



П. Браун

Куль т с в я т ы х

Его становление
и роль
в латинском
христианстве

Peter Brown
The Cult of the Saints
Its Rise and Function
in Latin Christianity

Chicago:
The University of Chicago Press
1981

П. Браун
**Куль
СВЯТЫХ**
Его становление
и роль
в латинском
христианстве



Москва
РОСПЭН
2004

ББК 86.37

Б 87

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт.

*Публикуется по лицензии The University of Chicago Press,
Chicago, Illinois, U.S.A.*

Перевод с английского В.В.Петрова.

Моим родителям

Браун П.

Б 87 **Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве** / Пер. с англ.; Под ред. С.В.Месяц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 207 с.

Питер Браун (род. 1935) — известный исследователь культуры поздней античности и раннего средневековья — обладает редким даром представлять результаты сугубо специальных изысканий в форме увлекательного повествования. Герои этой книги — христиане Средиземноморья. Рассматриваются социально-психологические аспекты культа святых, вобравшего античные традиции власти и патроната, аристократической дружбы, жажды справедливой власти и поисков рая, говорится о «терапии удаленностью» при паломничествах, о психодрамах, разыгрывавшихся при изгнании бесов из одержимых, об эмоциональных инверсиях, когда страждущие исцелялись в местах, где некогда пытали и казнили, и еще о многом другом. Впервые данная работа была опубликована в серии «Huskell Lectures по истории религий. Новая серия» под общей редакцией Дж.М.Китагавы.

Книга интересна как специалистам по античности и средним векам, так и самому широкому кругу образованных читателей.

ББК 86.37

© «Российская политическая энциклопедия», 2004.

© 1981 by The University of Chicago.
All rights reserved.

ISBN 5-8243-0563-3

Содержание

Предисловие	8
Глава первая. Святые и их могилы	11
Глава вторая. «Славное семейное место»	35
Глава третья. Невидимый спутник	63
Глава четвертая. Совершенно особенные мертвецы	83
Глава пятая. Praesentia	101
Глава шестая. Potentia	121
Примечания	143
Именной указатель	180
Предметный указатель	188
Биографическая справка	193
<i>В.Петров. Мир живых и святые мертвецы в раннем средневековье: Послесловие к «Культу святых» Питера Брауна</i>	<i>194</i>

Предисловие

Шесть глав этой книги являются слегка расширенным вариантом *Лекций Хаскелла* (The Huskell Lectures), которые я имел честь читать в School of Divinity Чикагского университета в апреле 1978 года. Как и следовало ожидать в подобном месте, я завершил тем, что еще раз — в кругу множества друзей и коллег — узнал, как много мне еще нужно узнать, разделив с ними спокойную доверительность тех, кто учит, чтобы учиться. За этот редкий опыт я в первую очередь благодарен декану Джо-зефу Китагаве (Joseph Kitagawa) — его сердечности и неустанной, тактичной заботе, а также всем его коллегам по Богословской школе. Тем не менее, этих чикагских лекций могло не быть, если бы годом раньше я не испытал благотворного воздействия непредвзятости и воодушевления, с которыми основные положения этих лекций обсуждались и корректировались на двух семинарах, первый из которых был организован профессором Элизабет Кеннан (Elizabeth Kennan) в Католическом университете Америки, как часть *Программы Меллона по раннему христианскому гуманизму* (The Mellon Program on Early Christian Humanism), а второй — профессором Уиллом Окстоби (Will Oxtoby) в рамках *Программы по сравнительному религиоведению* (The Program for Comparative Religion) в Университете Торонто. Именно щедрый энтузиазм этих семинаров навел меня на мысль, что подобную тему стоит представить в виде установленного курса лекций.

Впрочем, теперь я с некоторой обеспокоенностью сознаю, что в узких рамках шести лекций я попытался собственными словами пересказать историю, на которую великие исследователи ранней церкви, ее культурного и религиозного окружения расточали свое внимание в течение более чем столетия. Я бы не хотел, чтобы мою работу принимали за то, чем она не является.

Это не законченное исследование становления культа святых в поздней античности. Будучи попыткой истолкования, оно не ставит целью повторить энциклопедизм научных трудов, на которые с восхищением и признательностью опирается. Я ссылался только на те работы, которые повлияли на меня, стимулировали и вдохновили меня, в надежде, что они окажут такое же действие на других и что другие смогут получить те же сведения, на которые я опираюсь, когда строю свои заключения.

Когда я начал писать, то обнаружил, что рамки моего исследования незаметно сузились. Внутри широкого мира поздне-античного христианства латиноязычные страны Средиземноморья и их северный выступ в Галлию навязали мне себя как особенный регион, образующий свой собственный культурный и религиозный континуум, идеально подходящий для такого исследования вследствие изобилия, доступности и связности документального материала.

Более того, я полагаю, что в этой книге, особенно в конце второй главы, мне удалось показать, что новая интерпретация становления и роли культа святых требует от ученых решить, на каких свидетельствах и каких аспектах поздне-античного общества и культуры им следует сосредоточиться, как на наиболее значимых для религиозной ситуации той эпохи. Мое решение возникло по своей собственной логике. От Паулина из Нолы и Амвросия в конце четвертого столетия до Григория Турского и Венанция Фортуната в конце шестого я к своему удовольствию обнаружил себя в компании весьма отчетливо, и даже великолепно *видимых* друзей «невидимых друзей». Побуждения подобных людей, их ожидания, социальный и культурный мир, окрасившие их язык и придавшие столь неповторимый оттенок их пылкой способности любить и быть верными невидимым мертвецам, — все это известно нам лучше, чем что-либо еще. Признаюсь, я собирал их свидетельства как цветы — обеими руками.

Делая это, я оставил достаточно места для еще многих будущих книг по культу святых в поздней античности: будут книги по христианству Византии и Ближнего Востока; книги, которые воздадут больше справедливости, чем я, скромным и мало-заметным фигурам, обыкновенно собиравшимся подле усыпальниц — беднякам, больным, женщинам, паломникам; прежде всего, полагаю, появятся книги, которые восстановят баланс, нарушенный этим исследованием, поскольку взглянут за фасад

ослепляющих наш взор творений, посредством которых яркая и влиятельная клерикальная элита старалась в архитектуре, поэзии, историческом нарративе и церемониале навязать свое собственное видение значения и пользы почитания святых другим группам христианского общества, у которых тот же культ удовлетворял иные нужды и у которых любовь к святым временами прорывалась в совершенно иных, но исполненных не меньшего смысла формах выражения; появятся даже книги о том, что культ святых, воспринимаемый различными группами в разных регионах (и даже по разному настроенной христианской общиной), мог почти ничего не значить. Достаточно, если эта книга расчистит путь некоторым из упомянутых подходов, а главное, ее не следует воспринимать, как исключаящую какой-либо из них.

Я не могу удержаться от ощущения, что несмотря на груды ученых книг, возвышающихся за плечами исследователя культа святых, теперь он обнаруживает себя в положении, самом приятном из всех: снова в начале, перед некогда знакомой территорией, требующей — в который раз! — разведки. Как говорил один старый знаток средневековой истории: «Прежде всего, малопомалу, мысли наших предков, их обычные мысли об обычных вещах, станут снова обдумываться. И здесь нам предстоит сделать открытия, а кроме того, приобрести привычки»¹.

Глава первая

СВЯТЫЕ И ИХ МОГИЛЫ

Это книга о соединении небес и земли, и о том, какое значение для этого соединения имели умершие люди. Ее предметом будет появление, становление и функционирование в поздней античности того, что обыкновенно известно как христианский «культ святых». Это подразумевает рассмотрение той роли, которую в религиозной жизни и организации христианской церкви западного Средиземноморья — между третьим и шестым столетиями н.э. — играл весь комплекс могил, частиц мощей, а также объектов, тесно связанных с мертвыми телами святых мужчин и женщин, исповедников и мучеников.

Культ святых, возникший в поздней античности, стал неотъемлемой частью последующего тысячелетия христианской истории до такой степени, что мы склонны принимать его распространение как должное. Его происхождению уже уделялось определенное внимание, а учитывая немислимое множество литературных и археологических свидетельств, скорее всего, будет уделяться и впредь. Тем не менее, все аспекты того, что для людей той эпохи значило соединять небеса и землю у могилы умершего человека, еще не были исследованы так полно, как того заслуживают. Ведь сделать это значило бы сломать барьеры, существовавшие в глубинах сознания людей Средиземноморья на протяжении тысячи лет, и соединить категории и места, которые ими обыкновенно тщательно противопоставлялись.

О религии позднеантичного Средиземноморья можно сказать наверняка одно: хотя она, возможно, и не стала значительно более ориентированной на «мир иной», она несомненно была сосредоточена на «мире вышнем»¹. Ее исходным пунктом была уверенность в разломе, явственно отпечатавшемся на лике вселенной. Выше луны божественное совершенство этой вселенной представало в незапятнанном постоянстве звезд. Земля ле-

жала под луной — *in sentina mundi** — в густой мути на дне прозрачного бокала². Смерть могла означать преодоление этого разлома. На пороге смерти душа отделялась от составленного из земного ила тела, получая или возвращая себе место, точно соответствующее ее истинной природе, находящееся в осязаемом, чистом свете, зависшем так мучительно близко над землей в плотных сгущениях Млечного Пути³. Навсегда, или, как чаяли евреи и христиане, только на время долгого провала до воскресения мертвых, но мертвое тело соединялось с непостоянством и мутностью подлунного мира, тогда как душа наслаждалась неизменной ясностью остальной вселенной⁴.

Плутарх, писавший во втором веке н.э., высказался ясно. Распространенное верование в телесный *apotheosis*** Ромула — исчезновение его тела в небесах — поражало его как печальный пример деятельности «неразвитого ума». Ведь это противоречило известному устройству вселенной. У добродетельной души могла быть своя доля в божественности звезд, но произойти это могло только после того, как тело уже отброшено, а душа возвратилась на свое законное место, переходя на небо, как стремительная и сухая*** вспышка молнии, покидающая пасмурное, сырое облако плоти⁵. Посредством веры в воскресение мертвых евреи и христиане могли представить себе, что разделяющие вселенную барьеры однажды будут сломаны: и Илия, и Христос уже сделали то, что по словам Плутарха, Ромул сделать не мог. Но до того времени преграда между землей и звездами продолжала стоять так же прочно для среднего христианина, как для любого другого человека поздней античности. Поэтому, когда Пруденцию****, христианину конца четвертого века, пришлось писать о воскресении, он мог выразить свою веру только на языке, который является столь точной противоположностью традиционного видения мира, что доходит до молчаливого признания его жизнеспособности:

* в нечистотах мира (лат.). Этим словосочетанием Тертуллиан однажды назвал преисподнюю (*De anima* 55, PL 2, 742B), у Августина оно не встречается. — *Прим. переводчика.*

** апофеоз, обожествление (греч.). — *Прим. переводчика.*

*** См.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Ромул 28; в среднем платонизме и неоплатонизме души, сосредоточенные на чувственном бытии, считались «влажными», тогда как очистившийся дух был сух и огневиден, ср. Порфирий, *Sent.* 29; Плутарх, *Об упадке оракулов* 432F. — *Прим. переводчика.*

**** Пруденций, Аврелий Публий Клемент (348, Испания — после 405), выдающийся христианский латинский поэт. — *Прим. переводчика.*

Но пусть огненная сущность души подумает о своем высоком происхождении и отбросит цепенящую скверну жизни; тогда она повлечет за собой и плоть, в которой обитала, и понесет ее назад к звездам⁶.

Но воскресение было еще невообразимо далеко, а Пруденций был исключительно предприимчивым поэтом. Рядовой христианский мастер, изготавливавший надгробные плиты, и его заказчики на протяжении пятого и шестого столетий продолжали покрывать гробницы строками, которые принимали как должное старое видение мира⁷. В начале шестого века, например, епископ Лиона был согласен не задерживаться на сбивающих с толку парадоксах: для него было достаточно древней антитезы — *Astra fovent animam corpus natura recedit**⁸.

Тем не менее, раввин Пинхас Бен Хама, бывший почти современником императора Юлиана Отступника**, мог указывать на заключенный в могилах святых парадокс. Некогда он говорил:

Если бы отцы мира (патриархи) захотели, чтобы место их упокоения было Наверху, они были бы в состоянии иметь его там, но они заслужили называться «святыми» только когда умерли и камень запечатал их гробницы здесь, внизу⁹.

Раввин говорил о гробницах патриархов в Святой земле. Те, кто занимал их, были «святыми» потому, что подле своих могил на земле сделали доступным верующим толику силы и милости, в которых они, возможно, упокоились Наверху. Могилы святых — будь то внушительные скальные гробницы еврейских патриархов в Святой земле или, как у христиан, гробницы, частицы тел или даже физические объекты, ранее соприкасавшиеся с этими телами, — были особенными местами, где встречались противоположные полюса небес и земли. Позднеантичное христианское благочестие, как будет видно из настоящих глав, с одержимостью концентрировалось на диковинной вспышке, которая могла произойти, когда эти две прежде различные категории соединялись в глубинах людского сознания.

* Звезды пригревают душу, природа приняла тело (лат.). — *Прим. переводчика.*

** император Флавий Клавдий Юлиан (332—363); племянник Константина I, во время своего недолгого правления пытался восстановить язычество. — *Прим. переводчика.*

К концу шестого века могилы святых, что располагались на территории кладбища вне стен большинства городов бывшей Западной империи, сделались в своих регионах центрами церковной жизни¹⁰, поскольку считалось, что будучи на небесах святой «присутствует» в своей могиле на земле. Душа святого Мартина*, к примеру, могла «маршировать»^{***}, но совершенно определенно не ожидали, что его тело в Туре «будет, разлагаясь, лежать в могиле». У местного врача-иудея могли быть свои сомнения: «Мартин, которого ныне покоит земля, обращая его в землю, не принесет тебе добра... Мертвец не может излечить живого»¹¹. Эти сомнения не разделяются в надписи на гробнице:

Hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus
Cuius anima in manu Dei est, sed hic totus est
Praesens manifestus omni gratia virtutum.

[Здесь покоится святой памяти епископ Мартин,
чья душа в руке Божией, но сам он целиком здесь
присутствует, явленный во всяческих чудесах]¹².

Соединение небес и земли проявлялось даже в том, как современники возводили и описывали усыпальницы святых. Заполненные большими светильниками, чьи плотные стужки света отражались в мерцающей мозаике и золоченой кровле, позднеримские *memoriae*^{***} сводили безмолвный свет Млечного пути в пределы нескольких футов от могилы¹³.

Для средиземноморского человека с традиционным воспитанием многое из этого ничего не значило, а кое-что попросту вызывало отвращение. Артемидор из Далдиса**** во втором веке н.э. писал, что если снится, что ты бальзамировщик, это плохой сон, «ибо бальзамировщик прикасается к мертвым телам и

* Мартин Турский (ок. 316, Паннония — 397, Галлия), святой-покровитель Франции. Воспитанник Илария из Пуатье, миссионер и чудотворец, в 371 г. он был поставлен епископом Тура, рядом с которым он основал монастырь Мармутье. Мартин одним из первых не-мучеников был прославлен как святой. — *Прим. переводчика.*

^{***} имеется в виду известный спичуэл *When the Saints Go Marchin' In* (*Когда святые маршируют*), где говорится о святых, собирающихся вокруг небесного трона Царя царей. — *Прим. переводчика.*

^{***} гробницы, сакральные постройки в память о мучениках (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{****} Артемидор (II в. н.э., Эфес), прорицатель. Сохранилась его *Оней-поэтика* (*Толкование сновидений*). — *Прим. переводчика.*

живет за пределами города»¹⁴. Становление христианского культа святых происходило на больших кладбищах, которые располагались за пределами городов римского мира; а что до прикосновений к мертвым телам, то христианский культ святых быстро стал включать выкапывание, перемещение, расчленение — не считая весьма жадных касаний и целований — останков умерших, а часто и перенос их в места, куда мертвецы прежде не допускались. Стихия парадокса всегда сопутствовала христианскому переименованию установленного плана вселенной. Недвусмысленным было воздействие культа святых на топографию римского города: он привел к возвышению мест, которые прежде рассматривались как несовместимые с общественной жизнью живого города¹⁵; к концу этого периода древняя граница между городом живых и мертвых оказалась нарушена, ибо внутри стен многих позднеантичных городов проникли мощи и их хранилища, вокруг которых группировались обычные могилы¹⁶. Даже в пределах отведенных им мест — на территории мертвых — установленное общественное богослужение и гробницы мертвых стали совмещаться таким образом и с такой частотой, для которых языческая и еврейская фантазия мало что могли дать¹⁷.

Крушение и периодическое опрокидывание древних барьеров, заложенное в позднеантичном культе святых, похоже, отметило завершение определенного способа видеть связь между человеческими мертвецами и вселенной и, как прямое следствие, означало смещение барьеров, посредством которых люди Средиземноморья пытались ограничить роль мертвецов, и особенно тех мертвецов, с которыми связывали тесные узы по крови или месту¹⁸. Языческие параллели и прообразы не могут продвинуть нас далеко в понимании христианского культа святых в значительной мере потому, что язычник обнаружил себя в мире, где знакомая ему схема отношений между человеческим и божественным, мертвыми и живыми, была незаметно перерисована.

Воспользуемся одним хорошо известным примером: рассмотрим связь между античным культом героев и христианским культом мучеников¹⁹. Людям эллинистической и римской эпох казалось вполне естественным идеализировать умерших. При условии соблюдения строго установленных ограничений бытовали даже некие формы поклонения покойным — в семье, либо как часть общественного культа по отношению к выдающимся умершим, таким как герои или императоры. Поэтому церемо-

ниал «героизации», особенно ритуалы частного культа, который в специально построенной гробнице семья воздавала покойному, как «герою», теперь привлекается для объяснения ряда архитектурных и художественных проблем ранних христианских *memoria*²⁰. Но в конце концов перестает работать даже аналогия с культом героев. Ведь место героя фиксировалось весьма древней схемой границ между теми существами, которых затронула скверна человеческой смерти, и теми, которых она не касалась: была тенденция разводить формы культа для героев и для бессмертных богов²¹. А самое главное, языческим представлениям о роли героев, похоже, полностью чужд упор всех христианских авторов на то, что мученики наслаждаются близостью к Богу именно потому, что они умерли как человеческие существа. Их близость к Богу была *sine qua non* их способности ходатайствовать за своих смертных сородичей, а значит защищать их. Мученик был «другом Бога». Он был заступником таким образом, каким никогда не мог быть герой²².

