римската религия и общественото развитие, са немалобройни, но принципно авторите отделят четири основни религии: юдаизма, египетските култове, митраизма и християнството.

2.1. Юдаизъм

Още от IV в. пр. Хр. в Рим по различни причини – икономически, политически и пр., се заселват евреи, както впрочем се разселват и в цялото Средиземноморие, в Сирия и Мала Азия. Масово те пристигат и след завоюването на Юдея от Помпей през 63 г. пр. Хр. и след войните на Тит и Веспасиан през 66–74 г. сл. Хр. и на Хадриан през 132–135 г. И през целия период на това „съжителство“ с римляните отношението към евреите е твърде противоречиво. От една страна Рим се отнася с традиционното уважение към всички, които следват религията и

обичаите на дедите си. Но според Валерий Максим през 139 г. преторът Cornelius Hispanius счита, че с изповядването на култа на Sabazii Iovis се корумпират римските нрави и евреите трябва да се върнат „по своите домове“. Историкът обърква култа към малоазийския бог Sabazios и еврейския бог Яхве Саваот, но това не променя неговото решение за експулсиране на представителите на етноса, който е носител на „враждебния“ култ, макар и аргументацията да е твърде неопределена. Сведения за многобройно присъствие на евреи в Рим се съдържат и в речите на Цицерон [Cic., Pro Flac., 59], у Хораций и Овидий. Според съвременните проучвания на сведенията у Филон Александрийски, автор с еврейски произход, който пише на гръцки, заселените в Рим евреи са над 30 000 (при общо население на Рим около един милион жители) и те обитават определени квартали. През I в. сл. Хр. римляните са напълно запознати с еврейските култови практики и благосклонно ги приемат, а поради известен екзотизъм те са привлекателни предимно за римлянките от висшите съсловия. Към II в. има запазени следи от множество синагоги в Рим и в Остия. Според съхранените надписи тези евреи са силно елинизирани и имат гръцки имена, използват и гръцкия език за общуване. Римляните ги наричат „юдеи“ във връзка с наименованието на тяхната страна, превърната в провинция Юдея и им предоставят всички права, които имат чужденците в Рим по отношение на вероизповеданието и организирането на религиозни це-

ремонии, стига те да не са в противоречие с римските закони. Цезар и Август осигуряват техния официален статус и религиозна свобода. Сведения за известни привилегии се съдържат у Йосиф Флавий – напр. освен зачитането на *шабат* римската власт допуска събирането на публичен данък между евреите за Храма в Йерусалим, общите трапези и събирания, при това в епоха, когато всички колегии са разпуснати [Ant. Jud., XIV, 147; Suet., Caes., 42, 44]. Август освобождава евреите от почитането на култа към императора и изисква само жертвоприношения в негова чест. Такова отношение би могло да се счита за специално, ако не се разпростира и върху други етноси – то е част от Августовата политика на Pax Romana, защото императорът е убеден, че при запазване на обичаите, традициите, институциите, правото и религията на народите в провинциите, може да се очаква те да живеят спокойно, да приемат римската власт и да не създават конфликти и напрежения.

Следващите императори от Юлиево-Клавдиевата династия не продължават напълно тази политика по отношение на евреите. Тиберий е негативно настроен към тях, както и към египетските култове; нарежда експулсирането на много евреи от Рим, както и принуждаването им да се сражават в Сардиния срещу разбойниците [Suet., Tib., XXXVI; Tac., Ann., II, 85; Sen., Epist., CVIII]. Калигула по повод на отказа на евреите да поставят статуята му в Храма в Йерусалим нарежда жестоки санкции в Юдея и само преждевременната му

смърт предотвратява сериозен конфликт в провинцията. При Клавдий отношението е по-умерено, като императорът се стреми да примири религиозните конфликти в Александрия, но нарежда и експулсирането на евреите от Рим, макар че не е известно дали мярката е осъществена и дали се отнася до изповядващите юдаизма или евреите-християни.

В резултат на въстанията и войните в края на I в. и разрушаването на Храма в Йерусалим от император Тит отношението към евреите и тяхната религия се променя, макар и не кардинално. Римляните се чувстват победители и дори култовите предмети на евреите са представени като техни военни трофеи, което поставя рязко разграничаване на двата народа. В литературата това се представя и като победа на едни богове над други, което допълнително усилва напрежението, макар и никой да не отменя религиозната свобода и привилегиите на евреите от времето на Цезар и Август. Постепенно се отменя данъкът в полза на Храма в Йерусалим и се въвеждат общите римски данъци (*fiscus iudaicus*). Домициан жестоко наказва представители на висшите съсловия, които изповядват юдаизма. Хадриан през 132–135 г., потушавайки въстанието в Юдея, нарежда издигането на езически храм и прекръства Йерусалим в *Aelia Capitolina*, забранява ритуалното обрязване (практикувано и от други народи и религии) и се стреми да установи римската власт в този регион, като окончателно се разправи с народа, който непрекъснато се бунтува.

Антонин Пий възстановява някои права, вкл. и обрязването, но само за евреите и техните потомци, а за всички други се прилага санкцията за насилствена кастрация [Dig., 48. 8. 11. pr. (*Modestinus libro sexto regularum*) *Circumcidere Iudaeis filios suos tamtum rescripto diui Pii permittitur: in non eiusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur*]. Всъщност римляните не знаят много за юдаизма – Страбон, Плутарх, Плиний Стари, Тацит⁵ описват географията и историята на евреите, но по отношение на религията само отбелязват, че тя е много древна и по тази причина следва да се уважава. Те не могат да възприемат бог без образ и някакво материално доказателство за съществуването му. Наред с това има изграден стереотип, според който римляните възприемат евреите според легендарните образи, създадени в хода на вековете и под негативното влияние на гръцките автори; те не разбират еврейските култови практики, нито тяхното религиозно значение, и дори ги иронизират. Цицерон и Сенека описват евреите като особено последователни и дори натрапващи своя монотеизъм и начина на изповядване на вярата. Тацит и Ювенал упрекуват симпатизантите на тази религия като отстъпници от тра-

[5] Единствено Тацит [Hist., 4–5] дава малко по-обширни обяснения, акцентирайки на монотеизма на евреите и забраната да си създават идоли и да почитат други богове: *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interitum.*

дициите на предците, законите, патриотизма, фамилните божества и правото.

Не може да се твърди, че римляните практикуват антисемитизма, тъй като те никога не демонстрират негативно отношение въз основа на расови критерии. Но ако има такова отношение към евреите, то е основано на религиозни и политически съображения. Не се достига нито до забрани, нито до преследвания поне до определянето на християнството като официална държавна религия в края на IV в. Но като цяло отношението към юдаизма е доста противоречиво – приемане и страх, критика и уважение, привличане и отхвърляне, и не се побира в традиционните рамки на религиозната толерантност.⁶

2.2. Египетските божества

Египетските божества проникват в Рим в Късната Република, когато започва установяването на политическото господство над Източното Средиземноморие и отправянето на търговските апетити към Египет и неговите богатства. Тази страна представлява очарователна загадка за всички римляни – с природата, строителството, обичаите, естествено и с религията. Нейният много древен произход, странните божества, богатата митология, церемониите, които с изо-

билието на багри, светлини, музика и действия провокират въображението – всичко това изглежда особено привлекателно за римляните и е една от причините за бързото привличане на привърженици в Рим. В затрупания от изригването на Везувий Помпей се откриват многобройни свидетелства за масово изповядване на култа към Изида (олтари, култови предмети, фрески, статуи и пр.), вероятно също и в цяла Южна Италия. В Рим храмът на Изида е издигнат на Марсово поле и е посещаван масово, като поклонниците се считат за част от една общност, живееща без ограничения на граници и народност. Това е засвидетелствано от героя на Апулей, който след приемането на човешки образ благодарение на Изида, посещава храма ѝ в Рим [Apuл., Metamorph., XI, 26].