Поэтому в христианских верованиях могила, память об умерших и религиозные обряды, которые могли оформлять эту память, были встроены в совершенно иную схему отношений между Богом, умершими и живыми. Объяснять христианский культ мучеников, представляя его продолжением языческого культа героев²³, столь же бесполезно, как реконструировать форму и функцию позднеантичной христианской базилики по нескольким заимствуемым из классических строений колоннам и капителям, что иногда включаются в ее аркады²⁴.

В самом деле, христианскую позднюю античность вполне можно было представить как противоположность еврипидовскому *Ипполиту*. Жестокий смысл этой пьесы состоял в том, что границы между богами и людьми должны оставаться нерушимыми. Какой бы близостью не наслаждался с богиней Артемидой Ипполит при жизни, прикосновение смерти обнажило пропасть между бессмертной Артемидой и умирающим человеком Ипполитом. Она более не в силах смотреть на него:

ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοῦς ὄραν
οὐδ' ὄμμα χαίρειν θανάσιμοισιν ἐκπνοίας

[мне не должно видеть мертвых
и осквернять взор дыханием умирающих]²⁵.

* необходимым условием (лат.). — Прим. переводчика.

Чтобы оценить величину пропасти между двумя этими мирами, нам нужно лишь сравнить это отношение со строками псалма, которые часто цитировались латинскими авторами применительно к мученикам: «*Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces eorum*» (*Пс 33:16*)²⁶.

Было бы величайшим заблуждением считать, что к середине четвертого столетия некий невидимый прилив религиозного чувства напрочь смыл барьеры, которые язычники Средиземноморья так долго пытались возвести между людьми мертвыми и живыми. Как раз напротив, в этом отношении становление христианства встретило крайнее религиозное раздражение в языческом мире. Процесс возвышения христианской церкви до заметного положения точнее всего можно обрисовать, прислушавшись к языческой реакции на культ святых. Ибо развитие этого культа делало для язычников очевидным медленное и ужасающее разрушение древних барьеров, предвещавшее еще одно, окончательное распространение по земле той «тьмы, о которой говорится в древних мифах» и которая поглотит все древние ориентиры²⁷. Нападая на культ святых, Юлиан Отступник ссылается на этот культ как на новшество, для которого не имеется оснований в Евангелиях; вся сила его религиозного отвращения направлена против манипуляций живых с трупами мертвецов, которые подразумевались в христианской практике: «Вы продолжаете добавлять трупы недавно умерших к давним трупам. Вы заполнили весь мир гробницами и склепами»²⁸. Против культа, отправляемого у могил святых, Юлиан обратил все негодование, которое пророки Ветхого завета проявляли по отношению к тем, кто рыскал по гробницам и погребальным пещерам в низких целях, для колдовства и ворожбы²⁹. Как император, Юлиан мог выразить свою собственную глубокую неприязнь, обращаясь к традиционному римскому законодательству, державшему мертвых в отведенном им месте. Как могут люди терпеть вещи, подобные христианским шествиям с мощами?

...Ношение трупов мертвецов в гуще плотной толпы через большие скопления людей, осквернение взоров всех злоеющим видом мертвецов. Какой день, так отмеченный смер-

* Очи Господни [обращены] на праведных, и уши Его — к их мольбам (лат.). — Прим. переводчика.

тью, может быть удачным? Как, после участия в подобных обрядах, может кто-нибудь приблизиться к богам и их храмам?³⁰

В описании конца язычества в Египте у Евнапия из Сарды мы улавливаем настоящий кладбищенский ужас перед усилением христианства:

Они собирали кости и черепа преступников, казненных за многочисленные преступления..., объявляли их богами, посещали места их захоронения и считали, что становятся лучше, валяясь в грязи на их могилах. Мертвецов они именуют «мучениками», так называемыми «диаконами»³¹ и посланцами к богам, которые доносят до тех людские молитвы³¹.

В конце четвертого и в пятом веках рост культа святых вызвал явное изменение в соотношении значимости, которая в большинстве позднеантичных городов придавалась территориям живых и территориям мертвых. На кладбищах как грибы поднимались огромные архитектурные сооружения. Вот лишь один пример: в начале пятого века североафриканский город Тебесса стал граничить с важным центром паломничества, построенным на территории кладбища, предположительно вокруг могилы святой Криспины. Усыпальницу отличал роскошный стиль официальных строений в духе возрождения эпохи Феодосия³². Путь для паломников длиной в 150 метров проходил под величественными триумфальными арками, вдоль образующих галерею дворов, воспроизводя посреди гробниц вне стен Тебессы портики и улицы классического города³². В те же годы Паулин из Нолы³³ мог поздравить себя с возведением вокруг могилы

* Евнапий (ок. 346, Сарды — ок. 420), греческий ритор и историк, ярый противник христианства. *Жизни философов и софистов* Евнапия — это собрание биографий современных ему философов и софистов. — *Прим. переводчика.*

³⁰ греческое «диакон» дословно означает «служитель» (греч.). — *Прим. переводчика.*
³¹ Феодосий Великий (347, Испания — 395, Милан), римский император. Отверг арианство и, приняв сторону Афанасия, провозгласил ортодоксальное христианство государственной религией. Разделил империю между своими сыновьями, что привело к образованию Западной и Восточной Римской империи. — *Прим. переводчика.*

³² Меропий Понтий Аниций Паулин (353, Бордо — 431, Нола), римский сенатор, консул, выдающийся христианский поэт. Удалившийся от дел, обосновался в Ноле, где с 409 г. стал епископом. Стихотворения 395–407 гг. посвящены святому Феликсу, которого Паулин считал своим покровителем. Поставил свои духовные способности и свое значительное состояние на службу культа Феликса. — *Прим. переводчика.*

святого Феликса — на пригородной кладбищенской территории, до сих пор называемой «Симитиль», «кладбище», — столь впечатляющего комплекса, что путешественник мог принять его за еще один город³³.

В самом деле, когда на культурной карте древнего человека дошло до изменения баланса между «местами» и «не-местами», у христианства проявились склонность и жажда к перекройке поздне-римского ландшафта. В четвертом веке рост монашества продемонстрировал, как беззаветно желали христиане покровительствовать тем общинам, которые отчетливо предпочли противоположность установившейся городской жизни. В письме Афанасия к святому Антонию³⁴ и его монахам есть гордые слова о том, что монахи «основали город в пустыне», то есть в месте, где не должно быть никакого города³⁴. В конце четвертого и в пятом веках христианские епископы приблизили смещение баланса между городом и не-городом из пустыни прямо к стенам города: теперь они основывали города на кладбищах³⁵.

Еще более примечательны последствия этого смещения. Епископы Западной Европы принялись организовывать культ святых так, чтобы опираться в своей власти внутри старых римских городов на эти новые «города за пределами города». Резиденция епископа и его основная базилика все еще находились внутри городских стен. Тем не менее, епископы бывших городов Римской империи усиливали свои позиции в раннесредневековой Европе именно через посредство старательно подчеркиваемых связей с великими усыпальницами, находившимися на некотором расстоянии от города — усыпальницы святого Петра на Ватиканском холме вне Рима, святого Мартина сразу за стенами Тура.

Нам неоднократно представится случай наблюдать, что контроль епископа над этими усыпальницами не следует принимать как должное: как сказал герцог Веллингтонский о битве при Ватерлоо, за победой «черт побери, пришлось побегать».

* Афанасий Великий (293/5 — 373), александрийский богослов и церковный иерарх. Один из главных защитников ортодоксии в борьбе против ариан; выступал за единосущие Сына Отцу. Среди его многочисленных трудов — *Житие святого Антония*, первое христианское житие, образец для всей средневековой агиографической литературы. — *Прим. переводчика.*

³⁴ Антоний Египетский (ок. 251, Средний Египет — 356, побережье Красного моря), один из первых монахов и отшельников, основатель организованного монашества. — *Прим. переводчика.*

Но выигранная однажды, победа стала для истории западноевропейской церкви решающей. С характерной риторической эффектностью Иероним* бросил вызов критикам культа мощей:

Стало быть, епископ Рима поступает неверно, когда над мертвыми людьми, Петром и Павлом, для нас — почитаемыми останками, а для вас — горстью дорожной пыли, приносит жертву Господу, а их могилы считает алтарями Христа?³⁶

Последующий успех папства лишь подтвердил, что епископ Рима все делал *правильно*.

Чтобы реализовать упомянутое преимущество, нужно было разрушить еще несколько древних барьеров. Были объединены гробница и алтарь. Епископ и его клирики отправляли общественный культ вблизи от людских мертвецов, что было глубоко противно чувствам иудеев и язычников. Более того, стал разрушаться древний барьер между частным и общественным, так же неукоснительно соблюдавшийся первыми поколениями христиан, как и любыми другими людьми поздней античности. Гробница святого провозглашалась общественной собственностью, чего не было по отношению к гробницам всех остальных христиан; она делалась доступной для всех и становилась средоточием форм ритуала, общего для всей общины. Все средства архитектуры, искусства, церемониала и литературы были мобилизованы, чтобы сделать святые могилы и останки более впечатляющими и доступными, чем семейные могилы, которые заполняли кладбища. В самом деле, если для всех людей поздней античности могила была «славным семейным местом», которым владела и о котором заботилась семья, могилы и останки святых подчеркнуто выделялись: это были «не-могилы».

Связь церковной иерархии Западной Европы с гробницами мертвых отделяла средневековую католическую церковь от ее византийских и ближневосточных соседей — христианских, еврейских и мусульманских. В Западной Европе власть епископа имела тенденцию коррелировать с влиятельностью усыпальницы. В других местах усыпальница обыкновенно функциониро-

* Иероним Стридонский (347, Стридон — 419/20, Вифлеем), ученый церкви, святой. Был отшельником, основал в Вифлееме несколько монастырей. Знал латинский, греческий, древнееврейский языки. Перевел Библию по греческому и еврейскому текстам на латинский — это знаменитая Вульгата. Сохранилось множество библейских, аскетических, монашеских, богословских и т.п. его работ. — *Прим. переводчика.*

вала независимо³⁷. Великие христианские усыпальницы и места паломничества восточного Средиземноморья и Ближнего Востока — даже Иерусалима — никогда не использовались, как на Западе, для закладывания фундамента прочных структур церковной власти³⁸.

В иудаизме святые могилы и институт раввинов разошлись в разные стороны. По мнению раввина Пинхаса Бен Хамы, loci, в которых сходились небеса с землей, все еще не имели своих *impresarii*³⁹. Никто не отрицал ни существования великого множества гробниц святых, ни их значимости для еврейских общин. Но ученые и духовные лидеры иудеев не захотели опереться на гробницы, как это сделали христианские епископы, а потому гробницы не играли большой роли. Поскольку это считалось очевидным, неудивительно, что пришлось ждать до 1958 года, когда Иоахим Иеремиас открыл нам всю значимость еврейских святых гробниц в поздней античности⁴⁰. В исламе ситуация напряженнее. Святая гробница, хотя она и имела не поддающуюся оценке значимость во всех частях исламского мира, всегда несколько тяготела к одному полюсу мусульманской ортодоксии⁴¹. Живой этнографический материал по роли современных мусульманских усыпальниц, возвращающий нас, как кажется, назад в прошлое, в Западную Европу раннего средневековья, происходит не из высохшего центра исламской традиции, но из ее всегда плодоносной окраины — от гор Марокко и суфийских обителей, разбросанных между Индонезией и горами Атлас⁴¹. Святые могилы, таким образом, существовали и в иудаизме, и в исламе. Но существовать — это еще не все. Общественная или частная власть святых мертвецов и традиционное религиозное руководство никогда не совпадали там до такой степени, как в Западной Европе. Данные, которыми мы располагаем, демонстрируют эволюцию, подобную только что нами описанной; мы можем проследить становление культа святых мертвецов в Западной Европе столь отчетливо во многом благодаря тому, что усыпальницы и официальное религиозное руководство — как изображения от двух линз в паре очков — столь легко сводились воедино.

Какова бы ни была их связь с церковной иерархией, христианское Средиземноморье и его выступления на восток и северо-восток оказались усеяны четко обозначенными loci, где встре-

* места (лат.). — *Прим. переводчика.*

* управляющих, импресарио (итал.). — *Прим. переводчика.*

чались небеса и земля. Усыпальница, вмещавшая могилу или, что было чаще, частицы мощей, очень часто называлась довольно просто: «местом», *lous sanctorum*, ὁ τόπος* 42. Она была местом, где, как полагали, обычные законы могил приостанавливали свое действие. Считалось, что в мощах леденящую безликость человеческих останков все еще наполняло целое любимой личности. Как сказал Григорий Нисский**,

Те, кто созерцают их, как бы обнимают живое тело в полном цветении: они задействуют глаза, уста, слух, все чувства, а затем, проливая слезы благоговения и страсти, обращают к мученику свои молитвы о заступничестве, как если бы он присутствовал⁴³.

Это присутствие могло быть грозным. Иероним писал:

Всякий раз, когда я в гневе или у меня на уме некое дурное помышление, или дурное видение потревожило мой сон, я не осмеливаюсь войти в усыпальницы святых. Я трепещу телом и душой⁴⁴.

В шестом веке мирянин писал в Газу*** своему духовному отцу:

Когда я вижу, что нахожусь в месте, где находятся мощи святых мучеников, я одержим желанием войти внутрь и поклониться им. Всякий раз, когда прохожу перед ними, я чувствую, что должен преклонить голову.

Старец отвечал, что простереться достаточно один раз, а если потребность очень сильна, то три раза. Входить ли, продолжал мирянин, когда охватывает страх Божий?

Нет, из страха не входи. Входи только во время, подходящее для молитвы.

Но только я собираюсь войти, как меня воистину охватывает страх Божий!⁴⁵

* места святых (лат.); место (греч.). — *Прим. переводчика.*

** Григорий Нисский (ок. 335, Кесария — ок. 394), философ, богослов, мистик, святой. Защищал ортодоксию в тринитарных спорах IV в. — *Прим. переводчика.*

*** Газа — город на юго-западе Палестины. — *Прим. переводчика.*

Действия менее чувствительных душ показывают нам, что средиземноморский ландшафт в своих наиболее густо населенных частях был покрыт сетью усыпальниц. Около 600 г. н.э. действовавшая в Верхнем Египте банда грабителей могла начать в святилище* апы Колуфа** на окраинах Антиноэ, затем продвигаться на несколько миль к югу до «места»*** святого Виктора Главного, потом пересечь Нил у усыпальницы апы Тимофея, а с наступлением сумерек спуститься по течению к святилищу апы Клавдия, нагружаясь добытыми серебряными алтарными табличками, шелковыми и льняными завесами, и даже серебряными ожерельями и крестами с шей мумифицированных святых⁴⁶.

Куда бы в раннее средневековье ни приходило христианство, оно приносило с собой «присутствие» святых. Было ли это невообразимо далеко на севере, в Шотландии, где местные мастера пытались воспроизвести в своих «алтарных гробницах» причудливую резьбу саркофагов позднеримской Галлии⁴⁷; или на краю пустыни, где Рим, Персия и арабский мир встречались у усыпальницы святого Сергия в Ресафе****, — усыпальницы, в чью сокровищницу даже языческий Царь царей Персии Хосров II Победоносный***** поместил большое серебряное блюдо, выражая свою благодарность святому в стиле, который делает это *ex voto****** последним обращением ближневосточного монарха к сверхъестественной фигуре (среди них одна из первых была вырезана высоко на скале в Бехистуне⁴⁸ ахеменидским предшественником Хосроя Киrom*****); или еще дальше на восток, сре-

* дословно, «в месте»: в греческом и коптском это слово могло означать любое святилище. — *Прим. переводчика.*

** согласно коптскому мартирию св. Колуфа, его судил в 304/305 гг. префект Ариан. — *Прим. переводчика.*

*** современная ал-Атава. — *Прим. переводчика.*

**** Сергий († ок. 303, Ресафа, Сирия), святой. Один из самых ранних и славных мучеников; умучен по приказу императора Максимиана. В 431 г. над могилой Сергия была возведена церковь, которая впоследствии стала главным центром паломничества на Востоке. Византийский император Юстиниан I переименовал город Ресафу в Сергиополис. — *Прим. переводчика.*

***** Хосров II — сасанидский царь Персии, правил в 590–628 гг., максимально расширив границы империи. Покровительствовал искусствам, при нем расцвели наскальная скульптура, архитектура, плетение ковров и гобеленов, прикладные искусства. Его жена Ширин была христианкой. — *Прим. переводчика.*

***** пожертвование (лат.). — *Прим. переводчика.*

***** Кир II Великий, царствовал с 558 по 529 гг. до н. э., основатель персидской державы Ахеменидов, простершейся от Ближнего Востока до реки Инд. — *Прим. переводчика.*

ди несториан Ирака, Ирана и Центральной Азии⁴⁹ — везде позднеантичное христианство, когда оно сталкивалось с внешним миром, *было* усыпальницами и мощами⁵⁰.

Это жизненный факт, разделивший судьбу многих жизненных фактов. Его существование признается с видом легкого замешательства, и даже когда признается, обыкновенно считается «совершенно естественным», не становясь предметом кропотливого и всестороннего исследования. Я бы хотел завершить эту главу, предположив, почему так случилось, и указав на ущербность для исследователя религиозной и социальной истории поздней античности подобного легковесного подхода к форме религиозной жизни, которая, очевидно, была основной для положения христианской церкви в позднеантичном обществе.

Мне кажется, что наша любознательность была притуплена определенной моделью характера религиозного чувства и следующим из этой модели определением характера «народной религии». От нашей собственной ученой традиции мы унаследовали подход, недостаточно чувствительный, для проникновения в ход мысли и потребности, приведшие к становлению и распространению культа святых в поздней античности. То, что такие модели проникли в наш культурный кровоток, подтверждают факты: много лет спустя после того, как вопрос о становлении культа святых был выведен в постреформационных дискуссиях из конфессиональной среды, ученые всякого — или никакого — вероисповедания, обращаясь к этому феномену, обнаруживают, что их объединяет общее замалчивание и непонимание. Очевидно, некий тяжелый и по-видимому неподъемный культурный багаж загрозил где-то сей просторный чулан — глубины нашего ума. Если удастся определить и передвинуть его часть, то может оказаться, что мы способны подойти к христианскому культу святых с иной стороны.

Религиозная история поздней античности и раннего средневековья все еще в большей, чем мы думаем, степени зависит от подходов, которые столь убедительно обобщил в 1750-х в своем исследовании *Естественная история религии* Дэвид Юм*. *Философская энциклопедия* несколько надменно характеризует это эссе, как «занимательное упражнение в кабинетной антропологии, выполненное по вторичным источникам»⁵¹. Тем не менее, как и у более солидных преемников в этом жанре, имен-

* Дэвид Юм (1711, Эдинбург — 1776, там же), шотландский философ-эмпирик, историк. — *Прим. переводчика.*

но «кабинетное» качество эссе Юма обеспечивает продолжающееся невидимое присутствие его главных идей во всей последующей науке. Ведь Юм опирался на свидетельства, почерпнутые у классических авторов, которых все культурные люди читали тогда и продолжают читать до наших дней. Он разместил эти свидетельства так ловко и разумно, что кажется, будто *Естественная история религии* обладает непререкаемым авторитетом ясного и продуманного изложения очевидности. Трудно было сомневаться в здравости представлений Юма о работе религиозного ума вообще, а в частности, невозможно было ставить под вопрос точность его описания природы и причин суеверий древнего мира, тем более, что оно заимствовано у хорошо известных классических авторов.

Юм открыто обратился к проблеме происхождения и разнообразия религиозной мысли. Наперекор своим ортодоксальным современникам он настаивал, что люди от природы не являются монотеистами и никогда ими не были. Они не теряли после грехопадения исходную простоту дарованной Адаму и патриархам веры в Верховное Существо. Хотя теизм оставался идеалом, он во все времена был сомнительным идеалом. Причина этому — не человеческая греховность, но интеллектуальная ограниченность среднего человеческого ума. Интеллектуальные и, косвенно, культурные и социальные предпосылки теизма были труднодостижимы. Теизм, по мнению Юма, требовал способности достичь логически связной — а потому рациональной — картины вселенной, которая, в свою очередь, могла дать просвещенному уму возможность вывести из порядка видимого мира существование Верховного Существа, а соответственно, и формы должного ему поклонения. Отсюда, заключает Юм, проистекает чрезвычайная редкость истинного монотеизма и его фактическая невозможность в далекие, грубые века прошлого.

Более того, неумению мыслить в терминах теизма можно было указать точный социальный *locus** — «простой народ»:

Простой народ, то есть собственно все человечество, за исключением немногих людей, будучи невежественным и непросвещенным, никогда не возносит своего взора к небесам... настолько глубоко, чтобы открыть высший дух или изначальное провидение⁵².

* место (лат.). — *Прим. переводчика.*

Юм подчеркивал, что это неумение не было вызвано исключительно интеллектуальной ограниченностью «простого народа». Ограниченность вытекала из всего культурного и социального окружения, враждебного рационализму. «Простой народ... будучи невежественным и непросвещенным», был склонен дробить восприятие отвлеченного порядка, на котором могла строиться какая-либо связная картина вселенной. Во-первых, средний человек вследствие недостатка просвещенности был очевидно плохо подготовлен к выведению общих принципов из своего непосредственного окружения; во-вторых, в любом случае, во все века, кроме самых благоприятных, даже у наиболее обеспеченных элит естественная неспособность непросвещенного ума мыслить в абстрактных терминах усиливалась страхами и тревогой, которые побуждали людей еще более персонифицировать действие неподвластных им причин, а потому еще глубже соскальзывать в политеистический способ мышления. В результате для Юма религиозная история человечества — это не просто история отпадения от изначального монотеизма; она отмечена постоянным колебанием между теистическим и политеистическим способами мышления:

Примечательно, что принципы религии испытывают в человеческом духе нечто вроде прилива и отлива и что у людей наблюдается природная склонность подниматься от идолопоклонства к теизму и от теизма снова опускаться до идолопоклонства⁵³.

Эта характерно грустная и сдержанная оценка возможностей среднего человеческого ума и того, как эта ограниченность проявлялась в постоянном «приливе и отливе» религиозной мысли, позволили Юму и его преемникам выстроить модель культурных и социальных условий для религиозного изменения. Ведь «прилив и отлив в человеческом мышлении» имел историческое измерение. Некоторые эпохи считались у них хотя бы внешне не такими политеистическими, как другие: такие эпохи были более безопасными, их элиты были более культурными, возможно, они более действенно контролировали «простой народ» или, по крайней мере, были менее восприимчивы к его иррациональным идеям. А другим эпохам оставалось только снова впадать в того или иного рода идолопоклонство. Таким образом, соответствующие усиление и спад рационализма оценивались в любом конкретном обществе в терминах соотноше-

ния сил «простого народа» и потенциально просвещенного меньшинства, а также в терминах относительного воздействия, которое представления одной стороны могли оказать на представления другой.

Однако величайшим непосредственным следствием *Естественной истории религии* было не ощущение перемен, но трезвое признание силы инерции, лежащей в основе религиозной практики «простого народа». Юм заставил политеистические способы мышления выглядеть правдоподобными, почти повсеместными и почти неискоренимыми. За этот аспект его исследования немедленно ухватился Гиббон*. Это допущение лежит в основе наставительного изложения двадцать восьмой главы *Упадка и крушения*, которое движется от описания характера языческой религии римской империи и ее уничтожения до становления христианского культа святых без явной фиксации момента перехода от одной формы религии к другой: «Господин Юм... как философ, наблюдает естественный прилив и отлив политеизма и теизма»⁵⁴. Для Гиббона Юм является философом, который сделал очевидным переход от политеизма к культу святых:

Воображение, которое было разбужено мучительным стремлением созерцать и поклоняться Всеобщей Причине, с готовностью обратилось на такие низкие объекты поклонения, которые более соответствовали его грубым понятиям и несовершенным способностям. Возвышенное и простое богословие первых христиан постепенно разрушалось, и небесная монархия, уже закрывшаяся облаками метафизических тонкостей, разложилась из-за введения народной мифологии, которая тяготела к восстановлению царства политеизма⁵⁵.

Еще удивительнее, что именно религиозное возрождение девятнадцатого века, а не что-либо иное, закрепило основные принципы модели Юма и сделало одну из ее разновидностей частью многих современных интерпретаций раннего средневекового христианства. Нужно лишь взглянуть на *Историю латинского христианства* декана Милмана, чтобы увидеть, как это могло случиться. Милман изобразил распространение культа святых в

* Эдуард Гиббон (1737, Путней — 1794, Лондон), английский историк-рационалист и ученый. Его *История упадка и крушения Римской империи* охватывает период со II в. н.э. до падения Константинополя в 1453. — Прим. переводчика.

Европе темных веков в манере, отмеченной печатью романтического энтузиазма. Тем не менее, модель Юма во многом была частью его интеллектуального багажа⁵⁶. Ведь он отождествлял теизм просвещенного меньшинства с возвышенной проповедью христианской церкви, тогда как варварские поселенцы в Европе — хотя их способ мышления мог описываться Милманом, постромантическим читателем Вико*, как «поэтический» (а не «неистовый и невежественный», как более резко выразился о нем Гиббон⁵⁷) — полностью сохраняли качества «простого народа» Юма. Они являлись носителями способов мышления, которые были много ниже такового у просвещенных лидеров церкви. К «римскому полотну» Гиббона Милман просто добавил всю ширь варварского Запада:

Теперь началось то, что можно назвать, отнюдь не произвольно и не безосновательно, мифологической эпохой христианства. По мере того, как христианство охватывало все более низкие общественные классы, по мере того, как оно принимало в свое лоно грубых и невежественных варваров, общим следствием могло быть только то, что скорее эпоха низводила религию до своего уровня, чем религия поднимала эпоху до своих высоких стандартов⁵⁸.

В самом деле, возобновленная преданность чувствительных и образованных умов религиозным традициям прошлого — как в англиканстве, так и в католичестве — высветила недостаток сочувствия к мыслительным процессам среднего человека. Ибо тем, кто хотел сохранить возвышенные истины традиционного христианства, приходилось со все большей резкостью проводить границы между собственными представлениями об «истинной религии» и привычным их искажением у «простого народа».

Во-вторых, то, что может волновать святые и утонченные души, также действует и на толпу, а религия толпы всегда вульгарна и отклоняется от нормы, она всегда будет окрашена фанатизмом и суеверием, пока люди остаются теми, какие они есть⁵⁹.

* Джамбаттиста Вико (1668, Неаполь — 1744, там же), итальянский философ, предтеча культурной антропологии. Выдвинул идею объективного характера исторического процесса. Смена эпох осуществляется посредством общественных переворотов, борьбы отцов семейств и домохозяев, феодалов и простого народа. — Прим. переводчика.

На этот раз это слова не Юма, но Джона Генри, кардинала Ньюмена*. Вот такими этапами конкретная модель характера и происхождения религиозного чувства, особенно, тех форм, которые принимает это чувство у «простого народа» в качестве «народной религии», проникла в те великие традиции протестантской и католической учености, от которых мы до сих пор столь сильно зависим в нашем знании религиозной и церковной истории поздней античности и раннего средневековья.

В современной науке этот подход принял форму «двухъярусной» модели. Полагают, что взгляды потенциально просвещенного меньшинства подвергаются постоянному воздействию снизу, со стороны привычных способов мышления, распространенных у «простого народа». Юм был гораздо большим пессимистом, чем только что упомянутые церковники викторианской эпохи, в том, что касается интеллектуальных и религиозных ресурсов меньшинства; но он не испытывал сомнений в отношении тех, кто составлял «простой народ», и был предельно откровенен относительно того, что считал интеллектуальной и культурной ограниченностью масс. «Простой народ» Юма остается с нами. Приведем лишь один пример: кропотливая работа Ипполита Делейе** по восстановлению исторического ядра *Актов мучеников* отмечена пессимизмом, напоминающим таковой у Юма. Для этого трезвого болландиста*** перейти от исторических документов ранней церкви к их позднейшим легендарным

* Джон Генри Ньюмен (1801, Лондон — 1890, Бирмингем), церковный деятель, богослов и литератор. Возглавлял прокатолическое Оксфордское движение в англиканской церкви, позднее перешел в католичество и стал кардиналом Римской католической церкви. — Прим. переводчика.

** Ипполит Делейе (1859, Антверпен — 1941, Брюссель), бельгийский ученый. В 1879 стал иезуитом, позднее сблизился с болландистами и стал их главой в 1912. При работе над биографической историей церкви одним из первых обратился к археологическому и документальному материалу, применял к житиям святых критический метод. Среди его работ: *Les Légendes hagiographiques* (1905); *Les Origines du culte des martyrs* (1912); *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (1921); *Sanctus* (1927). Играл ведущую роль в подготовке болландистского комментария на *Martyrologium Romanum* (1940), участвовал в публикации *Acta Sanctorum*, *Analecta Bollandiana* и других изданиях. — Прим. переводчика.

*** болландисты — небольшая группа бельгийских иезуитов, издающих и публикующих *Acta Sanctorum* (Деяния мучеников), собрание биографий и легенд святых, расположенных в соответствии с их праздничными днями. В 1643 г. под руководством Жана Боллан(д)а были изданы два первых январских тома. К настоящему времени издано 67 томов. С 1882 г. выходит журнал *Analecta Bollandiana*. — Прим. переводчика.

переработкам означало отметить ту легкость, с которой правдивая летопись «нескольких просвещенных умов» оказывалась поглощена толпой:

En effet, l'intelligence de la multitude se manifeste partout comme extrêmement bornée et ce serait une erreur de croire qu'elle subisse, en général, l'influence de l'élite... Le meilleur point de comparaison pour en démontrer le niveau est l'intelligence de l'enfant* ⁶⁰.

Применительно к характеру религиозных изменений в поздней античности «двухуровневая модель» побуждает историка допустить, что в том, что связано со становлением культа святых, перемена в благочестии позднеантичных людей была, вероятно, следствием капитуляции просвещенных элит христианской церкви перед способами мышления, прежде распространенными только в «простом народе». Следствием этого стала склонность объяснять многое в культурной и религиозной истории поздней античности в терминах радикального «обвала» в отношениях между элитами и массами. Считается, что драматические моменты «демократизации культуры» или капитуляции перед народными нуждами вызвали череду «мутаций» христианства поздней античности и раннего средневековья⁶¹. Предполагают, что элиты римского мира были ослаблены кризисом третьего века и это открыло путь половодью суеверных страхов и обрядов, принесенных новыми правящими классами христианской империи⁶². Говорят, что «массовые обращения» в христианство, которые, как считают, явились следствием обращения Константина⁶³ и установления христианства в качестве государственной религии, заставили лидеров церкви допустить великое множество языческих обрядов, особенно в том, что касается культа святых. Думают, что дальнейшая капитуляция элит византийского мира перед «наивными анимистскими представлениями масс» вызвала становление культа икон в конце шестого века н.э.⁶³

* В самом деле, умственное развитие большинства повсюду оказывается чрезвычайно ограниченным и было бы ошибкой полагать, что оно в целом испытывает влияние со стороны элиты... Чтобы показать его уровень, лучше всего сравнить его с умственным развитием ребенка (франц.). — *Прим. переводчика.*

⁶⁰ Флавий Валерий Константин I (Великий), римский император (правил с 306 по 337). В 313 г. признал христианство равноправной религией, в 325 г. созвал в Никее первый Вселенский собор. Перед смертью принял крещение от Евсевия Кесарийского. — *Прим. переводчика.*

О каждом из этих моментов «демократизации» теперь можно сказать:

Не будем сомневаться никогда
В том, в чем никто на свете не уверен.

Применяемая вышеописанным образом «двухуровневая» модель, как кажется, изобрела больше драматических поворотных моментов в истории ранней церкви, чем когда-либо объяснила.

Посмотрим, что можно выиграть, отказавшись от этой модели. Я полагаю, что самым большим непосредственным преимуществом стала бы большая доступность того, что называется «народной религией» поздней античности и раннего средневековья для исторического истолкования вследствие обращения с ней, как с более динамичным образованием. Ведь фундаментальная слабость «двухуровневой» модели состоит в том, что она редко — если вообще когда-либо — старается объяснить религиозные изменения чего-нибудь, кроме элиты. Религия «простого народа» предполагается однообразной. Она безвременна и безлика. Она может вызвать изменения посредством навязывания своего образа мысли элите, но внутри себя она не меняется.

Теперь едва ли необходимо останавливаться на том, что даже в относительно простых обществах коллективные верования могут существовать и внедряться весьма разными способами в разных общественных группах, и что одна из групп вполне может расценивать религиозное поведение других как отсталое и опасное⁶⁴. Христианство в особенности оказалось связанным со сложными представлениями, полное понимание и точное формулирование которых всегда предполагало тот культурный уровень, которого, как было известно, большинство членов христианской паствы со своими лидерами не разделяло⁶⁵. Тем не менее, примечательно, что когда дело касалось общих религиозных обрядов общины и исходных допущений относительно связи человека со сверхъестественными существами, которую эти обряды выражали, то люди, чрезвычайно искусные в разработке таких dogma*, как природа Троицы, содержание которых было с трудом доступно для «необразованных», большую часть времени почти не ощущали себя обособленными от этих самых «необразованных»⁶⁶. В той области жизни, что относилась к религиозной практике, — для людей древности эта область была

* догматов (лат.). — *Прим. переводчика.*

неизмеримо шире и переживалась глубже, чем у людей современных⁶⁷, — классовые и образовательные различия не играли значительной роли. Арнальдо Момильяно, с присущей ему мудростью и решительностью, выразил это так:

Поэтому я завершаю свое разыскание народных верований в сочинениях историков поздней античности словами, что подобных верований не существовало. Конечно, в четвертом и пятом веках было множество верований, которые мы, историки двадцатого века, с радостью назвали бы народными, но историки четвертого и пятого столетий ни разу не рассматривали какое-либо из них, как свойственное только массам, а потому недостойное элиты. Следует решительно отговаривать от лекций по народным верованиям у историков позднего Рима⁶⁸.

Модель «народной религии», к которой часто обращаются исследователи поздней античности, имеет тот недостаток, что предполагает, будто эту «народную религию» можно понять только с точки зрения элиты. «Народную религию» представляют как некоего рода сниженную, неправильно понятую или замутненную «не-народную религию»⁶⁹. Представляют ли ее прямо как «народное суеверие» или характеризуют как «более низкие формы верований»⁷⁰, всегда предполагается, что «народная религия» выражает способы мысли и поклонения, которые лучше всего разъяснять в терминах их неспособности быть чем-либо еще. Никогда не думают, что неспособность следовать руководству элиты вызвана обоснованностью или осмысленностью самого «народного» верования: неспособность всегда относится на счет неперемнной ограниченности «простого народа». Таким образом, народная религия может проявляться только в виде однообразной непрерывности. Она представляет переработанный, низменный осадок верований, распространенных среди «невежественных и необразованных», то есть «за немногими исключениями, среди всего человечества».

Гиббон признавал это исходное допущение и использовал его с превосходным литературным мастерством, чтобы поставить в то время взрывоопасный и вызывающий споры вопрос о том, был ли или не был католический культ святых прямым копированием языческой практики:

Один и тот же неизменный, врожденный дух суеверия в самые отдаленные эпохи мог подсказывать одни и те же методы для обмана доверчивых и для воздействия на чувства людского рода⁷¹.

До настоящего дня является нормой полагать, что средний homo religiosus Средиземноморья, и более узко — средняя женщина, являются, подобно Винни Пуху, «медведем с очень малым количеством мозгов»⁷². Предполагается, что его или ее религиозные идеи незамысловаты и привязаны к стародавним практикам и неверным представлениям⁷³. Теперь мы по крайней мере несколько смягчили откровенное презрение Просвещения к «простому народу». По отношению к тому, что мы излишне доверчиво хотим рассматривать как древние обычаи сельских жителей Средиземноморья, мы развили романтическую ностальгию, при которой всякий «народный» религиозный обряд рассматривается как воплощение классического язычества⁷⁴. Мы озабочены тем, чтобы равно в язычестве и христианстве найти общий ответ на условия человеческого существования⁷⁵. Эта современная озабоченность добавила подлинного человеческого тепла, точности и обширной эрудиции исследованиям языческого фона «народного» христианства позднеантичного мира. Концепция *Antike und Christentum**, связанная с работой Франца Дёлгера, укоренилась⁷⁶. Нигде эта эрудиция не привлекалась в такой степени, как при изучении становления и оформления христианского культа святых⁷⁷. Тем не менее, до сих пор полагают, что какой бы новизной не отличались взгляды лидеров церкви, изучение «народной религии» поздней античности должно быть исследованием непрерывности, а не перемен: ведь его полагают исследованием той неизменной подпочвы, из которой проросло христианство. И пока это так, мы недалеко уйдем от экономящих усилия формулировок, к которым со столь нарочитой отстраненностью обратился Гиббон, подразумевая, что по большому счету в становлении культа святых не было ничего удивительного.