Основните божества от египетската митология, известни на римляните, са Изида и Озирис, синът им Хор, Сет, Серапис, Апис, Тот и някои други, по-малко известни и „влиятелни“. Озирис е почитан като бог на плодородието, водата, но и подземното царство. Изида покровителства майчинството и плодородието, победата на живота над смъртта. Но традиционните култове са сериозно повлияни от елинизма, като от епохата на Птолемеите се появяват статуи на египетските богове и богини, създадени по елински модел, а самите култове идват в Рим в техните гръцки модификации [Solmsen, 1979].

Особена почит се отдава на богинята Изида (Isis) като покровителка на майчинството, живота, здравето и плодovitостта, но също

[⁶] Относно съжителството между римляни и евреи, вкл. и религиозната толерантност [вж. Nemo-Pekelman, 2010]. Особено интересна е статията, в която е разгледано проникването на две напълно различни правни системи в областта на фамилните отношения [вж. Rousselle, 1990: 839–859].

и на моряците – едно „полифункционално и универсално“ божество на победните слоеве, което ги привлича с това, че предлага закрила за всяка човешка болка и нужда [Dunand, 2000; Takacs, 1995; Hayne, 1992: 143–149; Witt, 1975: 479–493]. С това римляните сякаш се отричат от своите стари богове, някои от които са свързани само с конкретни действия, други пък – само с определени ценности, и търсят своеобразен събирателен образ на божество, което психологически да е близко до тях и да ги закриля във всичко. Някои автори акцентират на т. нар. „функционалност“ на римските божества. Например Abeona закриля децата, които за първи път напускат дома и пътуващите в по-общ план; Adeona – благополучното завръщане от път; Angita съдейства за оздравяването и покровителства кърмачките; Vona Dea, Junona, Ops, Ceres, Fauna закрилят плодovitостта на жените, а в по-широк план – плодородието на земята; Carmenta – изворите; Fides – честта и добросъвестността; Flora – цветята и плодните дървета заедно с Pomona, Liber – лозята; Lucina – раждането; Robiga – зърното срещу заболявания; Vaticanus – на първия детски плач и пр. [Perfigli, 2004]. По-специално култовете, свързани с всекидневието и вярванията на жените в Рим, виж: Boels-Janssen, 1993]. Египетската богиня предлага именно такава индивидуално отношение, тя е велика магьосница, която може всичко. Така в някои надписи Изида се идентифицира с римската богиня Fortuna, която определя, но може и да промени съдбата [Apul., Metamorph., XI,

5: In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat. По тази причина и към името на Изида се добавят определенията Regina, Domina, Victrix, Triumphalis, Salutaris].

Особена почит римляните отдават и на Озирис – бог на водата, влагата и съответно на плодородието на земята. Той е много поблизък до хората от римския Quirinus – първоначално бог на Сабините, а по-късно се идентифицира с Ромул и е покровител на римската гражданска община (*urbs, civitas*), съответно и на цялата римска държава и на римския народ [Lajoie, 2010: 175–194; Porte, 1981: 300–342; Magdelain, 1990: 229–269]. С въвеждането на този култ става очевидно отдалечаването на обикновените люде от *sacra publica* в търсене на по-непосредствено общение и индивидуална закрила от чуждите богове, отколкото упование в традиционните римски божества, но свързани с политическата власт, която твърде много се дистанцира от населението особено в края на Републиката.

В тази обстановка прониква и култът към Серапис, първоначално изповядван само от гърци и елинизирани египтяни. В някои случаи той е асимилиран със Зевс или с Дионисий, понякога и персонифициран като слънце, и се признава за изключително властен и всемогъщ бог, като му се добавят названията Dominus, Invictus, Magnus [Tac., Hist., IV, 84; Burstein, 2012: 37–38; Arena, 2001: 297–313].

Привлекателността на египетските култове за римското на-

селение се състои в ежедневните ритуали – загадъчни, пищни и тържествени, но открити за всички, достъпът до статуите на божествата, йерархията и екзотичното облекло на жреците, от които може да се получи безплатен съвет за всичко. Предполага се, че именно заради това тези култове имат такова широко разпространение не само на територията на Италия, но и в провинциите [Bricault, 2005: 289–309]. От запазените останки от светилища и храмове, статуи и стенописи обаче може да се направи извод, че всъщност тези култове са значително отдалечени от египетския им първообраз, смесват се с гръцки и римски божества и се изобразяват с атрибути, характерни за различни богове. Както се отбелязва в специализираната литература, римляните в досег с другите народи не само възприемат тяхната култура, но и търсят нови измерения за своите традиционни ценности, сред които на първо място е религията [Scheid, 1997: 127–139; Le Gaal, 1975; Boyance, 1972; Beaujeu, 1955]. Не е случаен факт, че разпространението на египетските култове е предимно в космополитните градове, както и в пристанищата – там, където има много чужденци, както и римляни, посетили различни страни и преосмислящи своите вявания и отношение към традициите на стария Рим.

Значителната популярност на египетските култове поставя въпроса за тяхното признаване или отричане от публичната власт. Сенатът е изправен пред дилемата и по друга причина: тези култове са толерирани от популарите – основ-

ните противници на сенатската аристокрация. През 59 г. пр. Хр. е направен опит да се забрани култът към Изида, Серапис, Арпократ и Анубис и да се разрушат светилищата им на Капитолия, но народното недоволство е толкова мощно, че скоро те са възстановени при дискретната „незаинтересованост“ на Сената [Tertul., Ad nat., I, 10, 17].

Следват множество нови забрани през 58, 53, 50, 48 г. пр. Хр, което говори за неефективността им и очевидната съпротива на населението срещу тези мерки на Сената, което още повече задълбочава кризата в гражданското общество на Рим в края на Републиката. Стига се до обещанието през 43 г. пр. Хр. (след убийството на Цезар) на триумвирите Марк Антоний, Лепид и Октавиан да построят голям храм на египетските божества, за да се успокои народното недоволство и да се създадат условия за преодоляване на вътрешната криза в държавата. Обещанието не е изпълнено, а Октавиан използва нарастващото недоволство към Марк Антоний, за да се справи и с египетските култове – той изтъква, че властта на Рим вече е в ръцете на една „божествена двойка“ – Марк Антоний като Озирис и Клеопатра като Изида. Така изцяло с политически мотиви, но представени по подходящ начин на народа, египетските светилища са изнесени извън стените на Рим, а от 21 г. пр. Хр. е допуснато те да се строят не по-близо от една миля от града.