Похоже настало время задать вопрос: как долго впредь может историк поздней античности довольствоваться столь статичной и потенциально недифференцированной моделью? Ведь она оставляет его в затруднительном положении. Он знает, что политические, социальные и экономические тенденции поздней античности вели к глубоким и необратимым изменениям в отношениях между людьми в их повседневной светской жизни. В Западной Европе рухнула империя и по всему Средиземноморью устойчивые новые структуры социальных отношений заменили те, что бытовали в классический период. Эти измене-

* *Античности и христианства* (нем.). — Прим. переводчика.

ния по разному проявляли себя в различных регионах, но постепенно они глубоко проникли в жизнь средиземноморских людей всех классов и культурных уровней, а не просто элит. Тем не менее, дотошный историк поздней античности рассматривает большинство населения поздне-античного мира в перспективе кажущейся нерушимой непрерывности: тезис «plus ça change, plus c'est la même chose»^{*} все еще представляется ведущим принципом долгой и заслуженной традиции исследований «народной религии» поздней античности.

Тем не менее, в начале этой главы мы увидели, что становление культа святых было вполне определенно воспринято современниками как слом воображаемых границ, которые древние люди провели между небесами и землей, божественным и человеческим, живыми и мертвыми, городом и его противоположностью. Интересно, можно ли и дальше рассматривать очевидное крушение барьеров, связанное со становлением и общественной кристаллизацией культа святых, как всего лишь пену на поверхности ленивого океана «народных верований». Ведь культ святых был связан с яркими изменениями, которые, как кажется, по меньшей мере согласуются с меняющейся структурой человеческих отношений в позднеримском обществе в целом. Он сделал мертвые человеческие существа объектом неподдельного почитания и вполне определенно связал эти мертвые и невидимые фигуры с конкретными видимыми местами, а во многих местах — с их конкретными живыми представителями. Подобная согласованность подразумевает значительные изменения. Но чтобы понять эти изменения во всех проявлениях, нужно отказаться от «двухуровневой» модели. Вместо того, чтобы представлять становление культа святых в виде диалога двух сторон, избранных и большинства, попытаемся увидеть его как часть более обширного целого — склонности все возрастающей части позднеантичного общества к совершенно новым формам почитания, выражаемого по отношению к новым объектам в новых местах, организуемого новыми лидерами, и получающего движущий импульс из потребности дать выход общей увлеченности всех людей — и избранных, и «простого народа» — новыми формами отправления власти, новыми узами человеческой зависимости, новой сокровенной надеждой на защиту и справедливость в меняющемся мире.

^{*} чем больше вещь изменяется, тем она остается той же самой (франц.). — Прим. переводчика.

«Славное семейное место»

Мы все расставляли убранства, подобающие достойной гробнице,
А на алтаре, отмечающем могилу нашей матери Секундулы,
Нам было угодно поместить каменную плиту для стола,
Вокруг которого мы могли бы сидеть, воскрешая в памяти
множество ее добрых дел,
Среди расставленной еды, питейных чаш и разложенных вокруг подушек,
Дабы можно было излечить саднящую наши сердца рану.
Вот так мы проводили вечерние часы за приятной беседой,
восхваляя нашу добрую мать.
Старая госпожа спит: та, что вскормила нас всех,
Теперь безмолвно лежит, спокойная как всегда.

У святого апостола Петра, перед главным входом, на паперти у второй колонны, если входить слева, на мужской половине, [лежат] Луцилл и его жена, матрона Януария.

Войдя под своды, пройдите через ведущую наружу дверь и вступите на кладбище в виде зала; тогда по правую руку, когда вы проходите через дверь, вдоль стены, вы увидите эту могилу. Я пожелал сделать ее совсем простой, ибо взирая на ее гробницу мы должны вспоминать все то хорошее, что она для нас сделала и что это то место, где в благоухании святости лежит ее прах. Я особенно молю всех потомков, чтобы по крайней мере в день ее смерти они приходили туда, где она лежит... как принято у многих.

Три отрывка о могилах: первый — языческая надпись конца третьего века нашей эры из Мавритании¹; вторая — христианская, пятого века, из собора святого Петра в Риме²; третий отрыв-

вок из Флоренции начала пятнадцатого века: это выдержка из Ricordi* — семейных воспоминаний Джованни ди Паголо Морелли³.

Они служат напоминанием о прочной укорененности средиземноморской заботы о мертвых. Известно, что в большинстве культур такие их проявления, как погребальные обряды, наименее подвержены изменениям. Кроме того, эти элементы религиозной жизни общества отличаются полным отсутствием реакции на ярлыки, которые описанная выше традиция религиозной истории обычно прилепляет к формам религиозного поведения. Их нельзя определенно классифицировать как «языческие» или «христианские», «народные» или «суеверные». Причина в том, что какими бы ни казались их истоки современному ученому, обычаи, связанные с заботой о мертвых, переживались теми, кто практиковал их, как неотъемлемая часть бытия человеком. Как заявила в шестом веке одна египетская дама — подобные приготовления были обязанностями, которые ей приходилось исполнять как человеческому существу: τὰ ἀνθρώπου ποτὶ τὸν νεκρόν 4.

Столь же неизменным, как сами обряды, в заботе о мертвых было преобладание роли семьи. Впрочем, это же могло привести к конфликту, поскольку родственники могут выражать заботу о мертвых столь подчеркнуто или таким образом, что это начинает противоречить нуждам общины как целого. Чрезмерность в отправлении похоронных ритуалов, избыточность при демонстрации преданности памяти или гробницам мертвых могли стать рычагом, посредством которого одна группа могла надеяться на самоутверждение — во имя усопших — среди своих живых сограждан. Могила, именно потому, что она была «славным семейным местом», могла создавать напряженность между семьей и общиной. Отсюда во все эпохи истории Средиземноморья наблюдаются колебания в отношении к памяти о мертвых, когда последняя осязаемо выражалась в формах, выходящих за пределы непосредственного круга осиротевшей родни и друзей — в церемонии похорон, погребальных обрядах, отмечаении годовщин со дня смерти. Эти колебания выдают решимость некоторых обществ ограничить установленными пределами память о тех, кто, будучи мертвыми, перестали быть активными участниками социальной и политической жизни, и

* мемуары (итал.). — Прим. переводчика.

** подобающие человеку законы (греч.). — Прим. переводчика.

готовность других обществ разрешить по крайней мере некоторым мертвецам сохранить заметное положение среди живых: обычно поддерживать это положение в первую очередь разрешали семье покойного.

Поэтому, если афинская демократия показала себя наиболее безжалостной в строгом контроле над выражением семейных чувств на похоронах, то римские патриции определенно поощряли подобные похоронные процессии как демонстрацию семейной гордости и преемственности⁵. Позже, в исламском мире, напряженность между семьей и общиной проявляется в широком разнообразии мусульманских погребальных обрядов. Суровая неброскость ортодоксальных похорон — когда погребение производится быстро, в сухую неорошаемую землю, и мертвые лежат под «камнем свидетельства», в идеале имеющим только надгробную надпись — является последним, наиболее явным признанием со стороны мусульманина и его осиротевшей родни того, что они члены общины, в которой все верующие равны перед Богом, и того, что все их социальные различия сойдут на нет в день воскресения. И наоборот, давний грех социальной дифференциации внутри общины верующих определенно не заканчивался с погребением в огороженных садовых постройках мавзолеев каирского «Города Мертвых», где семьи великого мусульманского города издавна пренебрегали строгим ортодоксальным мнением, воспроизводя посредством гробниц социальные различия, присущие живым⁶. И опять, в совершенно ином окружении, невозможно найти более впечатляющего свидетельства зарождению американской демократии, чем контраст между вычурными гробницами мелкопоместного дворянства в английских церквях и грубоватыми, безликими каменными плитами, что торчат из земли, заполняя кладбище восемнадцатого века в Кембридже, штат Массачусетс⁷.

Во всех этих случаях мы переходим от таких сугубо религиозных тем, как содержание веры в загробную жизнь и возможное отношение живых к мертвым, как они выражаются в погребениях и поминальных обычаях, к не столь легко артикулируемой теме отношений между семьей и общиной. Ведь во времена перемен могила и то, что живые считают возможным делать в связи с ней, оказываются подходящим местом для столкновения противоположных пониманий этого отношения⁸. В христианских, а позднее в мусульманских кругах, трения по этому поводу выражались в виде конфликта между «правильным» учением об участии мертвых и верованиями и обрядами,

которые считались искажением «истинного» учения, и часто клеймились как загрязнение «истинной» практики «суевериями» из дохристианских и домусульманских источников. Однако, я предположил бы, что возникновение и разрешение подобных конфликтных моментов станет понятнее, если принять во внимание менее явную область трений — трения между семьей и общиной.

Это представляется особенно правильным применительно к христианской церкви в латиноязычном мире конца четвертого и начала пятого веков. В течение жизни целого поколения оживленные споры о «суевериях» в христианской церкви велись относительно кладбищ Средиземноморья. В 380-х годах Амвросий в Милане⁹, а в 390-х годах Августин в Гиппоне пытались ограничить среди своих прихожан определенные погребальные обычаи, особенно обычай пировать на могилах мертвых: как у фамильных гробниц, так и в *memoriae* мучеников. По откровенному мнению Августина, эти практики были пагубным наследием языческих верований:

Когда в церковь пришел мир, толпы язычников, которые хотели бы прийти к христианству, медлили, поскольку привыкли проводить свои религиозные праздники вместе со своими идолами или в изобилии яств и напитков¹⁰.

Теперь эти язычники вошли в церковь и принесли с собой свои дурные привычки¹¹.

Десять лет спустя Иероним обнаружил, что вынужден писать из Святой Земли в защиту христианского культа святых против Вигиланция, священника из Калагурриса*, что в верховьях долины Эбро. За намеренной оскорбительностью «этой неприятной листовки»¹² прослеживается рука тех кругов южной Галлии и северной Испании, что были неподдельно обеспокоены формами, которые принимали культы святых и мучеников: «Мы видим, как под предлогом религиозных празднеств в церкви вводятся ритуалы языческого культа»¹³.

Еще позже, в 421 г. Паулин из Нолы добился от Августина тщательного изложения всех теологических «за и против» относительно погребения вельможи-христианина Синегия, которое он дозволил устроить по просьбе Флоры, матери Синегия, в

* совр. Калаорра, северная Испания. О Вигиланции см. Гиббон, *История упадка...* (СПб, 1998), т. 3, с. 206-207. — Прим. переводчика.

непосредственной близости от могилы святого Феликса из Нолы. В ту эпоху этот случай *depositio ad sanctos** отнюдь не был редкостью. Сам Паулин похоронил своего малолетнего сына подле святых в Алкала**¹⁴. Он, очевидно, посчитал, что стоит представить это Августину в виде проблемы, а последний решил, что вопросы о природе христианского погребения вообще и культе святых в частности, которые ставит эта проблема, достаточно серьезны, чтобы заслуживать длинного и ясного ответа — послания *De cura gerenda pro mortuis*¹⁵.

Как следствие, в эти годы вокруг могил разгорелись споры, и споры эти явно велись в терминах, которые говорят в пользу обсуждавшейся мною в предыдущей главе «двухуровневой» модели религиозной истории, поскольку в этом случае кажется, что: умеющие выражать свои мысли образованные лидеры христианской церкви пытались высказаться против распространенных среди их прихожан дохристианских практик; влияние этих практик очевидно возросло с обращением в христианство языческих масс; стало ощутимым давление языческих способов мышления и поклонения как в ритуальном церемониале, так и в верованиях, связанных с новым культом мучеников. В этом плане следующее поколение стало свидетелем пирровой победы лидеров церкви. Дохристианские практики были ограничены у мирян их собственными семейными могилами, а самые буйные из них были совершенно исключены из празднеств у могил мучеников. Тем не менее, применительно к культу мощей и гробниц святых народное мнение навязало всем, кроме немногих недовольных, откровенное принятие языческих форм церемониала и потенциально «суеверных» взглядов на локализацию души подле могилы. Поэтому можно считать, что в основе внезапного усиления культа святых в конце четвертого и начале пятого веков, лежит ясно зафиксированная в документах победа «простого народа». Степень этой победы можно оценить, читая потрясающую последнюю книгу августиновского *О граде Божием*. В этой книге возвышенная конфронтация со взглядами Платона, Цицерона и Порфирия на отношения тела и души и возможность воскресения тела внезапно переходит в длинный перечень чудес, недавно случившихся в Гиппоне и Узалисе подле тамошних усыпальниц святого Стефана¹⁶. Эта перемена тона почти всегда огорчает современных ученых. Кажется,

* положения к святым (лат.). — Прим. переводчика.

** город в Испании. — Прим. переводчика.

что она подтверждает их худшие предположения о степени давления снизу, которое верования «простого народа» на протяжении нескольких десятилетий оказывали на этот самый утонченный ум христианства:

Грубая толпа без сомнения всегда верила подобным глупым рассказам [пишет А.Г.М. Джонс в своей *Поздней Римской империи*], но знамение времени является то, что им придает значение человек таких интеллектуальных высот, как Августин¹⁷.

Одной из сильных сторон «двухуровневой» модели является то, что в древности всегда формировались элиты, которые переживали религиозные изменения своего общества способом, почти неотличимым от описанного Юмом и последующими учеными: для таких элит «суеверие» было в первую очередь вопросом неправильных верований, а неправильное верование имело четкий социальный locus* в «простом народе», к которому автоматически относились все женщины, как члены пресловутого «боязливой и набожного пола»¹⁸. Поэтому Иероним просто отказывается нести ответственность за «суеверия», говоря, что подобные крайности объясняются «простотой мирян и, конечно, верующих женщин»¹⁹. И Иероним, и его коллеги-клирики были членами исключительно сознательного и «чопорного» поколения. Они составили новую клерикальную элиту христианской церкви конца четвертого столетия. Будучи клириками аскетического воспитания, строгих духовных и интеллектуальных предпосылок, Амвросий, Августин и Иероним реагировали на религиозные обычаи большинства своих братьев по вере в манере *de haut en bas*²⁰, которая представляется весьма похожей на то, что ожидает от их реакции на все проявления «народной религии» современный, придерживающийся традиции «двухуровневой» модели, ученый²⁰. Объяснение, которое открыто предлагает Августин и которое подразумевается в несколько бесцеремонном ответе Иеронима на критику Вигиланция, кажется современному ученому таким убедительным, что искать чего-либо другого кажется ему отрицанием очевидного.

Однако, здесь упускают тот важный момент, что прямое упоминание Августином распространившихся внутри христианс-

* место. — Прим. переводчика.

²⁰ сверху вниз (франц.) — Прим. переводчика.

кой общины языческих обрядов, якобы привнесенных массой новообращенных, очевидно, было реакцией на текущий момент. Это — убедительный образец клерикального евгемеризма*. Тем не менее, епископ ссылается на обряды, которые — как бы давно они ни зародились — воспринимались всеми предшествующими поколениями как подлинно христианские²¹. Те, кто практиковал празднества на могилах, не обязательно были обращенными полужычниками. С той же вероятностью это могли быть уважаемые христианские семейства, которых Августин, предлагая для их обрядов столь нелестное описание, хотел укорами заставить соответствовать своим реформам. Более того, кажущаяся очевидность его замечания заставляет нас не требовать доказательств. И напрасно, ибо свидетельства «массовых обращений» в течение четвертого века, а фактически за всю позднюю античность, гораздо менее убедительны, чем можно было думать²². В частности, как кажется, археология Гиппона ныне не подтверждает рисуемую Августином картину экспансии христианских общин. Раскопанные к настоящему времени церкви не создают впечатления того, что когда-либо в четвертом столетии христианские общины разбухали от «лавины» новообращенных²³. Те формы приспособления, которые позднее будут навязаны католической иерархии в Новом свете и европейским миссионерам в Африке и Азии, не имеют отношения к условиям поздней античности: ни «евангелизация», ни «обращение» не ставили проблем, сравнимых с теми, с которыми христианству придется столкнуться в последующие эпохи. Вместо этого мы имеем дело с на удивление стабильными и сосредоточенными на себе христианскими общинами. Ритуалы, связанные с раннехристианским порядком катехизации перед крещением и торжественное зачитывание списка имен катехуменов во время воскресной литургии были практиками более неторопливой эпохи и — несмотря на предположительно непреодолимое давление численности — в шестом веке все еще не ставились под сомнение в таких удаленных друг от друга средиземноморских городах, как Арль и Антиохия²⁴. Лавину, которой возможно никогда не было, создала «двухуровневая» модель, и создала потому, что только хлынувшая в христианскую церковь лавина «простого народа» отвечала условиям ее объяснительной

* греческий философ Евгемер (ок. 300 до н.э.) считал, что боги — это выдающиеся люди древности, позднее обожествленные. Эта теория получила название «евгемеризм». — Прим. переводчика.

системы, когда потребовалось исследовать проблему становления внутри церкви новых форм, по-видимости, «народного» религиозного чувства.

Поэтому, настало время уйти от такого рода объяснений и включить конфликты из сферы религиозной практики, на которые в конце четвертого столетия указывают споры о «суете», в более широкий контекст. Нужно рассмотреть более широкий класс христианских общин; принять во внимание более широкий спектр христианских взглядов относительно заботы о мертвых и культа мучеников; рассмотреть события, выходящие за пределы уникального и представленного столь яркими фигурами поколения — вплоть до времени окончательного утверждения усыпальниц святых в христианских общинах латинского Запада. Действуя таким образом, мы сможем затронуть более глубокие основания культа святых в позднеримском обществе и подойти немного ближе к энергиям, которые высвободились в замечательном поколении христианских лидеров, действовавших в качестве *impresarii* этого культа.

В прекрасной книге *Двор и родословные Флоренции времен Ренессанса* Фрэнсис Кент говорит о «значении повсеместно распространенной в средневековом обществе тенденции рассматривать сферу чувств и опыта через призму кровного родства»²⁵. Задержимся на мгновение и взглянем на христианскую церковь поздней античности через «призму кровного родства». Изучающий эту эпоху историк редко сталкивается с изолированным индивидом. Религиозная практика имела место в семье и для семьи:

Затем мы пришли в Кану, где Господь наш присутствовал на свадебном пире [писал паломник], мы возлегли на то самое пиршественное ложе, и я, недостойный, написал там имена своих родителей²⁶.

Развитие христианской общины, которое может показаться столь однородным, быстро распадается на плохо стыкующуюся последовательность семейных историй. Для историка Созомена* история христианства в Ашкелоне и Газе была историей его собственной и соседских семей:

* Созомен (ок. 400, Палестина — ок. 450, Константинополь), историк, юрист. Его *Церковная история* в 9 книгах охватывает период 324–439 гг. (дошедший до нас текст обрывается на 425 г.). — *Прим. переводчика.*

Первые созданные в той стране церкви и монастыри были основаны членами этой семьи и поддерживались их властью и благодеяниями в отношении чужаков и нищих. Некоторые принадлежащие к этой семье добрые люди здравствовали даже в мои собственные дни; я видел некоторых из них в дни своей юности, но тогда они уже были очень старыми²⁷.

В то же время следует помнить, что христианская церковь возвысилась во многом благодаря тому, что ее основные обрядовые практики, ее все более централизованная организация и финансовая администрация предложили языческому миру идеальное сообщество, которое притягало на то, чтобы видоизменить, переориентировать и даже ограничить узы родства²⁸. Церковь была группой искусственного родства. Ожидалось, что ее члены распространят на новое сообщество изрядную долю чувства солидарности, преданности и обязательств, которые прежде направлялись только на физическую семью. Нигде это не проявлялось так явно, как в заботе о мертвых. К началу третьего века римская община имела собственное кладбище, и кладбище это имело значение, достаточное для того, чтобы обеспечить отвечающему за него диакону Каллисту значительное влияние в римской церкви²⁹. Время от времени погребение бедных или даже не-христиан высвечивало крушение родственных барьеров³⁰. Еще чаще проводились строгие границы между заботой о новой родственной группе и заботой о группах, внешних по отношению к ней: община поминала только своих собственных членов, тогда как неверующие, вероотступники и отлученные исключались³¹. Аккуратное празднование годовщин смерти мучеников и епископов накладывало на христианскую общину непрестанную ответственность за поддержание памяти о своих героях и лидерах³².

В результате, епископы четвертого века унаследовали ситуацию, чреватую скрытым конфликтом. Они поднялись в качестве единственных лидеров общин разросшихся городов³³. Литургические практики их церквей и особое положение в них привилегированной категории мертвецов воплощали сильные центристские тенденции внутри христианского сообщества. И все же решение проблемы во многом было ритуальным: христианство не пыталось достичь обычной могилы. Для подавляющего большинства христианской паствы родовая могила оставалась «славным семейным местом», а христианские клирики, хотели они того или нет, оставались зависимы от поддерж-

ки владеющих этими могилами мирян. Таким образом, сохраняемое христианским ритуалом сильное чувство общности, было лишь слоем сахарной глазури поверх сдобного и все более рассыпчатого кекса — состоятельных христианских семейств³⁴. В течение столетия стало очевидным, что семейная могила и *a fortiori* могила святого могли стать местом столкновения между центристскими тенденциями, которые нашли убедительное ритуальное выражение для идеального сообщества верующих, и сильной центробежной тягой. Семейное благочестие могло вести к «приватизации» религиозной практики либо через показательные торжества у семейных могил, либо посредством перенесения на могилы мучеников обрядов, связанных с сильными родовыми семейными привязанностями.

Во многих отношениях именно трения между частным и общественным вели к возгоранию споров о «суевериях», которые описаны мной для конца четвертого и начала пятого веков. Августин открыто занимается этим: сначала со своей паствой в Гиппоне, а позднее — при столкновении с практикой *depositio ad sanctos*. Даже манера, в которой Вигиланций напал на культ мошей, демонстрирует, что он столкнулся с тем же противостоянием. Он выражал взгляды людей, озабоченных тем, как нарочитая и персонифицированная преданность святым мертвецам подрывала идеальное сообщество верующих³⁵. Эта практика локализовала святых у могил, которые не могли быть доступны всем, создавая таким образом привилегированную религиозную топографию римского мира, из которой чувствовали себя исключенными периферийные христианские общины³⁶. Невнимание к церкви на местах и предпочтение ей Иерусалима и святых мест³⁷, опасность того, что новые праздники в честь мучеников могут обесценить главный общий праздник — Пасху³⁸, были реальным и осознаваемым предметом озабоченности местного клира в южной Галлии и Испании³⁹.

Подобные трения возникали по причинам, очень отличающимся от тех, что предполагались в «двухуровневой» модели. Как мы видели, данные о давлении со стороны «массы новообращенных» преувеличены. И нет свидетельств тому, что *locus suaverum* практик находился в «простом народе». На самом деле, как раз наоборот: документы ясно говорят, что конфликт возникал, когда требования новой элиты состоятельных христианских мирян — мужчин и женщин — наталкивались на убеж-

* тем более (лат.) — Прим. переводчика.

денность столь же новой элиты епископов (часто происходивших из того же класса) в том, что епископы и только они должны быть *patroni** общественно признанных христианских общин. Вместо прений о «суеверии», ведущихся между порицающим «меньшинством» и «грубой толпой», нам нужно начать с конфликта, более вероятного для людей поздней античности, — конфликта между соперничающими системами патроната.

Рассмотрение этого момента поможет взглянуть на становление культа святых в более широкой перспективе. В результате могут проявиться этапы этого процесса. Ведь совсем не очевидно, что феномен, называемый нами ради удобства «становлением культа святых», в конце четвертого века был чем-то большим, чем просто энергичным присвоением этого культа епископами и правящими классами Римской империи. Сам культ имеет гораздо более глубокие корни. Сильные чувства по отношению к святым личностям и умученным мертвым уходят корнями в поздний иудаизм: они являются впечатляющей частью континуума верований⁴⁰. Однако, совсем не очевидным был ответ на то, кто должен обладать монополией на выражение и организацию этих верований. В начале четвертого века это не было ясно. Ведь у влиятельных патронов были большие преимущества. Он или она могли при наименьшем сопротивлении получить тело мученика и могли дать ему наиболее подходящее пристанище. Как следствие, в 295 г. аристократка Помпейана смогла присвоить тело юного мученика Максимилиана. Она

получила тело от магистрата и поместив его в свои собственные покои, перевезла затем в Карфаген. Там она похоронила его у подножия холма подле дворца правителя рядом с телом мученика Киприана. Тринадцать дней спустя женщина скончалась сама и была погребена на том же месте, а Виктор, отец мальчика, вернулся домой в великой радости⁴¹.

Помпейана смогла получить тело у властей, очевидно изъять его у родственников, и смогла поместить его среди группы особых гробниц, окружавших гробницу святого Киприана, где размещалась и ее собственная могила. А в Салоне первый известный христианский тетрагон был создан в 304 г. состоятельной госпожой Асклепией над могилой мученика Анастасия в постройке, спланированной так, чтобы вместить ее собственную мо-

* патронами (лат.). — Прим. переводчика.

гилу и могилы ее семьи⁴². Таким образом, для влиятельного мигрирующего гробница, всегда остававшаяся «славным семейным местом», могла расширяться, чтобы присвоить себе мученика и таким образом прямо или косвенно изъять святую могилу у христианской общины как целого, включив ее в орбиту одной семьи⁴³.

Таким образом, на рубеже третьего и четвертого столетий «приватизация святых» состоятельными христианскими семьями была весьма реальной перспективой будущего развития христианской церкви. Часто эта проблема проявлялась подчеркнуто откровенно. Жившая в Карфагене испанская аристократка Луцилла смогла посредством продуманной раздачи милостыни «устроить» в 311-312 гг. избрание зависимого от нее лица великим епископом Карфагена⁴⁴. Она владела костью мученика и имела обыкновение целовать ее перед принятием евхаристии: в этом жесте Луциллы ярко выразился конфликт между «приватным» доступом к святым и участием в формах святости, разделяемых всей общиной. Луцилла, *potens et factiosa femina*⁴⁵, так и не простила упреков, выслушанных от диакона в одном подобном случае⁴⁶. Тем не менее, Луцилла была знаковой фигурой своей эпохи: государственное признание христианства при Константине показало, что начиная с императора и далее вниз положение всемогущих патронов стало неколебимым.

Только учитывая все эти обстоятельства мы сможем понять озабоченность святыми могилами в конце четвертого и начале пятого веков. Это было привилегией, которую, как гласит одна из надписей, «многие желают, но немногие получают»⁴⁶. Полученная однажды, она в кричащей манере размечала баланс сил внутри христианской общины в терминах степени близости к святому. Конфликт между общностью мертвых и требованиями приватного статуса всегда являлся парадоксом, который можно было обыгрывать:

Здесь я лежу у двери часовни,
Здесь я лежу, потому что беден.
Чем дальше внутрь, тем больше платить.
Здесь я лежу, такой же теплый, как они⁴⁷.

Но это же ставило и более глубокую проблему: соотношения между общественной и частной заботой о душах умерших. Когда Августин писал *De cura gerenda pro mortuis*, это беспокоило

* могущественная и властолюбивая женщина (лат.). — Прим. переводчика.

его больше всего. Частная инициатива Флоры поместить своего сына ближе всех к святому Феликсу могла восприниматься как ослабляющая общую озабоченность церкви — этой *pia mater communis*, «преданной и общей матери» — тем, чтобы в судный день все насладились близостью святых⁴⁸. Могло показаться, что Флора решила взять на себя получение для своего сына той привилегии, которую только церковь могла стяжать своими молитвами за всех христиан без исключения. Епископ Августин — красноречивый выразитель идеалов единства католической церкви и, как можно предположить, человек одаренный и сын *tenuis municipis*⁴⁹, чье воспитание и позднейшая церковная карьера позволили ему несколько дистанцироваться от аристократических структур латинского Запада — был безразличен к проблеме *depositio ad sanctos*. Он принимал эту практику, но вещи, связанные с темой святого Феликса, — которые Паулин и его аристократические друзья на протяжении более поколения изображали столь яркими красками, — он представляет в подчеркнуто пастельных тонах⁴⁹.

Та же реакция была у Августина на обычай пировать у семейной могилы. В конечном счете «приватизация» пугала его, как опасность более серьезная, чем «суеверие». Каким бы ни было его объяснение происхождения подобных празднеств, когда пришлось принимать решение, что с ними делать, Августина больше заботила их непосредственная социальная функция. Показное празднование могло вызвать социальное размежевание⁵⁰, особенно в общине, где высший класс был поровну разделен на католиков и донатистов⁵¹. Центробежная тяга семейной преданности в заведомо склонной к расслоению общине была в те годы предметом большой озабоченности Августина⁵¹. Поэтому он был готов допускать определенные виды празднований до тех пор, пока они были свободны от соревновательности, исключительности или не давали данной семье повода кичиться числом своей клиентуры.

Тем не менее, дабы понять, что соотношение между общественным контролем и семейным чувством могло быть разным

* незнатного гражданина (лат.). — Прим. переводчика.

донатисты — члены христианского движения в Северной Африке; выступали против вмешательства государства в дела церкви, возрождали раннехристианский культ мучеников, требовали личной святости от клириков. С 360 по 390-е гг. составляли большинство христиан. Августин возглавил партию их противников, учивших о спасительной силе церкви независимо от личных качеств ее функционеров. — Прим. переводчика.

и могло восприниматься по-разному, нужно лишь обратиться к другим регионам христианского мира. В Риме, например, христианская церковь возвысилась на гребне медленного усиления состоятельных светских патронов. С любовью к подробностям и с великой исторической точностью Шарль Пьетри собрал свидетельства для конца четвертого и начала пятого веков: это была *la grande époque de l'évergétisme chrétien*⁵². Эту «великую эпоху» никогда не беспокоили упоминания о «суеверии». Когда сенатор Паммахий организовал для бедных пир по случаю годовщины смерти своей жены, он устроил его в базилике самого святого Петра. Паулин был счастлив. Если бы все сенаторы, писал он, показывали себя таким образом, Рим мог бы не опасаться напастей Апокалипсиса⁵³. Подобные практики и вызываемое ими одобрение переносят нас в социальную среду, весьма отличающуюся от таковой у Августина⁵⁴. Они указывают на самую тихую и решающую победу из когда-либо одержанных епископами Рима в эпоху поздней античности. Столкнувшись с проблемой огромных кладбищ, которые легко могли безвозвратно выскользнуть из-под их контроля (и на которых весь четвертый век происходило что-то странное)⁵⁵, папы, зависящие от мирян, чьи лидеры обыкновенно поддерживали престиж своих семейств посредством щедрых трат, все же сумели соотнести свою систему патроната с таковой у влиятельных мирян. Дамас⁵⁶, великий покровитель катакомб, имел все основания гордиться прозвищем, пожалованным ему врагами, *auriscalpius matronarum*, «уховерткой матрон»⁵⁶. Ведь без продуманных усилий епископов и олигархии их диаконов, чье поведение на *conversazioni*⁵⁷ в аристократических домах Рима было с таким ожесточением запечатлено Иеронимом⁵⁷, христианский культ святых в Риме никогда не поднялся бы с такой, как кажется, не требовавшей усилий безудержностью, ослепляя современников по всему латинскому Западу.

Теперь следует ближе взглянуть на инициативы, предпринятые некоторыми епископами в процессе покровительства культу святых. Ведь мы несомненно имеем дело с ситуацией, от-

* великая эпоха христианской благотворительности (франц.). — *Прим. переводчика.*

⁵² Дамас I (ок. 304, Рим — 384, там же), папа, святой. Активно способствовал становлению культа мучеников, их усыпальниц, обновлению катакомб, то есть — превращению Рима в центр христианского паломничества. Ср. Гиббон, Цит. соч., т. 3, сс. 65-68. — *Прим. переводчика.*

⁵³ собраниях, приемах (итал.). — *Прим. переводчика.*

личной от той, которую могли ожидать. Мы не видим ни заветности или политического приспособления к усиливающейся «народной» форме религиозности, ни мер для приручения не имеющих лидеров «масс» посредством гомеопатической дозы «суеверия». Скорее, мы имеем дело с изменениями в культе святых, которые отражают изменения в особенностях лидерства внутри самой христианской общины.

Это подтверждает недавно исследованный Эрнстом Дассманом⁵⁸ случай Амвросия. В Милане обнаружение мощей святых Гervasия и Протасия в 385 г. было волнующим событием. Но это был не первый случай открытия или обретения мощей в этом городе. Территории христианских кладбищ уже были усеяны вполне осязаемыми *memoriae* мучеников. Новыми были быстрота и уверенность, с которыми Амвросий присвоил эти мощи. Уже через два дня он переместил их из гробницы святых Феликса и Набора, где они были откопаны, в новую базилику, которую он построил для себя. Амвросий поместил их у самого алтаря, где предстояло встать его собственному саркофагу. Посредством этого перемещения Гervasий и Протасий были неразрывно соединены с общественной литургией — в церкви, построенной епископом, в которой, как предполагалось, епископ будет часто восседать. Таким образом, они могли быть доступны всей общине. Амвросий сделал открытие, «полезное для всех», *qui prosint omnibus*⁵⁹.

Целью Амвросия было *resurrectio martyrum*⁶⁰: нескольким могилам, намеренно привязанным к епископской евхаристической литургии, следовало «начать выделяться» на кладбище при церкви, где до этого святые могилы существовали, но не были объектом внимания⁶⁰. В то же время Амвросий ограничил неупорядоченные празднества, обыкновенно проводившиеся у друзей *memoriae* и слишком сильно напоминавшие языческие семейные годовщины⁶¹. Через несколько лет молчаливое согласие преуспевающих мирян Милана проявилось в том, что изысканные и чопорные саркофаги пристроились к новому святилищу епископа. В одном из них покоилась Манлия Дедалия: «из знаменитой семьи, чрезвычайно богатая, мать нуждающихся». Она была сестрой не кого иного, как Манлия Теодора — будущего префекта претория Италии, аристократа, придворного, образованного человека и покровителя Августина⁶².

* воскресение мучеников (лат.). — *Прим. переводчика.*

Амвросий не «познакомил» Милан с культом святых, в еще меньшей степени он молчаливо принял предшествующие практики. Его начинания были тверды и во многом необычны: он равно был готов и перемещать тела, и решительно связывать их с алтарями новых церквей. Скорее, он был подобен электрику, меняющему устаревшую проводку: более надежные и лучше изолированные провода передадут епископу, как лидеру общины, больше энергии. Епископы предпринимали подобные инициативы и в других местах. В Тебессе, в сердце построенного епископом Александром святилища, «праведники прежних времен» теперь наслаждались «прекрасным местом»:

Там, где долгий покой некогда прятал их от нашего взора, они блистают на надлежащем пьедестале, и их созвездие излучает радость... Отовсюду, чтобы увидеть их, стекается христианский люд, молодые и старые, счастливые, что ступают на святой порог, они поют свои молитвы и простертыми руками приветствуют христианскую веру⁶³.

Рассказы о чудесах подле усыпальниц святого Стефана в Гиппоне и Узалисе демонстрируют схожую решимость со стороны Августина и его сподвижников. Чудесные исцеления у рак, прежде считавшиеся событиями личной жизни (поэтому о них не слишком распространялись), теперь намеренно делаются общественным достоянием⁶⁴: отчеты о чудесах заносятся в книги⁶⁵, исцеленные встают и демонстрируют себя общине, в Узалисе разгоряченную, пресыщенную толпу потчуют собранием рассказов о наиболее драматических исцелениях⁶⁶.

В этом процессе «замены проводки» претерпевает трансформацию сама фигура мученика. В следующей главе мы рассмотрим прочные личные связи, которые установили со своими невидимыми друзьями и покровителями те, кто действовал как *impresarii* этого культа. Это длинная и непростая история, но результат очевиден — мученик приобрел характерный позднеримский облик. Он был *patronus* — невидимой, небесной составляющей патроната, осязаемо отправляемого на земле епископом. Отсюда и изменения в манере отмечать его праздник. Пирь, *laetitia*^{*}, об устранении которых от гробницы мученика беспокоились Августин и Амвросий, казалось, все еще сохраняли нечто от личных дружеских связей идеальной родственной

* застолья (лат.) — Прим. переводчика.

группы — несмотря на всю разрушительность показухи и соревновательности, которые могли сопровождать эти семейные обряды у могилы. В раннехристианском искусстве поминальная трапеза почти всегда представляется как персональное предприятие. На изображениях нет председательствующих, за одним исключением — аристократа Юния Басса, префекта города Рима⁶⁷. Нет ничего более впечатляющего, чем те потоки красноречия, с которыми новое поколение епископов во всех концах империи отныне представляло праздники мучеников уже не как семейные *laetitia*, но как торжественные общественные пиршества, даваемые невидимыми *patroni* своим земным клиентам. Грандиозная церемониальность позднеримских отношений зависимости и раздаяния щедрот отягощает их язык выражениями почтительности⁶⁸.