Тиберий последен прави опит през 19 г. да спре развитието на тези култове, като според Светоний мярката е насочена и към юдаизма,

а вероятно и към някои други, по-малко разпространени чуждестранни култове [Suet., Tib., XXXVI: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere*]. От Калигула насетне вече не се проявява на държавно ниво отрицателно отношение към тези култове. Самият Калигула проявява значителен интерес към тях, като се опитва да прилича на египетски фараон и се жени за сестра си [Wardle, 1998: 109–126]. Нерон се интересува от тях и дори на монети се иробразява като Серапис по елинистичен образец. Император Отон официално нарежда честване на празненствата на Изида. Императорите от династията на Флавиите проявяват благосклонно отношение, изразено особено при посещенията им в Египет, но трудно може да се определи дали това е част от тяхно верско убеждение или по политически причини, като се има предвид статута на Египет на императорска провинция и голямото ѝ значение за Римската империя. Съгласно известията Веспасиан е обявен за император в Александрия и това предопределя отношението му към Египет: той извършва жертвоприношения в храма на Серапис и на Изида в Рим преди триумфа му след края на Юдейската война. Домициан, избягвайки от врагове предрешен като жрец на Изида, издига неин храм на Марсово поле. Хадриан издига светилище на Изида във вилата си в Тиволи и обявява за египетски бог своя приятел Антиной, който през 130 г. се

удавя в Нил [Suet., Vespas., VII; Tac., Hist., IV, 81–82].

Вероятно по същите съображения Септимий Север се идентифицира със Серапис, а Каракала нарежда изграждането на храм на този бог на Квиринал, т.е. в рамките на pomerium'а. Изборът на Серапис не е случаен – по негов модел римските императори си изграждат образ на източни владетели. В случая се постига двоен резултат – от една страна е култът към императора, но наред с него е добавен и египетският култ за „подсилване“ на властта и величието му. Диоклециан също използва образа на египетските богове, за да легализира своето еднолично управление на Изток.

Римските писатели не споделят отношението на императорите към египетските култове и често са дори саркастични по отношение на тях. Вергилий, Овидий, Ювенал, Проперций, Лукан и много други, макар и инцидентно, изразяват своето отношение, което е продиктувано от отстъпване от римските традиции и отричане на всичко чуждоземно, което покварява обичаите и съзнанието на римляните. Те критикуват и благосклонното отношение на императорите към Египет въобще, като изтъкват лукавството, непостоянството и дори коварството на египтяните. Независимо от това обаче египетските култове доминират римското общество от края на Републиката и по времето на Принципата. Те са ревностно защитавани предимно от градското население и се счита, че приоритетни техни привърженици са предимно жените, макар и да не

са съвсем наясно с религиозната им концепция, основана на безсмъртието на душата.

От началото на IV в. под натиска на два нови култа – на Митра и на християнството, египетските божества постепенно отстъпват място в религиозното съзнание на населението на Римската империя. Към VI в. те са почитани само на ограничени територии и дори в Египет християнството е по-рапространено от тях.

2.3. Митраизъм

Митраизмът е индоирански култ, като според изследователите самото наименование е от древноиндийските религиозни писания – Веди и означава приятел, договор, съгласие.⁷ За първи път е споменато в договор между царе в Месопотамия през 1380 г. пр. Хр. [Bivar, 1975: 275–289] Самото божество Митра (на латински Mithras) се споменава в три аспекта: Митра́ като ведийско божество в Древна Индия от епохата на ариите, Митра като божество на зороастризма в Древен Иран и Митра като елинистично божество на митраизма. И в трите му разновидности това е едно благоразположено към хората и техните проблеми божество, което бди над реда и справедливостта в света, зачитането на клетвите и спазването на договорите. Доста сложни са релациите между митра-

изма и зороастризма в Иран, развил се от VI в. пр. Хр. като отрицание на старите богове и възплъщение на доброто, олицетворено от висшия бог Ахура-Мазда. Митра се почита там и като бог на слънцето и на стадата, но също и на пастирите и войниците, които пазят добитъка и хората. [Ries, 1990: 2728–2775]. Това е официален култ в Персия през VI в. пр. Хр., в Армения, Понт и постепенно се изгражда елинистичния образ на Митра като подобен на този на Хелиос и Аполон.

Трудно може да се установи началото на проникването на този култ в Рим, тъй като сведения за него не се откриват в автентични писмени сакрални извори, а предимно в съчинения на историци, скулптури и изображения от римската епоха, свързани с мистериите, посветени на този бог [Bianchi, 1979]. Според римляните митраизмът е основан върху митична представа за историята на Вселената, в която се вплитат римските божества Сатурн като бог на първичния хаос и Юпитер като негов приемник, който въдворява ред и справедливост. Митра се явява като негов войн, който спасява живота, като дарява вода, разсичайки скала, и в чест на това чудо се прави жертвоприношение на бик, с което се счита, че се дарява жизнена сила на хората и добитъка. В този смисъл са и изображенията на Митра от римския период, като в много от тях той е съпровождан от непобедимия и непобеден Бог-Слънце (Sol Invictus), понякога и от Луната и по този начин култът е обвързан и с астрологията, от особено значение в източните религии и също прак-

[7] Относно тези аспекти, както и произхода и значението на наименованието на божеството вж. [Schmidt, H. P. Mithra i: Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian. – In: Encyclopaedia Iranica – <http://www.iranicaonline.org/articles/mit-hra-i>. (Access: 10. 05. 2016)]

тикувана в Рим [Вж. по-подробно **Turcan**, 1993].

Последователите на култа на Митра се събират в негово светилище – Mithreum, най-често в пещера според митологичното предание за първото жертвоприношение на бога, а по-късно – и в частни домове в близост до военните казарми, тъй като култът се разпространява особено сред римските войници. Те имат специфично устройство, твърде различно от това на другите храмове, с много символи на космоса и небесните тела и неизменната статуя на божеството. Ритуалите се състоят в жертвоприношения и съвместни трапези, с което се дава физическа и психическа сила на вярващите [**Turcan**, 1993: 103 ss]. Посвещаването в култа е съпроводено с мистерии, изпълнени с много символика. Те изискват определена физическа и психическа сила, тъй като се имитират битки на доброто и злото и много изпитания, които имат за цел да обединяват вярващите в култова общност.

Една от хипотезите на появата на този култ в Рим е свързана с разгромяването на киликийските пирати от Помпей през 78 и 67 г. пр. Хр. Оцелелите от тях се крият в пещери по островите в Средиземно море и там се практикуват тайни обреди на бога, който е едновременно и войник, и спасител и закрилник, и пазител на клетвите за върност към съратниците.⁸ Плене-

ни и докарани в Рим като роби, те пренасят и своя култ, който се разпространява предимно сред мъжете от социалните низини – гребци, моряци, хамали, гладиатори и пр. Той се разпространява доста бавно, едва след 150 г. сл. Хр. и достига своя разцвет в средата на III в., като само в Рим са открити повече от 100 mitraeum'a и над 20 в Остия. Броят им обаче не е показателен за броя на привържениците на култа, тъй като в едно светилище могат да се поберат не повече от тридесетина вярващи.

Римските войници имат своите първи контакти с този култ по време на военните кампании на Изток срещу партите през 114 и 117 г., след това между 162 и 165 г., като в този период в помощните войски се включват и войници от местното население – последователи на Митра. По-късно, при дислоцирането на легионите по другите части на Империята, култът се пренася заедно с тях и следи от него се откриват и по границите на Рейн и Дунав.

Няма сведения за официално признаване на митраизма в Рим, но римските императори, твърде много зависими от армията, запазват своето благосклонно отношение към този култ, който според тях обединява по-добре от всякакви политически лозунги войниците в една общност, стимулира храбростта и верността им. Септимий Север и синовете му Каракала и Гета се отнасят с особено доверие към своите военачалници, посветени в митраизма. През 274 г. император Аврелиан издига храм на Sol Invictus на Марсово поле, макар че

[⁸] Вж. в този смисъл сведенията у [**Plut.**, Romr., XXIII]. Плиний свидетелства за първа публична проява на култа на тържествената вечеря на царя на партиите Тиридат в Рим през 66 г. пр. Хр. – [**Plin.**, Hist. Nat., XXX, 18].