Не всякий епископ считал нужным ограничиваться словами. Паулин из Нолы знал, что чинные возлияния на празднестве святого Феликса со всей очевидностью были лишь мимолетным проблеском чистой радости в суровых буднях крестьян и торговцев скотом Аbruцци^{**}: поэтому он позволил этим изнуренным людям, притащившимся сюда в зимнюю стужу, устроиться со своей *gaudia*⁶⁹ в тепле, в зале, блистающем дорогими новыми картинами, изображавшими великие деяния Божиего могущества в стародавние времена⁷⁰. Обычай не прерывался. Григорий Турский посвятил двадцать строк восторженной прозы чудесному букету вина, раздаваемого во время всенощной накануне праздника некоего мученика⁷¹. И не потому, что он сам или его паства пренебрегали дисциплиной. Просто епископ уверенно вошел в роль видимого *patronus*, представляющего патрона невидимого. Как только линии патроната четко проведены к этому единому центру, празднование может снова начинаться:

Мы произнесли это слово о бедных; Бог поставил епископа ради праздников, чтобы тот мог подкрепить бедняков во время празднеств⁷².

Что могло вызвать эти перемены? Во-первых, к руководству христианскими общинами пришел другой тип епископов — из семей, более привыкших выполнять роль *grand seigneur*^{**} ⁷³.

* Аbruцци — область в центральной Италии. — Прим. переводчика.
** великого господина (франц.). — Прим. переводчика.

В век, когда Августин пылко молился о том, чтобы к нему без презрения относился учитель маленького городка, Амвросий играл в епископа, даже свою мать приветствуя протягиванием руки для целования: он был человеком, который знал, как встречать мир *satis episcopaliter** ⁷⁴. В тесном мире латинского клира Амвросий мог задать тон для всей северной Италии, а его личное влияние достигало таких далеких мест, как Гиппон** и Руан⁷⁵. Его «стиль» в обнаружении и присвоении мощей быстро стал для латинского Запада образцовым⁷⁶.

Но почему столь много других епископов совершенно разного воспитания, из самых различных регионов захотели последовать примеру Амвросия? Здесь не следует забывать одного обстоятельства — растущего богатства церкви⁷⁷. В обществе, где состояние чаще всего неторопливо переходило из рук в руки посредством наследования, столетие бесперебойного накопления пожертвований наделило епископов латинской церкви богатством, немислимим для предшествующих поколений⁷⁸. Именно обилие нового богатства, а не обилие новообращенных в наибольшей степени давило на епископов. К 412 г. Августин как епископ контролировал собственность в двадцать раз большую, чем та, которой он когда-либо владел сам⁷⁹, и к 426 г. его община, состоящая из клириков, формально не обладающих собственностью, столкнулась с проблемой нехватки объектов, на которые можно было бы тратить деньги, пожертвованные церкви⁸⁰. Освобожденные от многих налогов⁸¹, не подверженные периодическим финансовым кровопусканиям, сопутствующим светской карьере, лидеры христианской общины оказались в трудном положении. У них были все средства для социального доминирования, но не было возможности для демонстрации этого в приемлемой форме. Ведь богатство, которым не делились, в древности вызывало жгучую зависть, и епископов, как любых мирских *potentes****, можно было заставить ощутить ее. Однако у них не было тех обычных средств, посредством которых миряне могли откупиться от ревности, в порывах благотворительности показно заигрывая с неимущими⁸². Традиционные формы христианского подаяния более не могли поглотить столь обильных накоплений. Хотя они оставались важны символически, бедные, странники, больные и прочие незащищен-

* вполне по-епископски (лат.). — Прим. переводчика.

** Гиппон (Hippo Regius) располагался недалеко от современного алжирского города Аннаба. — Прим. переводчика.

*** власть имущих (лат.). — Прим. переводчика.

ные категории населения латинского Запада достигли пределов своих возможностей в качестве потребителей излишков богатства. Опасное давление растущего населения на ограниченные ресурсы, которое, как блестяще показала Эвелин Патлажан, лежало в основе *misère** многих провинций восточного Средиземноморья, как кажется, не повлияло на Италию, Северную Африку или Галлию⁸³. В некоторых городах проблема достигла такого масштаба, что выбор приоритетов в распределении церковных ресурсов стал взрывоопасной темой. Если в Александрии епископу приходилось выбирать между рубашками для бедных и строительным зудом⁸⁴, то епископы Запада, напротив, обнаружили, что им нужно изобретать новые способы тратить деньги.

Строительство и усиление церемониальной части применительно к новым центрам поклонения были единственным выходом. А какое место подходило для этого лучше, чем могилы мучеников? Тут можно было избежать практических и социальных проблем, связанных со строительством внутри городских стен⁸⁵. Только кладбищенская территория могла вместить гробницы, размером подобные тем, что Александр поставил на окраине Тебессы, а Паулин на окраинах Ноль⁸⁶. Более того, строительство и церемонии подле подобных гробниц могли быть более уместно, чем где-либо, воплотить парадокс епископского богатства. Ведь это было «не-богатство»: оно не было частным⁸⁷. Поэтому его задействовали у «не-могилы», размещенной среди скопления «весьма славных и семейных мест». Более того, это богатство и церемониал могли быть развернуты в невидимом присутствии фигуры, которая приняла все черты позднеримского *patronus*. Святой был хорошим *patronus*: это был *patronus*, вмешательство которого несло удачу, чье богатство было во всеобщем распоряжении, чья *potentia*** проявлялась без насилия, и преданность которому можно было выказывать без стеснений. Его мог представлять епископ. Щедрое строительство, роскошный ритуал и даже пиршества у подобной гробницы начисто отмывали неудобную реальность накопленных богатств и патроната, которыми в повседневной жизни — совсем недалеко, внутри стен города живых — теперь пользовались даже епископы⁸⁸. Культ святых был хорош тем, что богатство можно было тратить, не вызывая зависти, а *patrocinium**** осуществлять

* нищеты (франц.). — Прим. переводчика.

** власть, мощь (лат.). — Прим. переводчика.

*** покровительство (лат.). — Прим. переводчика.

без принуждения⁸⁹. Подобный способ демонстрации богатства и могущества был сразу и более явным, и более приемлемым, чем почти любой другой громоотвод из использовавшихся прежде в гражданской жизни классического мира. Неудивительно, что в конце четвертого века святые внезапно «поднялись» до столь высокого положения. Как заявил в надписи в Тебессе епископ Александр:

Вот ты видишь стены, увенчанные мерцающей крышей,
вот сверкает высокий потолок и стоят святые алтари:
это место устроено не каким-либо аристократом, но стоит
навсегда во славу епископа Александра⁹⁰.

Более того, христианские общины, на которые епископы стали щедро тратить огромное, связанное с культом святых богатство, имели свои причины нуждаться именно в таком культе. Ибо теперь, когда христианская община стала отождествлять себя с большинством обитателей любого крупного города римского мира, от христианской церкви стали ожидать, чтобы она дала свое собственное определение городской общины и предоставила ритуалы, которые сделали бы это определение явным. Христианское определение городской общины значительно отличалось от такового для классического города. Оно включало две непривычных и потенциально разрушительных категории — женщин и неимущих. Культ святых давал возможность охватить именно эти две категории под покровительством епископа так, чтобы заложить новый фундамент единения позднеантичного города.

Посмотрим сначала на роль и место самой гробницы по отношению к существующей городской общине. Как мы видели, территории кладбищ, на которых располагались могилы святых, подчеркнуто находились вне города живых⁹¹. Поклоняясь святым, Иероним сказал: «город переменял адрес», «*movetur urbs sedibus suis*»⁹². Из подобного смещения можно было извлечь немалую выгоду. Христиане, которые на протяжении четвертого века⁹³ валом валили из города по все более часто случавшимся и четко определенным случаям, могли в милостиво необременительной форме почувствовать, как замирает сердце при пересечении невидимой границы: они уходили из мира ясно прочерченных структур в систему, очертания которой еле угадывались на «пороге восприятия». Как показал Виктор Тернер, в оседлых обществах отказ от известных структур в пользу си-

туации, где такие структуры отсутствуют, и следующее из этого высвобождение чувства братства являются частью стойкой притягательности опыта паломничества⁹⁴. Обычный социальный мир выглядит совсем по иному, даже если недалеко отойти от города. Уильям Кристиан описал влияние шествий к близлежащим гробницам святых в северной Испании:

В качестве образов социальной цельности шествия имеют добавочный смысл. Деревенские жители в кои-то веки видят деревню как социальную единицу в отвлечении от строений и местоположения, которые делают ее географической единицей⁹⁵.

В точности такая сцена стоит перед глазами Пруденция, когда он пишет о толпах, что устремились из города в сельскую местность к гробнице святого Ипполита. Здесь был *настоящий* Рим: Рим, на один благословенный день лишенный своих кричащих социальных и топографических контрастов:

Любовь их религии собирает латинян и чужеземцев в одно тело... Величественный город изрыгает своих римлян потоком. С равным пылом патриции и толпа плебеев смешиваются друг с другом, плечом к плечу, ибо вера снимает различия рождения⁹⁶.

Будучи размещены вдоль дорог, что вели из города в его окрестности, усыпальницы могли быть местом встречи не только для самих горожан, но для встреч горожан с чужаками — презируемыми деревенскими жителями, от чьих поставок питания зависел город⁹⁷. Если говорить о гробнице святого Феликса в Симитиле, то возникший центр паломничества смог восстановить баланс между городом и деревней в Кампании. Он стал служить местом встречи для рыхлой конфедерации деревень на холмах, чье значение возросло в течение четвертого века за счет упадка Нолы, традиционного городского центра области⁹⁸.

Кроме того, именно в такие моменты в позднеантичном городском обществе преодолевалось великое расслоение всех и вся: на одно радостное и опасное мгновение рушились перегородки, разделяющие в общественных местах два пола. Женщины, даже если они реально не смешивались в толпе с мужчинами, безусловно были доступны общественному обозрению образом, редким в поздне-античном городском контексте⁹⁹. Биограф одного святого мужа мог говорить, что тот оставался дев-

ственным всю свою жизнь, и это несмотря на то, что в юности он часто посещал праздники мучеников!¹⁰⁰ Частые обвинения возмущенных клириков и истории успешных любовных связей, завязывавшихся в эти возвышенные моменты, показывают, что мы имеем дело с пьянящим эликсиром: так было с юным Августином в великих базиликах Карфагена; так было в раннем средневековье, когда молодые мусульманские «франты» северного Ирака выходили поглядеть на симпатичных христианских девушек во время шествий на Вербное воскресенье; а в одиннадцатом веке в такие же жаркие ночи один эмир Туниса, как и Августин семью веками ранее, учился «ради любви к тебе любить христианские праздники и смаковать сладкие мелодии распеваемых псалмов»¹⁰¹. Эти моменты неформальных встреч порождали *indiscreta societas*, «беспорядочные связи»¹⁰²; но хотя христианские моралисты связывали их с паломничествами и праздниками святых и неизменно осуждали, они несли с собой теплое дыхание надежды на утраченное единение и понижение социальных перегородок, омрачавших покой городских христианских общин Средиземноморья¹⁰³.

Впрочем, эти волнующие моменты случались не каждый день. Праздникам святых всегда приходилось состязаться с крепкими традициями больших светских праздников, которые могли предложить схожие моменты контролируемого освобождения от четких структур в более традиционной форме. Было бы глупо недооценивать сохранявшуюся мощь и сильный заряд рассеянной в воздухе религиозности нехристианской обрядовой жизни города поздней античности¹⁰⁴. И все же, именно гробницы святых пожинали преимущества, происходившие из их уникального положения и их уникальной клиентуры.

Для женщин античного мира территория кладбища всегда была зоной «пониженной гравитации», где их поведение и круг общения были меньше подвержены присмотру мужчин и контролю семьи¹⁰⁵. Новые гробницы, если они не были переполнены людьми в дни праздников, были оазисами покоя и красоты — с текущей водой, шелестом деревьев; их наполняло воркование белых голубей¹⁰⁶. В гробнице святого Стефана в Узалисе мы можем видеть, как безмерному спокойствию гробницы удалось поглотить и исцелить женщину, заболевшую от тягот условностей высшего света.

Мегеция была аристократкой из Карфагена. На четвертом месяце беременности, в приступе сильной рвоты она вывихнула челюсть, да так, что последствия были одновременно и из-

нурительны, и карикатурны; для аристократки, обреченной на раунды торжественных визитов и чинных поцелуев, это было причиной постоянного стыда¹⁰⁷. К седьмому месяцу у нее в утробе умер младенец¹⁰⁸. Мегеция решила порвать со своей средой, невыносимой из-за позора и бесчестия. Мужчины ее семьи разрешили ей и ее матери отправиться в близлежащий Узалис¹⁰⁹. Там она смогла в раскаянии и смирении простереться перед гробницей святого, совершенно не стыдясь своего высокого положения¹¹⁰. Все это время ее единственными спутницами и советчицами были женщины¹¹¹. Даже когда ей во сне явился святой Стефан, он повел себя не так, как бессознательно ожидала от него Мегеция, выставившая ему для осмотра челюсть, как своему доктору-мужчине¹¹². Вместо этого он просто напомнил ей о грехе, в котором она не исповедалась. Позор обезображенной аристократки и неудавшаяся беременность были милостиво сведены к частному проступку, который она успешно загладила¹¹³. Этапы ее выздоровления отмечены посещениями гробниц святого Стефана в Узалисе и святого Киприана* в Карфагене. В обществе, где родственные узы имели тенденцию плотно опутывать индивида, давая ему защиту и присмотр в ненадежном мире¹¹⁴, святые, как указал Амвросий, были единственной родней, которую была вольна выбирать женщина¹¹⁵. Их гробницы давали половине обитателей всякого позднеримского города передышку и защиту, которых они не могли найти в другом месте¹¹⁶.

К женщинам добавлялись бедняки. Чувство единения и — в идеале — раздача даров, связанные с тамошними обрядами, делали гробницы святых естественным местом, куда стекались бедные¹¹⁷. Но бедняки могли найти поддержку и у дверей христианских городских особняков¹¹⁸. Именно периферийное положение кладбищенских территорий, придавало совершаемой там благотворительности дополнительную уместность. Они предоставляли удобную площадку, с которой христианская церковь могла вмешиваться в достигшие пика на рубеже четвертого и пятого столетий споры о том, кто является полноценным членом городского сообщества.

Самым изящным образом Эвелин Патлажан показала, что одним из основных изменений при переходе от классического к

* Тасций Цецилий Киприан (ок. 200 — 258, Карфаген), святой, епископ-мученик, богослов. Был лидером христиан Северной Африки в период гонений со стороны Рима, обезглавлен при императоре Валериане. — Прим. переводчика.

постклассическому обществу было замещение партикуляризованной политической модели общества, в которой единицей был город и его устройство, определяемое в терминах граждан и неграждан, на экономическую модель с большим охватом, в которой все общество — и в городе, и в деревне — рассматривалось как разделенное на богатых и бедных, где долгом богатых была поддержка бедных, выражавшаяся в строгих религиозных формах раздачи милостыни¹¹⁹. Нигде это изменение не претворялось в жизнь более подчеркнуто, чем в Риме.

В Риме старые городские структуры удержали всю свою символическую жизненность: внутри стен города римские плебеи продолжали получать продовольственное содержание в традиционных местах раздачи¹²⁰, они также получали щедрое пожертвования во время традиционных городских празднеств, связанных к традиционным участкам города¹²¹. Они получали эти дары потому, что были там, а не потому, что были бедны: они были *plebs Romana*^{*}. Однако, в то же самое время численность населения Рима сохранялась высокой, что почти наверняка было следствием притока людей из небольших городов или крестьянских хозяйств бедствующих селений; поддерживалось оно едой из этих же селений¹²². В результате члены *plebs Romana*, хотя они были единственными полноправными членами римской общины, оказывались наравне с нищими, бродягами и пришлыми людьми во всем, кроме своего статуса. Впрочем, при первых признаках голода все посторонние изгонялись из города — будь это разорившийся крестьянин из предгорий либо *honestus advena*^{**}, как Аммиан Марцеллин¹²³. Светские лидеры Рима оставили в своем мире место только для традиционных клиентов — *plebs Romana*¹²⁴.

В обществе, где принадлежность к городской коммуне наиболее убедительно выражалась в терминах отношений патрон-клиент, и где раздача даров была традиционным символом этого отношения¹²⁵, связанная с культом святых раздача милостыни была гораздо большим, чем достохвальной формой помощи бедным. Она означала не что иное, как притязание новых лидеров христианской церкви на перерисовку древних границ коммун. Таким образом, к середине четвертого века гробница святого Петра на Ватиканском холме приобрела в качестве антитезы цирку Максима и Колизею символическое значение, несоизме-

римое с объемом денежных сумм, тратившихся здесь на бедных. В 365 г. городским префектом был Лампадий,

человек, который приходил в страшное негодование, если не слышал себе похвал, даже когда плевал, словно и это он делал как-то особенно умно, не так, как другие... Когда, будучи претором, он давал великолепные игры и делал весьма щедрые пожертвования, то тяготясь настойчивыми требованиями черни, которая вынуждала нередко раздавать большие подачки не заслуживающим того людям, он одарил большими богатствами несколько нищих, созданных с Ватикана, чтобы показать себя щедрым, но презирающим толпу¹²⁶.

Это было карикатурной данью древнего Рима новому чувству общности, развившемуся на его окраинах, вокруг христианских гробниц.

Христианская церковь не только пересмотрела границы коммун, допустив целый новый класс получателей, но установила и новый класс подающих. Ведь другим пробелом на карте классического города были женщины. Предполагалось, что раздача милостыни являлась политическим деянием, а не актом милосердия, а политика была уделом только мужчин. Христианская церковь, напротив, уже с древних времен поощряла женщин играть по отношению к бедным независимую общественную роль¹²⁷: они лично подавали милостыню, они посещали больных, они от своего имени закладывали гробницы и богадельни, от них ожидали заметного участия в обрядах у гробниц¹²⁸.

К концу четвертого века традиционный взгляд на место женщин в высших классах римского общества начал уступать давлению обстоятельств. Ядро сенаторской прослойки Рима было зачаровано накопленным богатством и неформальным первенством небольшой группы богатых сенаторских наследниц. *Historia Augusta*^{*} рассказывает как жены сенаторов основали «малый Сенат для женщин», чтобы сохранить свою принадлежность к благородному сословию, даже если обстоятельства вынудят их выйти замуж за поднимающихся с низов социальной лестницы политиков¹²⁹. И все же, несмотря на все ревностно сохраняемые остатки их личного статуса, сенаторши Рима не получили обще-

^{*} римским плебсом (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{**} достойный пришелец (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{*} *Historia Augusta* — составленное в конце IV в. н.э. собрание биографий римских императоров (augusti) от Адриана до Нумериана (117-284). — *Прим. переводчика.*

ственных прав. В законе от 370 г. предполагалось, что женщины от имени своих сыновей оплачивают игры, обещанные их покойными мужьями, но тот же закон говорит, что «неуместно и постыдно», если в таких случаях им придется выйти на публику при полных преторских регалиях¹³⁰. Появиться в ложе цирка закутанным в тяжелые шелка, принимать приветствия собравшегося *plebs Romana* было торжественной привилегией, закрепленной только за мужчинами¹³¹; и, однако, сенаторских дам явно приходилось в резкой форме ставить на их место.

Поэтому знаменательно, что после осады, а затем и разграбления Рима готами, которые подвергли традиционный образ городской коммуны чреватому надломом испытанию¹³², женская половина большинства ведущих христианских семей добилась нового возвышения посредством участия в христианской благотворительности и церковном строительстве, связанном с культом святых. Их *patroni* и советники — епископ и клир — поощряли их делать это от собственного имени¹³³. Деметрия была внучкой великого Петрония Проба, старейшины *gens Anicia*¹³⁴. В 412 г. она публично дала обет девственности, приняв постриг от епископа Карфагена¹³⁵. Это случилось в период, когда женщин рода Анициев, как беженки и члены семьи, которая, как полагали, расколола традиционное единство Рима¹³⁶, могли принудить спасти судьбу семейства посредством политического *mésalliance*¹³⁷. Как указывал в своем поздравительном письме Иероним, Деметрия, будучи невестой одного мужчины, осталась бы известна только в своей провинции, теперь же она стяжает одобрение всего христианского *orbis terrarum*¹³⁸. Вновь обосновавшись в Риме, Деметрия возникает как строитель гробницы святого Стефана. Надпись не оставляет нам сомнений: она восхваляет *Demetrias Amnia virgo*¹³⁹. Как преданный клиент святого Стефана, Деметрия в эти тяжелые годы нашла способ остаться госпожой рода Анициев; при этом ее благородное положение сохранялось неприкосновенным. Культ святых гарантировал ей общественную роль в христианизированном обществе.

Подобного рода изменения, которые находят яркое подтверждение в документах применительно к Риму, но никоим обра-

* рода Анициев (лат.). См. Гиббон, Цит. соч., т. 3, сс. 276–277. — Прим. переводчика.

неравного брака (лат.). — Прим. переводчика.

*** круга земель (лат.). — Прим. переводчика.

**** деви Деметрию Амнию (лат.). — Прим. переводчика.

зом не ограничиваются этим городом, заставляют нас ощутить силу давления на городскую коммуну как целое, что привело культ святых к еще большему усилению. Вовсе не являясь проявлением благосклонного отношения к рецидивам языческого прошлого, расходование богатств и пышный церемониал подле могил святых отмечены ощущением их неотложности. В этом культе горожане западного Средиземноморья нашли новый язык для выражения и контроля за новой тревожной ситуацией, в которой они оказались на рубеже четвертого и пятого веков.

Я надеюсь, что читатель простит меня за несколько схематичный и намеренно *grisaille*^{*} анализ сложного развития, проникнутого глубоким религиозным чувством. Но если мы хотим поколебать в своих умах «двухуровневую» модель, нужно быть готовым предложить альтернативу. Если у этой альтернативы есть какое-нибудь достоинство, то это то, что она направляет наше внимание на другие стороны позднеримской сцены. Верования, к примеру, нужно рассматривать в их точном социальном контексте по той простой причине, что, без некоторого рода организации, верования, подобные тем, что связаны с могилами святых, могут оставаться без внимания на протяжении поколений. То, что видели мы, это не рост новых верований внутри христианских общин, но реорганизация старых верований таким образом, который позволяет им нести гораздо более сильный «заряд» общественной значимости. Нам нужно также переопределить термин «народный». Я бы предложил серьезно воспринимать его позднеримское значение: способность избранных привлечь поддержку многих. Мы находимся в мире, где искусство редко изображает великих вне восхищающейся ими толпы¹³⁹. Одной из самых интересных особенностей поздней античности безусловно является способность ее элит пускать корни, которые прорастали вниз, в более глубокие слои простого народа, чем это, по видимости, было в классической Римской империи. То, что мы называем «демократизацией культуры» в поздней античности, очень часто является демократизацией сверху¹⁴⁰.

И наконец, мы, вероятно, сможем оценить то, как альтернативная модель способна открыть для нас умы и сердца замечательного поколения. В далеких друг от друга Каппадокии и Руане мужчины и женщины были готовы предоставить делу

* изображенный в серых тонах (франц.). — Прим. переводчика.

организации культа святых все ресурсы культуры высших классов позднеримского мира. Отнюдь не концентрируясь на недовольстве или политических уступках бессмысленной силе обычаев, сформировавшихся у «черни», мы видим группу *impresarii*, проявляющих инициативу, делающих выбор, и через это создающих общественный язык, который в Западной Европе будет еще долго жить в средние века. Теперь мы можем на минуту оставить толпу и в следующих двух главах попытаться проникнуть в умы тех людей, которые разными способами намечали вокруг могил новую структуру отношений между небом и землей.

Глава третья Невидимый спутник

Философы и риторы преданы забвению; большинство даже не знает имен императоров и военачальников; но каждый знает имена мучеников лучше, чем имена своих близких друзей¹.

Вот в таких выражениях Феодорит, епископ Кирский*, пытался выразить степень триумфа христианства: к середине пятого века культ святых окружил жителей Средиземноморья невидимыми близкими друзьями. «Невидимый друг», ἀόρατος φίλος², «душевный друг», γνήσιος φίλος³: на таких выражениях по отношению к святым любовно сосредотачивались Феодорит и его современники. В этой главе мы проследим то, как новые невидимые спутники обступили мужчин и женщин поздней античности и раннего средневековья. Делая это, мы коснемся едва заметного изменения древних верований, с конца четвертого века сопровождавшего процесс все более откровенного обращения средиземноморских мужчин и женщин за дружбой, вдохновением и защитой — в этой жизни и за гробом — к невидимым существам, которые подобно им были людьми и которых они могли наделить точными и осязаемыми чертами любимых и сильных фигур своего собственного общества.

Ученая традиция, в которой любые личные отношения с невидимым посредником, будь то бог, даймон, ангел-хранитель или святой, обычно низводятся до подозрительной категории «народных верований», недостаточно восприимчива к смыслу подобного изменения. Поскольку все такого рода отношения могут рассматриваться как единообразное «возвращение человеческого ума» к политеизму, различия между ними не получи-

* Феодорит Кирский (ок. 393, Антиохия — ок. 458/66), епископ, сирийский богослов. Христианизировал окрестности Антиохии, боролся с сектантами. В христологических спорах занимал позицию, примирительную между ортодоксией и несторианством. — *Прим. переводчика.*

ли должного внимания. И все же стремление узреть лик подобного себе человеческого существа там, где предшествующие поколения предпочитали увидеть мерцающее присутствие бестелесной силы, свидетельствует о немалом изменении. Эту перемену делает еще более очевидной то, каким образом христианские писатели, выражавшие свои личные взаимоотношения с невидимыми спутниками, продолжали зависеть от древних идей, чей импульс сохранялся ощутимым и в новых условиях. Это дает нам возможность точно отследить медленные изменения эпохи.

Мы начнем с древней схемы взаимоотношений между человеческим и божественным. Люди второго и третьего столетий имели острое чувство множественности собственного «я» и цепи посредников, которая тянулась очень далеко — от «я» до Бога. Плутарх не испытывал сомнений по этому поводу. В противоположность распространенному мнению, писал он, человеческая душа не является простой, однородной субстанцией: она сложна и состоит из многих уровней. Над слоями, которые индивид непосредственно осознает, находится еще один слой — «истинная» душа, столь неизмеримо превосходящая ту душу, что известна нам, сколь сама душа превосходит тело⁴. Поэтому «я» представляет собой иерархию, высшая точка которой лежит прямо под божественным. В этой высшей точке люди поздней античности помещали невидимого защитника. Представляли ли этого защитника в виде личного даймона, гения или ангела-хранителя — функции его от этого не менялись: он был невидимым существом, которому забота об индивиде вверялась столь интимным образом, что он был не только постоянным спутником индивида, но почти расширением вверх самого индивида⁵. Человек вверялся ему при рождении и оставался под его защитой после смерти. Ангел оберегал постоянство и идентичность «я». Поэтому нет ничего странного в позднеантичном этикете, когда человека называли просто «ваш ангел»⁶. Как писал Аммиан Марцеллин^{*}:

Теологи утверждают, что всякому человеку при самом рождении... дается такое божество, как бы для того, чтобы направлять его поступки; являются же они в видимом образе лишь очень немногим, тем, кто выделился особенными добродетелями⁷.

^{*} Аммиан Марцеллин (ок. 330, Антиохия — 395, Рим), последний великий римский историк. — *Прим. переводчика.*

Великими людьми третьего столетия стали те, чьи видения ясно показали, что они удостоились исключительной степени близости к своим невидимым хранителям. В 240 г. юный Мани^{*} начал свою карьеру проповедника с переживания такого тесного контакта со своим защитником, что тот завершился слиянием его субъективного «я» с таковым у его более высокой «самости» — его небесного двойника:

Приблизившись ко мне, дух (небесный двойник) избрал меня, посчитал меня достойным себя, отделил меня, выведя из веры, в которой я был взращен... Я сделал его своим, как неотъемлемую собственность⁸.

В 310 г. Константин хорошо подготовился к своим завоеваниям при помощи видения *своего* Аполлона: «Ты видел его и узнал себя в нем ... молодом и беспечном, несущем спасение и потрясающую красоту»⁹.

Не только великие наслаждались подобной душевной заботой. По Оригену^{**} благосклонное присутствие невидимо окружало рядового христианина: ангелов-хранителей можно было рассматривать как его «родственников и друзей... которые давали почувствовать свое близкое присутствие тем, кто им молился»¹⁰. Что это могло означать, видно из автобиографического сочинения ученика и почитателя Оригена — *Благодарственной речи Оригену*, преподнесенной ему Григорием Чудотворцем^{***} в 234 г. Григорию было что объяснять в своей биографии. Он был *déraciné*^{****}: вместе с родственниками переехал на административный край империи — из отдаленной глуши Понта на Черном море в Палестину, пройдя через школы римского права в Бейруте. Это был ищущий, честолюбивый юноша, повидимости христианского воспитания, чья карьера очень напоминает таковую у юного Августина. Когда он случайно попал в круг учеников Оригена в Кесарии, то почувствовал, что наконец достиг безопасной гавани. Разъясняя себе и окружающим при-

^{*} Мани (Манихей) (216 — ок. 274), основатель манихейства. — *Прим. переводчика.*

^{**} Ориген (ок. 185, Александрия? — ок. 254, Тир), величайший богослов и библист древней Церкви. — *Прим. переводчика.*

^{***} Григорий Чудотворец (ок. 213, Неокесария — ок. 270, там же), святой, креститель римской Азии, поборник ортодоксии в тринитарных спорах 3 в. — *Прим. переводчика.*

^{****} человеком, оторванным от корней (франц.). — *Прим. переводчика.*

роду своего обращения, Григорий естественно прибегает к представлению об ангеле-хранителе:

Святой ангел Божий... будучи для меня во всех отношениях добрым воспитателем и попечителем, — не так, как мне или кому-либо из дорогих мне родственников кажется полезным, ибо мы слепы... но как представляется полезным ему... — издавна воспитывает меня, наставляет и руководит мною. Что самое главное, он устроил так, что я пришел в соприкосновение с этим мужем, который ни по происхождению и по человеческой крови не состоит в родстве со мною, ни иначе не был в близких ко мне отношениях, не жил и в соседстве со мною, ни даже вообще не был единоплеменным¹¹.

Таким образом, и в переломные эпохи, и в повседневном поиске защиты и вдохновения религиозные чувства людей поздней античности в течение долгого времени формировались посредством интенсивного диалога с невидимыми спутниками. В конце четвертого столетия *Гимны* Синезия из Кирены^{*} изысканно традиционным языком выражают ту сердечность, на которую были способны такие взаимоотношения:

И дай мне друга, о Царь, напарника, священного посланца священной силы, посланца молитвы, просвещенного божественным светом, друга, раздателя благородных даров, стража моей души, стража моей жизни, стража молитв, стража деяний¹².

В то время, как философ Синезий писал эти и им подобные строки, Понтий Меропий Паулин, аристократ, чьи родовые земельные владения и владения его жены были разбросаны от Бордо до Барселоны, завершил десятилетие все большего отхода от дел, поселившись священником в Ноле, где у него была семейная собственность. Прежде, в 381 г. он отправлял в этом городе должность коменданта, а еще раньше его предок был провозглашен в Ноле *patronus ex origine*^{**}. К 394 г. Паулин избавился от большей части семейной собственности и шокировал сенаторов, начав жизнь аскетического воздержания, тем

^{*} Синезий из Кирены (ок. 365 — ок. 413), аристократ, философ-неоплатоник и христианский епископ. — *Прим. переводчика.*

^{**} патрон по рождению (лат.). — *Прим. переводчика.*

самым приговорив свой великий род к вымиранию. Нужно было объяснить свое прошлое поведение и себе, и другим: желанное удаление в «глушь» после убийства брата и угроз конфискации в ходе свержения Магна Максима, захватившего около 389 г. императорский трон; смерть новорожденного сына; рукоположение в священники, навязанное ему общиной Барселоны, за которым немедленно последовало окончательное удаление в Нолу в 394 г.¹³ Разрыв с галло-римским аристократическим обществом Паулин зафиксировал, публично обменявшись поэмами со своим учителем Авсонием^{*}, которому тогда было уже за шестьдесят, и который был старейшиной культурной элиты южной Галлии, а на один счастливый момент — *eminence grise*^{**} двора, находившегося под влиянием традиционных семейств землевладельцев, преуспевающим членом которых был и Паулин¹⁴. На протяжении всей жизни Паулин оставался примером: Августин, когда писал об отчуждении богатств в *О граде Божием*¹⁵, называл его *Paulinus noster*.

Помимо самого Августина немногие христианские писатели латинского Запада испытали столь мощный прессинг, что захотели поведать о своей судьбе любопытствующей христианской аудитории. В терминах взаимоотношений с невидимым спутником никто не рассказывал о своей участи чаще и с большим поэтическим мастерством, чем Паулин в поэмах о святом Феликсе. Он начал писать их после того, как осел в Ноле, щедро одаряя своим вниманием гробницу Феликса сначала в качестве священника, а затем как городской епископ:

Nunc ad te, venerande parens, aeternae patrone susceptor meus, et Christo carissime Felix, gratificas verso referam sermone loquellas.

[Ныне тебе, досточтимый отче, извечный покровитель и мое прибежище, любезный Христу Феликс, приношу поэтической речью слова благодарности]¹⁶.

Отношения Паулина с невидимой фигурой справедливо сравнивают с пресловутой, назойливо подчеркиваемой связью ратора второго столетия Элия Аристида с богом-целителем Асклепием¹⁷. Впрочем, эгоцентризм и ипохондрия, который делают

^{*} Авсоний, Децим Магн (ок. 310, Бордо — ок. 395, там же), латинский поэт и ритор. — *Прим. переводчика.*

^{**} серым кардиналом (франц.). — *Прим. переводчика.*

Священные истории Аристиды столь будоражающим и захватывающим документом, здесь демонстративно отсутствуют. Как бы то ни было, «великая кротость»¹⁸ Паулина оказала ему плохую услугу. Мы принимаем его взаимоотношения со святым Феликсом как должное; также как Элий Аристид повинен в том, что его отношения с Асклепием как должное никогда не воспринимались. В результате, деятельность Паулина в Ноле оказалась обойдена вниманием: она стала рассматриваться как идиллическая, несколько суетливая и, самое главное, не таящая больших сюрпризов¹⁹; в ней видят всего лишь то, что можно ожидать от эксцентричного аристократа, нашедшего новые способы тратить немеренные богатство и досуг сенаторского сословия²⁰ в эпоху, когда, как мы предполагаем, культ святых, несмотря ни на что, поднимался по всему западному Средиземноморью как туман от земли²¹. Нам кажется, что Паулин, будучи не теологом, но вышколенным классическим поэтом, нашел в Феликсе и его гробнице удобный предлог для выхода в отставку, новую тему для своих вирш и реинкарнацию древних городских божеств²².

Тем не менее нельзя забывать, что Паулин был современником и близким другом Сульпиция Севера*, автора классического *Жития святого Мартина*²³. У них обоих много общего: на переломе веков они изо всех сил старались выразить новые формы отношений между обычным человеком и его святыми покровителями. Эти духовные *patroni* могли еще недавно жить и быть видимыми, как святой Мартин, или давно уже быть мертвыми, а скорее, живыми и невидимыми, как святой Феликс, — все равно, и Сульпиций, и Паулин выдвигали человеческие существа на передний план христианской литературы. То, что с этого времени им обоим удалось направить отношение западного христианства к святым в определенное русло, не дает нам права недооценивать новизну этого начинания, а также умения, с которым они перераспределили древние темы средиземноморской религиозной мысли так, чтобы придать своим героям новое величие²⁴. Если, говоря словами Ницше, «*die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen*»²⁵, то Паулин именно из-за внешне легкомысленной уверенности, с кото-

* Сульпиций Север (ок. 363 — ок. 420), юрист, писатель, ученик и биограф святого Мартина Турского. — *Прим. переводчика.*

²⁵ Оригиналы, большей частью, были также и нарекателями имен (нем.). — *Прим. переводчика.*

рой он нашел подходящие имена для навязчивого присутствия в своей жизни святого Феликса, заслужил место рядом с громадой Августина, основателя латинского христианского благочестия.