това не е съвсем същия култ, като този на Митра, практикуван в затворен кръг и с елементи на секретност. През 307–308 г. Диоклециан, Галерий и Лициний обявяват Митра като бог-закрилник на Империята, за да си осигурят подкрепата на легионите, изпълнени с последователи на това божество.

Счита се, че митраизмът има това положение в Древен Рим поради факта, че съответства на традиционните римски ценности – вяръност, респ. лоялност и зачитане на клетвите, храброст, дисциплина, подчинение на йерархията. Наред с това от философска гледна точка култът олицетворява и универсализма в римската политика, стремейт да се изгради космополитна държава, в която има ред, подчинение и вяръност към императора като върховен военачалник. Той не е в конфликт нито с правото, нито с държавното устройство на Империята и това обяснява и защо той не е никога ограничаван или забраняван.

Наред с това митраизмът позволява и кооптиране с традиционните римски богове, които са обвързани с определени планети и съответно астрологията позволява да се правят тълкувания в името и на две и повече божества. Не бива да се забравя, че във варинтът, практикуван в Рим, митраизмът е синтез и на елинистични вярвания и така чрез него се осъществява един своеобразен религиозен обмен, който е в основата на изграждането на Римската империя като общност на хора с техните специфични вярвания, култури, обичаи и държавност.

Интересен факт е, че римските писатели не споменават този култ и трудно може да се определи тяхното отношение към него. Няма достатъчно информация и от надписите, които са стереотипни и сякаш подчинени на един общ наложен модел – напълно съответно с дисциплината, налагана на привържениците на култа. Християнските автори също имат колебливо отношение – от една страна те осъждат жертвоприношенията, но не могат да не признаят и известна близост с християнството – съвместните трапези с хляб и вино, единственият и всемогъщ Бог-закрилник на хората и техен спасител и пр.

2.4. Християнство

Християнството се разпространява в Рим към средата на I в. сл. Хр. и през I и II в. все още има слабо проявление на територията на Италия. То се явява напълно различно от другите ориенталски култове, които имат много древен произход. Животът и разпятието на Иисус Христос към 30 г. сл. Хр. е събитие, неизвестно за повечето от жителите на Империята от този период. Единственият текст у Йосиф Флавий (XVIII. 63–63) се предполага, че е добавен по-късно. Християните първоначално се събират в синагогите, по-късно – в частни домове, не се устройват храмове и няма никакви археологични открития преди III в., когато са създадени надписите и изображенията в катакомбите. Липсват и сведения у римските автори, а християнските текстове в евангелията са създадени с друга цел – да

възвестят идването на Божия син и да опишат неговия земен живот, кръстна смърт, Възкресението и Възнесението Му.⁹

В исторически план се приема, че християнството се разпространява в Римската империя именно поради нейния космополитен характер, но и поради общочовешките ценности, свързани с тази религия и нуждата на римляните от бог, който е близък до тях и различен от официалните култове, някои от които, като тези на императорите, нямат никаква връзка с древните традиции и са насилствено въведени и прилагани. Тази религия изглежда реална и достъпна, защото показва пряката намеса на Бога в човешкия живот, но и обещава вечен живот и спасение – вяра, която липсва в традиционните римски култове, но присъства и в египетските, и в митраизма. Християнството не е съпроводено с мистични

вярвания, а показва прякото действие на Бога сред хората. Христос като победител на смъртта открива перспективата за вечен живот в есхатологичен план. Вярващите трябва да следват определени принципи и поведение в земния си живот, да са в пряка връзка със своя Бог, и това съответства на ценностите, търсени от римляните в периодите на политическа несигурност, но и при териториалната експанзия в чуждите и непознати за тях страни, където се чувстват несигурни и притеснени. Християните не правят разлика по пол, занятие, етнос, култура, социално положение и възраст; не създават затворени общности; техните служения са открити за всички, дори и за невярващите; те не преследват лични цели и благоденствие, а отправят молитви за благо на всички. Няма мистерии, спектакли, храмове, ритуално облекло и пр. – елементи, характерни за другите източни религии. Идеалът за общност е въплътен в отношенията помежду им, в които те се считат за братя и сестри. По този начин християнството се оказва една близка, достъпна за всеки религия и именно това е привлекателното за голяма част от населението на Римската империя, което вече не вярва на старите богове и търси нов изход, дори и в индивидуален план, за закрила и спасение.

Първоначално християните са считани от римляните за привърженици на юдаизма, тъй като използват синагогите за своите събирания, а и много от тях са с еврейски произход – дори апостолите Петър и Павел. Много скоро обаче с

[⁹] Терминът „Евангелие“ произхожда от старогръцката лексева εὐαγγέλιον, която означава „новина, блага вест“. В каноничната литература то се нарича също и „Благовестие“. Така са назовани четири книги от Новия завет, написани от учениците на Исус Христос или от техни ученици, които съдържат разкази за живота и учението на Исус Христос – неговото раждане, земен живот, дейност, кръстна смърт, Възкресението и Възнесението му. В по-широк смисъл на думата под Евангелие се разбира и целият Нов Завет. Приема се, че евангелията са съставени през втората половина на I в. сл. Хр. от апостолите Матей, Марк, Лука и Йоан, известни и като „четиримата евангелисти“. Съдържанието им не е напълно идентично, като те се допълват взаимно. Освен тях има и повече от петдесет апокрифни евангелия, които не са включени в църковния канон.

проповядването на приемането в техните общини на всички желаещи – дори и необрязани и неспазващи забраните за определени храни, се стига до конфликт с юдаистите. Трудно могат да се открият етапите на оформянето на самостоятелните християнски общини и тяхната йерархия, но към края на I в. тя вече е налице. Постепенно християнската църква в Рим придобива първостепенно значение спрямо разпръснатите на цялата територия на империята християнски общини, именовани като църкви (*ecclesiae*). Някои автори считат, че това се дължи на факта, че в Рим по времето на Нерон е разпънат апостол Петър и обезглавен апостол Павел – първите последователи на Христос и разпространители на неговото учение [Munier, 1979; Rebillard, 1997: 741–763]. Там се срещат през II в. и редица богослови и започва оживен дебат за истинската вяра и разграничаването ѝ от ересите [Hultgren, Haggmark, 1996].

Светоний споменава, че още по времето на Клавдий – през 41–42 или през 49 г. поради брожение и неспокойствие в еврейската общност, той нарежда всички евреи да напуснат Рим. По темата има много хипотези, една от които е, че към този момент започват конфликтите между евреите-юдаисти и християни и римският император се стреми да предотврати сериозен социален конфликт в своята столица, още повече, че еврейската общност е била многобройна.

Много автори търсят действителното отношение на римляните към християнството, тъй като не може да се приеме интерпретация-

та на средновековната схоластика, че до приемането на християнството за държавна религия всички християни са обречени на страдания и мъченичество. Като изключим отделни кратки периоди на гонения до края на III в., Христовата вяра се разпространява бавно, но сигурно в Империята, обхваща все повече привърженици и в крайна сметка се стига до поставянето на въпроса – това опасно ли е, или не за държавата и императорската власт? Въпрос, чийто отговор е даден обобщено в началото на Сердикийския едикт на император Галерий от 311 г.

Оценките на Лактанций за гонителите на християните са от дистанцията почти на три столетия спрямо първите масови преследвания – от Нерон през 64 г. и при Домициан през 81 г. Но като се имат предвид психическите особености на тези императори и множеството убийства, разпоредени от тях, както и особената им чувствителност към незачитането на императорския култ, т.е. на тях самите, то не може със сигурност да се твърди, че основание за гоненията е с чисто религиозен характер. Тацит, който по принцип не е особено благоприятно настроен спрямо християните, все пак отбелязва безпричинното им набедяване и избиване от Нерон, което не е поради публичния интерес, а поради неговия личен гняв [Tac., Ann., XV, 44].

По времето на император Траян, Плиний Млади в писмо от 112–113 г. пита императора как да се отнася към християните и той му отговаря с рескрипт [Plin., Jun., Ep., X, 96–97]. Очевидно към този мо-

мент няма общ нормативен акт по отношение на тази религия и нейните последователи – в случая рескриптът се отнася само за християните във Витиния, където Плиний е управител и където има негативна обществена нагласа. От това обикновено се прави извод, че централната власт има по-скоро толерантно отношение към християнството и ако предприема определени мерки на репресия, то е само с оглед защита на обществения ред и спокойствие в съответната провинция и по настояване на местното население, което не приема тази религия. Хадриан през 125 г. потвърждава рескрипта на Траян, макар и без особен ентузиазъм, но забранява всякакви насилия върху тях или анонимни доноси, а само по съдебен ред да се предприема преследване, ако със своите ритуали християните увреждат нечий частен интерес. Няма сведения за мъченици от този период, което може да означава или липса на такива процеси, или позитивна обществена нагласа спрямо новата религия и мирно съжителстване в рамките на империята, която впрочем има проблеми от много по-сериозен характер – варварски нашествия, войни, икономическа криза и пр. В този исторически контекст се обясняват и гоненията по времето на Марк Аврелий, като християните са обвинени за настъпващите епидемии, глад, войни и пр. Източниците разказват за голям брой изтезавани и осъдени в Антиохия и други градове на Изток, в Лион и дори в Рим.

Тези първи гонения имат инцидентен и локален характер, на-

месата на публичната власт срещу християните е по-скоро за предотвратяване на обществени конфликти и беззакония, отколкото за отричане и забраняване на определена религия.

Ситуацията коренно се променя през III в. Императорите и провинциалните управители започват активно да преследват християните по собствена инициатива. Между самите християни се появяват вече знатни и състоятелни лица, които имат и определено политическо влияние, за което свидетелства Ориген през 248 г. През 202 г. Септимий Север забранява с конституция посвещаването в юдаизъм или християнство. С конституцията на Каракала от 212 г., с която се дава римско гражданство на цялото население на империята, имплицитно се въвежда и задължителност на традиционната римска религия и култа на императора за всички. Християните отказват да се подчинят, но публичната власт не предприема никакви особени репресии, чак до смъртта на Александър Север, който е известен с особено благосклонното си отношение към тях [Dal Covolo, 1989]. Наследникът му във властта Максимин Тракиец (235–238) за кратко преследва християнските лидери – епископи и свещеници, но проявява негативно отношение и към римската религия, подлагайки на конфискация имуществото на храмовете – все с цел да се допълнят приходите в държавната хазна. При следващите императори толерантността взема връх, като според тайни предания самите те – Гордиан (238–244) и Филип Арабски

(244–249) са изповядвали или поне са били привърженици на тази религия, без обаче публично да обявяват това. Предполага се, че по-скоро те са имали еkleктически възглед върху религията, както и Александър Север преди тях.

В този период се твърди, че християнството масово се разпространява в цялата Империя, във всички обществени прослойки и се явява сериозна заплаха за езичеството, но и за императорския култ, инкорпориран в него. Така в средата на III в., паралелно с дълбоката криза, обхванала цялата империя във всички насоки, император Деций Траян (249–251) предприема мерки, ангажиращи самата публична власт с масово гонение на християните, като изтъква за основание тяхното противопоставяне на култа към императора, отказа от военна служба и изпълнението на държавните сакрални ритуали. Това е част от неговата политика да възстанови блясъка и стабилността на римската държава – ангажирана е цялата държавна администрация, която принуждава християните да изпълняват езическите ритуали, а при отказ ги подлага на мъчения. Все пак се счита, че императорската власт насочва репресията срещу самата религия, а не и срещу хората, които я изповядват, като им дава възможност да се спасят чрез отричането си. Едва ли това обаче е продиктувано от особен хуманизъм, а по-скоро от политически съображения да не се засегне твърде голяма част от работоспособното население на държавата, което плаща данъци и осигурява войници.

Ако в предходната епоха гоненията са инспирирани от езическото мнозинство, то в този период се променя отношението към християните – към съчувствие и съдействие, дори укривателство. Започва задълбочаване на разграничението между народа и централната власт, в което религиозният елемент е само катализатор [Maraval, 1992; Chuvин, 2012; Rüpke, 2013].

След Деций, император Валериан (253–260) първоначално осигурява спокойно изповядване на християнската религия, но по-късно издава едикт, с който се забраняват богослуженията и християнските погребения, конфискувани са християнски гробища, с което се нарушава римският закон за *res religiosa*, който дава особен сатут на местата за погребения и почитане на култа към мъртвите независимо от вероизповеданието. Санкциите били заточение или смърт. В резултат на това богослуженията се пренасят в частни домове, а християните се погребват тайно, не без съдействието на местното население, изповядващо други религии. През 258 г. нов едикт нарежда на християнските ръководители – епископи, презвитери и дякони, както и на всички високопоставени и заможни лица, които изповядват тази религия, да се откажат от нея, а в противен случай имуществото им се конфискува, те се лишават от римско гражданство и се заточават, или са посичани с меч. Императорът искал да лиши християнските църкви от техните ръководители и поддръжници сред имперския

елит, зад което обаче прозират и чисто фискални намерения.

По времето на управлението на император Галиен (260–268) отново настъпва отстъпление от гоненията, тъй като самият император няма определена религиозна принадлежност и се отнася благосклонно към християните. Той отменя разпоредбите на Валериан относно гробищата и без особена гласност връща на християните конфискуваните им молитвени здания. В изворите се споменават само отделни действия на някои особено ревностни езичници – провинциални управители, които самостоятелно предприемат гонения, тъй като едиктите на Траян, Деций и Валентиниан официално не са отменени.

Управлението на Галиен дава началото на 40-годишен период на спокойно изповядване на християнството и религиозна толерантност в цялата Империя, продължил и през първите 20 години от управлението на Диоклециан (284–305). Заклет езичник, но преди всичко с ясното съзнание за мисията си на император, той предприема редица реформи – военни, фискални, икономически, административни, вкл. и разделението на империята на две части и ново териториално устройство; води войни с перси, араби, по границите на Дунав и Рейн, в Британия, Галия, Северна Африка и Египет и пр. В една изключително трудна епоха той успява да преодолее кризата от III в. и да постави началото на една нова държавност, определяна като тетрархия, в рамките на която се подготвят приемниците на властта

на двамата императора, управляващи двете части на Империята.

В този период се споменават инцидентни мерки против християните в двореца и в армията, както и на Запад, инициирани от съуправника на Диоклециан – Максимиан. Жестоките повсеместни гонения започват едва през 303 г., когато последователно се издават четири едикта, с които християните се лишават от всички права, богослужебните им събрания се забраняват, разрушават се храмовете и се конфискува имуществото както на частните лица, така и на християнските общини и църкви. Допълнителни обвинения към християните са отправени по повод пожара в императорския дворец, вълненията в Сирия и Армения, болести и природни бедствия. Според християнския апологет Лактанций мъченията били нечовешки и масови, особено в провинциите с изключение на Галия и Британия, където управлявал Констанций Хлор, цезар на Максимиан и баща на бъдещия император Константин.

С абдикацията на августите Диоклециан и Максимиан през 305 г. властта преминава към цезарите Галерий и Констанций Хлор. И ако на Запад ситуацията постепенно се успокоява, Галерий, сочен като инспиратор на едиктите на Диоклециан, продължава гоненията с нарастваща жестокост. Тя породила негативна обществена нагласа към властта и макар християните да не съставлявали значителна част от населението (според някои автори 1/12 част от населението на Изток и 1/15 част на Запад) се поставил проблемът за обществения ред и

сигурност в държавата и удържането на властта. Все по-често се проявявали актове на недоволство, съчувствие, дори в редовете на римската администрация, като мнозина от римските управители явно не изпълнявали задължението да избиват християните и използвали най-нищожния повод да заобиколят закона, за да ги пуснат на свобода.

На тези традиционни описания у Лактанций и Евсевий, както и у други християнски автори обикновено се гледа като на достатъчно достоверни, но все пак се правят и някои уточнения. Традиционната толерантност на римляните към чуждите религии, навлизането на много нови култове в Италия, свободното им изповядване в рамките на Римската империя, космополитизмът в една държава, обхванала значителна част от Европа, Северна Африка, Мала Азия и целия Средиземноморски регион са обстоятелствата, които съдействат за възприемането на християнството като една от религиите, които имат право на свое самостоятелно съществуване.

От друга страна верските въпроси никога не са имали приоритет в съзнанието нито на самите римляни, нито на техните управници – на тях се е гледало само като на елементи от цялостната политическа картина, които трябва да бъдат отчетени с оглед на конкретната обстановка. Дори в условията на ожесточени гонения съображенията за обществен ред, стабилност на държавата, запазване на трудоспособното население, осигуряването на приходи в хазна-

та и на достатъчно бойна сила за опазване на границите – това са все съображения с приоритетно значение пред съхраняването на императорския култ и някои традиционни, но отдавна забравени ценности в римското правосъзнание. Така в крайна сметка римските императори, и по-специално Галерий, а след него Константин и Лициний, предприемат една нова политика, заемайки гъвкавата позиция за създаване на официален статут на християнството и признаването му за равнопоставена на другите религии.

3. Заключение

Християнството в продължение на три века преминава от неразбиране и отричане до толерантно възприемане и протектиране от страна на властта. Обясненията за този поврат са на различни нива и все още занимават учени и богослови, особено в последните години, когато се честваха 1700 години от издаването на Сердикийския и Миланския едикт.

В тази връзка могат да бъдат обобщени по един по-различен начин причините за гоненията на християните¹⁰, като в следващия

[¹⁰] По въпроса има изключително обширна литература, както от богословски, така и от исторически характер. Общо за причините за гоненията на християните вж. у **Лебедев, А. П.** *Епоха гонений на християните и утвърждение на християнството в греко-римском мире при Константине Великом.* СПб., 2006; части от монографията на **[Малицки, П. И.]** *История на християнската църква.* Т. I. – http://www.pravoslavieto.com/history/19/1852_malicki/I_19-29_gonieniai.htm (Access: 16.

раздел ще се спра на причините за промяната на имперската политика по отношение на християнството.

Причините за преследването на християните са описани предимно като лични за отделните императори у християнските историци – било поради свои езически убеждения, или по внушение на други езичници, или по конкретен повод. При по-внимателният анализ обаче се откриват и други измерения за това отношение, провеждано с различна степен на последователност от римските императори в продължение на почти три века.

На първо място трябва да се отчете, че строгият монотеизъм на християните е твърде различен от другите монотеистични култове, изповядвани в Империята. Самият бог Митра има едно много помнообразно превъплъщение и персонификация, значително омокотено от елинистичните намеси в култовата догма. Християните обаче отказват каквото и да е участие в публичния култ, който както за императорите, така и за цялото население е свързан с устоите на властта като гаранция за благоденствието на народа. Отделно е поставено незачитането на императорския култ, което представлява както религиозно престъпление (*sacrilegium*), така и политическо престъпление от най-висша степен (*crimen majestatis*). Дори само това е достатъчно, за да се обяснят различните изстъпления на езичниците срещу християните, при което

публичната власт трябва да се намесва, за да предотврати гражданско неподчинение и масови безредици.

Така религиозните и политическите мотиви се смесват и като цяло се оформя картината на противодействието на публичната власт срещу всеки, който се изправи – активно или пасивно, против нея.

Към това се добавят и някои икономически и социални мотиви. Християнството, проповядвано в чистия му вид, води до отдръпване на най-ревностните му последователи от всекидневния живот, неучастие във фамилни и родови култове, публични церемонии, игри, състезания и спектакли, неупотреба на храна от жертвени животни, брачни забрани, неучастие във войската, незаемане на публични длъжности (като свързани с определени жертвоприношения или одобрение от езическите богове), т.е. изолиране от обществото, своеобразно доброволно и осъзнато десидентство. Преследванията пък карат християните да се събират тайно, в частни домове, като за определени ритуали не се допускат лица, които не са приели Светото кръщение. Взаимните им обръщения като към братя и сестри подхранват подозрения в кръвосмешателство, евхаристията, т.е. Светото причастие, при което хлябът и виното символизират тялото и кръвта на Исус Христос, се възприема като чудовищен ритуал на антропофагия. Всичко това води до естествената психологическа нагласа в обществото да отхвърля тези, които са различни, да гледа с подоз-

04. 2016); Moss, 2013; Friend, 1965; González Salinero, 2009].

рение на тяхното общуване и колективни действия. Може би въз основа на това Тацит счита, че християните изпитват ненавист към човешкия род и мнозина други автори акцентират на тази мизантропия [Тас., Ann. XV, 44].

Не бива да се пропускат и някои други съображения. Ако юдаизмът е религия, свързана с определен етнос и с много древен произход, която заслужава уважение като религия на предците, то християнството е нова религия, противопоставяща се на юдаизма, с проповедници, които разнасят „новината, благата вест“ за Христовото възкресение, но нямат нито определена връзка с даден народ и територия, нито древни традиции. Те не зачитат социалната йерархия и основите на властта, отричат се от икономически блага, считат търговията, лихварството, военната и служебна кариера за недостойни и грешни, т.е. засягат съществени ценности за обикновения римлянин, каквато и религия той да изповядва.

Латинските автори не отделят особено внимание на християнството през първите два века. Предполага се, че това е както поради ограничения брой последователи на новата религия в едно космополитно общество, така и поради известно отрицателно отношение и неразбиране, което не си заслужава да бъде публично ограсявано. Светоний, Тацит, Плиний Млади инцидентно споменават християните във връзка с някакви конкретни събития, при това с негативен нюанс в оценките им за християнството, тъй като то се отдалечава

твърде много от традиционната философия на гръко-римския свят, представлява някакъв ирационален фанатизъм, а не вяроност към определени убеждения и вяра. Те обаче считат, че няма реална опасност за римската държава и римската религия и поради това не навлизат в дълбочина на социалните отношения, които вече са факт.

Раннохристиянският теолог и философ Ориген към 248 г. съставя съчинение, с което се противопоставя на съчинението на Целз, написано през 180 г. и представящо езическото отношение към християнството. Така по косвен начин може да се изведе отношението на образованите римляни, привърженици на гръцката култура и философия [Origenes, 1965; Ориген, 1912; Лебедев, 1878; Ранович, 1990; Цуркан, 2002]. Целз очевидно познава добре еврейските и християнските текстове и не се ограничава до общ обзор и оценка. Неговата аргументация позволява да се разбере какво толкова шокира в християнската религия един последовател на гръко-римската традиция във философията, религията и политиката. Той изтъква на първо място липсата на разум и мъдрост (*logos*), която кара християните да се дистанцират от древните герои, поети, философи; твърде опростеното възприятие на света, липсата на култура и благородство на душата, събирането предимно на хора от социалните низини, които сляпо следват проповедниците, без да разбират същността на вярата и пр. На следващо място той се противопоставя на човешката същност на Божия син, роден чудотворно от Дева

Мария, приемането на телесните мъчения и смъртта, като счита Възкресението за непонятно и недостоверно. Целз критикува и т.нар антропоцентризм на християнството, който утвърждава господството на човека в природата и придаването на човешки образ на Божия син. Но най-сериозна е критиката към монотеизма, който според него води до отделяне на християните от всички други хора и неоснователно поставяне над тях като богоизбрани. Воден от традициите за епохата възгледи, Целз приема, че може да има върховно божество, но то има различни названия и се почита по различен начин от различните хора и това не трябва да бъде ограничавано по никакъв начин.

В края на съчинението си Целз развива и политически аргументи, като критикува християните за техния дух на отричане и противопоставяне, за отказа им да приемат каквато и да е публична функция или обществено-полезна дейност, свързани с държавата, управлението и защитата ѝ. Това според него е особено опасно, защото води до безпорядък и отслабване на властта, съответно изоставяне на народа на произвола на съдбата, респ. на варварските нашествия, епидемиите, природните бедствия.

Като цяло Целз създава един твърде негативен образ на християните, третирайки ги като измамници, лицемери, магьосници и като цяло твърде опасни за държавата, поради което трябва да се спре разпространението на тяхната религия. Той вероятно е използван и като правно основание за предпри-

емане на гоненията от различните императори и най-вече от Диоклециан, защото в синтезиран план възгледите на Целз са синтезирани във встъпителната част на Сердикийския едикт, но също и в Миланския едикт, с който императорите Константин и Лициний се договарят да дадат право „*всеки да почита онова божество от небесния престол, което сам е избрал*“.

В отговор на тази визия Ориген противопоставя ред аргументи, изцяло от теологическа позиция, като към неговата защита на християнството се присъединяват и другите апологети – преди него Юстин, Татиан, Атенагор със съчинения на гръцки; Тертулиан с първото латинско апологетично съчинение, Минуций Феликс, Лактанций.

Така литературата дава своя принос за промяната на отношението към християнството и подготвя неговото възприемане като държавна религия. Ако в първите два века римляните се отнасят към него като към нова секта на социалните низини, противопоставяща се на традиционния начин на живот и античната култура, но неагресивна и особено опасна, то постепенно отделянето на християните от обществото провокира репресии както на социално, така и на държавно ниво. Това от своя страна заедно с усложнената политическа и икономическа обстановка в края на III и началото на IV в. постепенно провокират съчувствие и съдействие, дори и приобщаване към християнската религия, което от своя страна променя и държавната политика.

Публичното право дава своя принос в този процес, като императорите узаконяват своите мерки против християните в конституции и пак с такива актове признават християнската религия за равнопоставена на другите религии в държавата. Следва един период на религиозна толерантност, съчетана с нарастващ приоритет на християнската Църква, опит за реставрация на езичеството при император Юлиан, за да се достигне до 80-те години на IV в., когато император Теодосий Велики забранява всички други култове и обявява християнството за държавна религия.

Литература / References:

▪ Извори/Sources:

Tertul., Ad nat. – *Quinti Septimi Florentis Tertulliani: Ad Nationes Libri Duo*. Ed. J. W. P. Borleffs. Leiden: Brill, 1929.

Origenes. – *Origen. Contra Celsum*. Transl., Introd. and Notes H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Tac., Ann. – *P. Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri*. Ed. H. Furneaux. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press, 1868.

Sen., Epist. – *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*. With an English Translation by R. M. Gummere. Vol. III. London: Heinemann, 1925.

Apul., Metamorph. – *Apuleii Opera Omnia*. Vol. 1. *Prolegomena et Metamorphoseon libros continens*. Ed. G. Hildebrand. Leipzig: Cnobloch, 1842.

Dig. – *Corpus Iuris Civilis*. Vol. I. *Institutiones, Digesta*; Vol. II. *Codex*; Vol. III. *Novellae*. Ed. P. Krueger, T. Mommsen, R. Schoell, W. Kroll, Berlin: Weidmann, 1872–1895.

Plin. Jun., Ep. – *Pliny. Letter*. With an English Translation by W. Melmoth. Vol. I–II. London: Heinemann, 1915.

Plin., Hist. Nat. – *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*. Lib. XXIII–XXX. Ed. K. Meyhoff. Vol. IV. Leipzig: B. G. Teubner, 1897.

Ant. Jud. – *Flavii Iosephi opera*. Vol. 1–4. Ed. B. Niese. Berlin: Weidmann, 1892.

Cic., Pro Flaco. – *Cicero. De oratore*. Vol. I–II. Intro. H. Rackham, Engl. Transl. E. Sutton. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

Suet., Caes. – *Suetonius. De vita Caesarum*. With an English Translation by J. C. Rolfe. Vol. I–II. London: Heinemann, 1913–14.

Plut., Pomp. – *Plutarchi Vitae parallelae*. Ed. C. Sintenis. Leipzig: Teubner, 1869.

Liv. – *Titi Livi Ab urbe condita libri*. Lib. XXXI–XXXVIII. Ed. W. Weissenborn. P. IV. Leipzig: B. G. Teubner, 1873.

Ориген. – *Ориген. Против Цельса*. Ч. 1. Кн. 1–4. Перев. Л. Писарев. Казань: Казанская дух. Акад., 1912 [*Origen Protiv Tselsa*. Ch. 1. Kn. 1–4. Pev. L. Pisarev. Kazan: Kazanskaya duh. Akad., 1912].

• Публикации/Secondary Literature:

Arena, 2001. – Arena, A. Romanità e culto di Sérapide. – *Latomus*, 60 (2001), 297–313.

Beaujeu, 1955. – Beaujeu, J. *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*. V. I: *La politique religieuse des Antonins*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

Benseddik, 2010. – Benseddik, N. *Esculape et Hygie en Afrique. Recherches sur les cultes guerisseurs*. Vol. 1–2. Mémoires de l'Académie des Inscription et Belles-Lettres, T. 44. Paris: Parution, 2010.

Bianchi, 1979. – Bianchi, U. (Ed.). *Mysteria Mithrae: Atti del Seminario Internazionale su la specifita storicoreligiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti*

documentarie di Roma e Ostia, Roma e Ostia 28-31 Marzo 1878. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Bivar, 1975. – Bivar, A. *Mithra and Mesopotamia*. – In: Hinnells, J. (Ed.) *Mithraic studies*. V. II. Manchester: Manchester University press, 1975, 275–289.

Boels-Janssen, 1993. – Boels-Janssen, N. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome: École Française de Rome, 1993.

Boyance, 1972. – Boyance, P. *Etudes sur la religion romaine*. Rome: École Française de Rome, 1972.

Bricault, 2005. – Bricault, L. *Les dieux de l'Orient en Afrique romaine*. – Pallas (Revue d'études antique), 68 (2005), 289–309.

Burstein, 2012. – Burstein, S. *An egyptian source of Tacitus' sarapis narrative (Histories 4.84)*. – ZPE, 183 (2012), 37–38.

Chuvin, 2013. – Chuvin, P. *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustino*. Brescia: Paideia, 2012.

Dal Covolo, 1989. – Dal Covolo, E. *I Severi e il cristianesimo*. Roma: Las-Roma, 1989.

De Filippis, 1993. – De Filippis Cappai, C. *Medici e medicina in Roma antica*. Torino: Tirrenia-Stampatori, 1993.

Dunand, 2000. – Dunand, F. *Isis – mère des dieux*. Paris: Éditions Errance, 2000.

Frend, 1965. – Frend, W. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell, 1965.

González Salinero, 2009. – González Salinero, R. *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano. Approccio critico*. Perugia: Graphe.it, 2009.

Haack, 2002. – Haack, M. *Haruspices publici et prives: tentative d'une distinction*. – REA, 104 (2002), No 1-2, 111–133.

Hayne, 1992. – Hayne, L. *Isis and Republican politics*. – Acta Classica, 35 (1992), 143–149.

Hultgren, Haggmark, 1996. – Hultgren, A., S. Haggmark. (Eds.). *The Earliest Christian Heretics: Readings from Their Opponents*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Lajoie, 2010. – Lajoie, P. *Quirinus un ancien dieu tonnante? Nouvelles hypothèses sur son étymologie et sa nature primitive*. – Revue d'histoire religieuse, 227/2 (2010), 175–194.

Le Gall, 1975. – Le Gall, J. *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de Commode*. Paris: CDU-SEDES, 1975.

Magdelain, 1990. – Magdelain, A. *Quirinus et le droit (spolia opima, ius fetiale, ius quiritorium)*. – In: Magdelain, A., Y. Thomas. (Eds.) *Ius Imperium Auctoritas. Etudes de droit romain*. Roma: École Française de Rome, 1990, 229–269.

Maraval, 1992. – Maraval, E. *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*. Paris: Desclée, 1992.

Montero, 1991. – Montero, S. *Politica y adivinación en el Bajo Imperio romano: imperatores y haruspices (193 D.C.–408 D.C.)*. Collection Latomus, No 211. Bruxelles: Latomus. 1991.

Moss, 2013. – Moss, C. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. New York: HarperCollins, 2013.

Munier, 1979. – Munier, C. *L'Eglise dans l'Empire romain (IIe–IIIe siècles). Eglise et cité*. Paris: Éditions Cujas, 1979.

Nemo-Pekelman, 2010. – Nemo-Pekelman, C. *Rome et ses citoyens juifs (IVe–Ve s.)*. Paris: Honore Champion, 2010.

Perfigli, 2004. – Perfigli, M. *Indigitamenta: divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*. Pisa: ETS, 2004.

Porte, 1981. – Porte, D. *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Etude sur le*

personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste. – In: Haase, W. (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt. II. Principat: Religion.* Band II. 17. 1. Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co., 1981, 300–342.

Rebillard, 1997. – Rebillard, E. *L'Eglise de Rome et le développement des catacombes. A propos de l'origine des cimetières chrétiens.* – MEFRA, 109, (1997), 741–763.

Ries, 1990. – Ries J. Le culte de Mithra en Iran. – In: Haase, W. (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt. II. Principat: Religion.* Band II. 18. 4. Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co., 1990, 2728–2775.

Rousselle, 1990. – Rousselle, A. *Vivre sous deux droits: la pratique familiale polyjuridique des citoyens romains juifs.* – Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, 45/4 (1990), 839–859.

Rüpke, 2013. – Rüpke, J. *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano, a cura di Roberto Alciati.* Brescia: Morcelliana, 2013.

Scheid, 1997. – Scheid, J. *La religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé.* – In: Bruhns, H., J.-M. David, W. Nippel. (Ed.). *Die spaete roemische Republik. La fin de la République romaine: Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie.* Rome: École Française de Rome, 1997, 127–139.

Solmsen, 1979. – Solmsen, F. *Isis among the Greeks and Romans.* Cambridge (Mass.)–London: Harvard University Press, 1979.

Takacs, 1995. – Takacs, S. *Isis and Sarapis in the Roman world.* Leiden: E. J. Brill, 1995.

Turcan, 1993. – Turcan, R. *Mithra et le mithriacisme.* Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Vermaseren, 1977. – Vermaseren, M. *Cybele and Attis. The myth and the cult.* London: Themes & Hudson, 1977.

Wardle, 1998. – Wardle, D. *Caligula and his wives.* – Latomus, 57/1 (1998), 109–126.

Witt, 1975. – Witt, R. *Some thoughts on Isis in relation to Mithras.* – In: Hinnells, J. (ed.) *Mithraic studies.* V. II. Manchester: Manchester University press, 1975, 479–493.

Zissos, 1999. – Zissos, A. *The rape of Proserpina in Ovid., Met. 5. 341–661: internal audience and narrative distortion.* – PHOENIX, 53/1–2 (Spring-Summer 1999), 97–113.

Лебедев, 2006. – Лебедев, А. П. *Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом.* Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышка, 2006. [Lebedev, A. P. *Epocha gonenyi na hristian i utverzhdenie hristianstva v greko-rimskom mire pri Konstantine Velikom.* Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Olega Abyishka, 2006].

Лебедев, 1878 – Лебедев, Н. И. *Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством.* Москва: Типография Каткова, 1878 [Lebedev, N. I. *Sochinenie Origena protiv Tselsa. Opyit issledovaniya po istorii literaturnoy borbyi hristianstva s yazyichestvom.* Moskva: Tipografia Katkova, 1878]

Ранович, 1990. – Ранович, А. *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.* Москва: Политиздат, 1990 [Ranovich, A. *Pervoistochniki po istorii rannego hristianstva. Antichnyie kritiki hristianstva.* Moskva: Politizdat, 1990].

Цуркан, 2002. – Цуркан, А. В. *Ориген: проблема взаимодействия религии и философии.* Новосибирск: НГУ, 2002 [Tsurkan, A. V. *Origen: problema vzaimodeystviya religii i filosofii.* Novosibirsk: NGU, 2002].

• **Интернет източници / Inernet sources**

Schmidt, H. *Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian.* – In: *Encyclopaedia Iranica.* –

<http://www.iranicaonline.org/articles/mithra-i>

Малицки, П. *История на християнската църква*. Т. I. [Malicki. P. *Istoriya na hristiyanskata Tsarkva*. Т. I.] http://www.pravoslavieto.com/history/19/1852_malicki/I_1_9-29_goneniai.htm

• **Съкращения / Abbreviations**

CDU-SEDES – Centre de documentation universitaire – société d'édition d'enseignement supérieur

MEFRA – Mélanges de l'Ecole française de Rome

PHOENIX – Journal of the Classical Association of Canada

REA – Revue des Études Ancienne

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphic

НГУ – Новосибирский государственный университет [NGU – Novosibirskiy gosudarstvennyiy universitet]