Впрочем, в случае Паулина можно видеть, что как все более явно меняется древний культурный ландшафт, когда многие его прежние ориентиры начинают восприниматься под другим углом. Так, когда Паулин пишет о своих отношениях со святым Феликсом, он подчеркнуто и любовно переносит на мертвого человека все то чувство интимной причастности к невидимому спутнику, которое люди предшествующих поколений искали в отношениях с нечеловеческими фигурами богов, *daimones** или ангелами. Именно потому, что Паулин ясно показывает, сколь многое в его отношениях с Феликсом следует древней схеме, мы можем понять, какой близкой фигурой мог стать святой-покровитель для людей поздней античности. В то же время тот факт, что это отношение стало представляться, как отношение между двумя человеческими существами, означает, что горячая кровь позднеримских уз дружбы и зависимости теперь стала питать ткань невидимого мира. У Феликса было человеческое лицо. Отношения с ним строились на ожиданиях, сформированных исходя из человеческого опыта. Что еще более важно, этот человеческий опыт нес с собой вполне определенный привкус повседневной жизни людей конца четвертого и начала пятого столетий. Феликс не был вневременной идеализированной фигурой: он был во многом *patronus* и *amicus* в сплоченном сообществе римских аристократов и их клиентов, какими их знали — и даже слишком хорошо — Паулин и его читатели.

Начнем мы, однако, с античной подопрелки — с того, как Феликс вступает в свою роль невидимого спутника. Ведь Паулин сознательно привязывает свою индивидуальность к отношениям с Феликсом, и делая это, он переносит на человека святого многое из того, что прежде относилось к даймону, гению и ангелу-хранителю. Тяжесть вековых верований, привязывавших уровни «я» к божественному посредством крепкой цепи нечеловеческих посредников, глубоко впечатывает Феликса в жизнь и личность Паулина. Феликс гораздо больше, чем далекий заступник перед престолом Божиим; он — страж Паулинова «я», а временами — почти персонификация этого «я». Стихотворения Паулина делают ясным, что для человека поздней античности и раннего средневековья святой-покровитель все

* даймонами, демонами (греч.). — *Прим. переводчика.*

еще обладал античным свойством быть почти бессознательным уровнем его «я».

Поэтому цепь соединенных близкими узами существ редко пропадает из виду. У самих *daimones* духами-защитниками были боги²⁶. Со все большей определенностью стали полагать, что исключительный человек может получить те же привилегии, что и даймон, если в качестве непосредственного личного защитника у него будет некий бог или Бог²⁷. Бог предоставлял обычному человеку даймона²⁸. Вера в астрологию придавала дополнительную определенность моменту, в который хранитель и индивид соединялись при рождении последнего, ибо гороскоп фиксировал качества гения, в этот конкретный момент соединявшегося с человеком²⁹.

Ту же ситуацию тесно связанных друг с другом фигур мы видим в стихотворениях Паулина. Феликс, неотступным хранителем которого при жизни был Христос³⁰, после смерти стал еще ближе к Нему³¹. Блага этих тесных небесных уз через Феликса достигают и Паулина, его подопечного на земле: «Теперь позволь мне сказать о тебе... Мне, кого Христос вверил тебе, своему дорогому другу, чтобы я с первых лет жизни на земле принадлежал тебе»³². Паулин — поэт дружбы: для него «презрение к миру» всегда ассоциировалось с возможностью максимально глубоко погрузиться в «содружество Христа»³³. Используя необычные образы, он может писать об умершем, поднявшемся до звезд, чтобы приклонить голову на груди Христа³⁴. Но язык, которым он обращается к Феликсу, это не просто язык человеческой дружбы или человеческого патронажа: эта речь сохраняет древнее звучание. Паулин ощущает близость Феликса, как неизбежного связующего звена в неизменной структуре вселенной. Феликс для Паулина больше, чем защитник, являющий свое покровительство посредством отдельных актов заступничества: эти акты сами обнаруживают устойчивую скрытую связь³⁵. В известном смысле Паулин был рожден с Феликсом; а посредством крещения и аскетического уединения он «еще раз родился» с Феликсом. Праздник Феликса, — день, когда Феликс через смерть «родился» от земли на небо, — стал настоящим днем рождения Паулина:

Я всегда почитал этот день так, что скорее считал бы его своим днем рождения, чем тот день, в который родился... День, когда я появился на свет, был осенен несчастливой звездой, от дурного рода — дурные дела; благословен день, когда мой защитник родился для меня на Небесах³⁶.

Перед нами — тщательно сформулированный парадокс, нагруженный античными ассоциациями. Ведь только присоединение своего «я» к идеальному невидимому спутнику, считавшееся таким же тесным, как присоединение *genius* к человеку при рождении, могло исцелить печаль Паулина и его суровых друзей, обнаруживших, что они родились во плоти.

Пожалуй, не удивительно, что культ святого-покровителя быстрее всего распространялся в аскетических кругах, ибо «я», предельно дезориентированное у аскета глубоким ощущением греховности, остро нуждалось в некоей личной связующей нити. Паулинов портрет Феликса во многом является теплой и красочной противоположностью Паулинову отказу нарисовать свой собственный, слишком прискорбно напоминающий потрескавшийся образ Адама, чтобы заслуживать копирования³⁷.

Если мы обратимся к написанному Григорием Нисским житию его сестры Макрины, то увидим какой смысл сказанное выше могло иметь в культурной христианской семье. Как пишет Григорий, «Макриной» ее звали в миру; а было у нее еще настоящее, тайное имя, открытое в видении. Когда мать рожала ее, то трижды видела во сне, что держит на руках своего ребенка, а величественная фигура, дева-мученица Фекла, называет ее Феклой. Она воистину рожала вторую Феклу³⁸. Сон был решающим для матери Макрины — молодой женщины, которая вышла замуж поневоле, для того, чтобы получить защиту, когда умерли ее родители, и у которой еще не было опыта родов. Все совершилось легко, и Макрина появилась на свет с уже сложившимся «я». Тяжелые впечатления от физических родов стерлись, и за Макриной вскоре последовала вереница потрясающих братьев. Тем не менее, поскольку ее «я» было усилено и как бы осенено мистической связью с достойной подражания девой Феклой, Макрина навсегда осталась особенной. Будучи ребенком, она жила «как если бы она еще была в материнской утробе»³⁹; а когда она встала во главе женского монастыря, ее жизнь трепетала на невидимой границе между человеческим и ангельским⁴⁰.

Позднейшее распространение христианских имен отражает потребность привязать «я» индивида к какому-либо святому. Христианское имя означало новое «я», ассоциируемое с новым рождением. Ведь обещаемое при крещении «новое рождение» черпало свой полный смысл из древних представлений об образовании индивидуальности. Крещение отменяло влияние звезд, формировавших индивидуальность при рождении, давая посвященно-

му нового духа-защитника, чтобы освободить его от такой индивидуальности, в которой качества врожденного гения сами были вплетены в сложную сеть соперничающих влияний планет⁴¹. В Сирии, например, мы можем проследить, как имя Сергий распространялось по городам и весям вдоль путей, расхаживших от баптистериев, граничивших с усыпальницей этого святого⁴².

Однако теперь эти защитники стали человеческими существами. Мы поймем, что это означает, если на мгновение обратимся к искусству четвертого столетия. В конце третьего или начале четвертого столетия в погребальной камере Винценциев можно видеть, как *angelus bonus* госпожи Вибии ведет ее за руку на пир богов⁴³. В 396 г. госпожа Венеранда изображена в своей погребальной камере за гробницей мученика, а рядом с ней находится другая изысканная дама позднего Рима — святая мученица Петронелла⁴⁴. Петронелла была дочерью святого Петра. В некотором смысле, она не являлась настоящей святой: в Риме ее почитание не пережило даже поздней античности⁴⁵. Но в конце четвертого века ее присутствие совершенно уместно: она выступала в качестве защитницы и «дублера» госпожи, которая страстно желала предстать перед святым Петром и Римской церковью «хорошей дочерью».

Непосредственный результат этих перемен можно наблюдать в поэзии Паулина. Ведь роль святого Феликса, как гаранта «я» Паулина, а в некотором смысле и как преемника его гения, хотя и была важной, но в сравнении с новой ролью Феликса, как *amicus* и *patronus*, выглядит древним палимпсестом. В этой связи культ святых пробудил в аристократе Паулине, с рождения жившем в мире, скрепленном *religio amicitiae*⁴⁶, неутолимую потребность в себе подобных⁴⁵. Прогуливаться по саду с другом рука в руке для Паулина всегда было идеалом счастья⁴⁶. За три дня до смерти, когда была оставлена всякая надежда на выздоровление, визит двух соседских епископов так воодушевил его, что он сел на кровати, «забыв о своей физической слабости, и показался им исполненным жизни и духа, как ангел»⁴⁷.

* добрый ангел (лат.). — *Прим. переводчика.*

** напротив, в VIII в. папа Павел I (757-767) перенес мощи святой Петронеллы в собор святого Петра; она стала считаться покровительницей самой могущественной династии Европы — Каролингов. — *Прим. переводчика.*

*** благоговением перед дружбой (латинск.). — *Прим. переводчика.*

И все же в поэзии Паулина всегда заключено больше, чем только позднеримская сенаторская церемонность. Скорее, эта поэзия обнаруживает обратную сторону этого этикета: сословие, которое определяло себя своей культурой, привыкло демонстрировать глубокую сердечность, всегда переполнявшую людей античного Средиземноморья подле любимого учителя и духовного вождя. Поэтому стихотворения, которые Паулин писал к Авсонию, подтверждая свой разрыв с миром, касались вопросов, весьма занимавших *Geistesadel*: они исследуют соперничающие формы вдохновения⁴⁸ и выражают весь *pathos* противоборствующих привязанностей к двум любимым учителям⁴⁹:

...prius ipsa recedat
corpore vita meo quam vester pectore vultus*** 50.

[тебя я буду хранить, вошедшего в каждую частицу меня, буду видеть сердцем, созерцать благоговейным духом, присутствующего рядом со мной повсюду]⁵¹.

Вот в какую форму десятилетие спустя Паулин облечет свои новые отношения со святым Феликсом. Он никогда не терял способности собирать вокруг себя героев. Прямо перед смертью он бодрым тоном спросил, присутствуют ли его «братья» Януарий (Сан Геннаро, епископ-мученик из Неаполя)⁵² и Мартин (Мартин Турский, тогда уже тридцать лет, как покойный). Когда это подтвердили, он воздел руки в псалме «*Levavi oculos meos ad montes*»⁵². Говорить, что человек подобный Паулину просто заменил поклонение старым богам на свою привязанность к святому Феликсу, означает использовать для подобных перемен слишком инертную модель. Представители аристократии позднего Рима, каким был Паулин, обнаружили, что могут загладить свое языческое прошлое, поскольку способны добавить нечто новое; сердечность позднеримской сенаторской *amicitia* и сила позднеримской преданности патронам и люби-

* аристократию духа (нем.). — *Прим. переводчика.*

** пафос, страсть (греч.). — *Прим. переводчика.*

*** скорее сама жизнь/ Оставит мое тело, чем из сердца [исчезнет] Ваш образ (лат.). — *Прим. переводчика.*

**** Януарий († 305, Поццуоли), епископ Беневенто, святой-покровитель Неаполя; умучен во время гонений Диоклетиана. — *Прим. переводчика.*

***** Возвожу очи мои к горам (Пс 120:1) (лат.). — *Прим. переводчика.*

мым учителям пронизывает их недавно выработанный стиль отношений с потусторонним миром.

Характерно, что Августин одним из первых осознал смысл этих перемен, хотя, в отличие от Паулина, он рассматривал роль святых под совершенно другим углом. Очевидно, ему самому не было свойственно присущее сенаторам ощущение личных уз дружбы и патроната, которые позволили Паулину столь полнокровно запечатлеть течение своей новой жизни в качестве *alumnus*^{*} и *famulus*^{**} святого Феликса. *Исповедь* занимает особенное место именно потому, что речь Августина все еще обременена древним языком Псалмов: это язык человека, напрямую говорящего с Богом⁵³. Каждый из них вместил всю полноту христианского религиозного рвения. Однако, в рисуемом Августином портрете собственной эволюции вехи Паулинова мира заметным образом отсутствуют: у него нет святых-покровителей, и в *Исповеди* можно уловить лишь несколько глухих намеков на даймонов.

Тем не менее, именно отвлеченность подхода Августина позволила ему около 416 г. ясно очертить перемены, которые могли вызываться подобными тесными связями с мертвыми человеческими существами. В годы, когда Августин приветствовал и укреплял культ святого Стефана в Северной Африке, он начал писать потрясающую десятую книгу *О граде Божиим*. Книга эта посвящена переопределению природы истинных посредников между Богом и людьми. В отличие от мятежных ангелов эти существа должны были связать людей с Богом: поскольку они тоже являлись Его слугами, им было вверено сообщать волю Бога людям, своим сослужителям⁵⁴. Культ мучеников представлял парадокс, позволявший Августину перевернуть традиционную иерархию вселенной. Люди, которые в качестве мучеников показали себя истинными слугами Божиими, могли еще сильнее чем ангелы связать своих собратьев с Богом⁵⁵. Ибо вера в служение ангелов — даже самых послушных Божией воле ангелов — стремилась возводить между Богом и родом людей неодолимую стену существ иного ранга⁵⁶. Это античное чувство инаковости было следствием разрыва в цепи посредований между Богом и людьми, явственно видимого на лице вселенной и отделяющего звезды от земли. Только мученики, отягощенные смиренностью человеческой смертности, могли преодолеть этот

* воспитанника (лат.). — Прим. переводчика.

** раб (лат.). — Прим. переводчика.

разлом. Августин формулирует это в проповеди о святом Стефане, прочитанной в то время, когда он работал над упомянутыми главами *О граде Божиим*: когда в Апокалипсисе божественный Иоанн увидел ангела, он поклонился ему, но ангел сказал: «Встань, поклонись Господу, я сослужитель тебе»^{*}.

Pec conservum beneficia sumamus.

[Так примем же милости Божии через сослужителя]⁵⁷.

Решение, к которому пришел Августин, подытожило медленную трансформацию христианского мироощущения: отличительным признаком христианского благочестия конца четвертого века является потребность в личных отношениях с защитником, с которым можно отождествить себя как с братом-человеком; с защитником, отношения с которым могли рассматриваться в терминах, открытых нюансам знакомых человеческих отношений между патроном и клиентом⁵⁸. Этот взгляд незаметно вытеснял почитание существ, — будь то боги или ангелы, — которые своим положением во вздымающейся иерархии позднеантичной вселенной были обязаны своей роли посредников между людьми и существами, отличными от людей⁵⁹.

В культе святых было даже что-то уютное. Проповедуя в маленьком городе, Максим из Турина мог указать, что местные мученики некогда пришли в Турин, чтобы распространять Евангелие: поэтому они тоже граждане Турина⁶⁰ и их могилы размещаются среди могил родителей и предков членов Максимова общины⁶¹. Во времена, когда, по мнению Максима, никто из известных людей, казалось, не обращал на город никакого внимания, когда крупные землевладельцы всю весну проводили охотясь вдали от него⁶², равнодушно бросая сей край на произвол судьбы при первых слухах о нашествии варваров⁶³, крепкая связь между христианской общиной и ее смиренными мертвецами была немаловажной.

Подобная связь была одновременно и крепкой, и чрезвычайно понятной. Ведь сознание того, что святой по своей природе тоже человек, вело к тому, что его роль можно было ясно выразить в терминах тех человеческих взаимоотношений, которые общество позднего Рима более всего умело артикулировать⁶⁴. Ничто не характеризует конец четвертого века лучше,

* Откр 19:10. — Прим. переводчика.

чем та быстрота, с которой святой-покровитель обрел в христианском искусстве легко узнаваемый профиль. До этого вера в роль святых мертвецов, как заступников, была сильна, но выражалась на отстраненном языке, нагруженным заимствованной из Ветхого Завета терминологией искупления⁶⁵. Святые вступались, но нельзя было показать, каким образом⁶⁶. А ведь лучше всего искусство поздней античности умело выражать как раз отношения между влиятельными фигурами и подчиненными им людьми. Именно готовность выразить роль святого языком тех социальных отношений, которые искусство четвертого века научилось передавать столь хорошо, открыло путь учению о заступничестве святых и позволило ему громко заговорить на стенах катакомб⁶⁷. В живописи конца четвертого века на *Scoeteterium Maius** мы видим художника, который знает как изобразить в облагороженных столетием имперского искусства образах молящую о защите супружескую пару: они стоят на коленях по обе стороны от неподвижной, выпрямленной фигуры мученика — это *famuli*** обращаются к своему *patronus*⁶⁸.

В самом деле, одной из неизученных сильных сторон христианства в конце четвертого века была та чуткость, с которой оно могло воспроизводить в своей модели отношений с иным миром социальный опыт тогдашней Римской империи. То, что подчас изучается по отдельности, как например, множество литературных, юридических и иконографических заимствований из светской жизни, при комплексном рассмотрении объясняет причину успеха христианской церкви: ведь христианство сумело выразить себя в терминах, которые быстро стряхнули с себя архаический язык предшествующих поколений; и делая это, христианское благочестие получило неопенимое преимущество прочной укорененности в повседневном опыте⁶⁹. В поэзии, искусстве и литургии христианские писатели и патроны конца четвертого века смогли добавить дрожжи специфически позднеримских человеческих отношений в густое тесто религиозного языка, взятого через посредство Ветхого Завета из культовой практики древнего Ближнего Востока. В середине третьего века Киприан из Карфагена явно предвосхищает Амвросия, но его речь все еще скована древними языковыми шаблонами: отсутствует яркое сочетание властности и личного отношения, которое станет отличительной чертой позднеримского *grand seigneur****.

* *Большом кладбище* (лат.). — *Прим. переводчика.*

** рабы (лат.). — *Прим. переводчика.*

*** вельможи (франц.). — *Прим. переводчика.*

Подчеркивая применительно к христианской церкви процесс копирования, я не хочу его упрощать. Христианские писатели не занимаются бессмысленным созданием на небесах зеркала, отражающего в розовых тонах грубые реалии патроната и *greropenza**, которые как должное воспринимались на земле позднего Рима. В поздней античности функция копирования была слегка иной: посредством проекции на невидимый мир структуры ясно очерченных отношений она позволяла христианским общинам ставить под вопрос качество отношений в собственном обществе. Таким образом, в поздней античности культ святых делал больше, чем просто обряжал древних мертвецов в костюмы тогдашнего высшего сословия. Это была форма благочестия, точнейшим образом приспособленная для того, чтобы позволить людям поздней античности сформулировать и передать в приемлемой форме насущные, подспудные дискуссии о природе власти их собственного мира; испытать в пронизывающем свете идеальных взаимоотношений с идеальными фигурами отношения между властью, милосердием и справедливостью, практиковавшиеся на земле.

В следующих двух главах нам не раз представится возможность проследить эту тему применительно к христианским общинам пятого и шестого столетий. Остается еще уяснить, что значило для людей, подобных Сульпицию и Паулину, рассматривать точку сопряжения между собой и своими невидимыми друзьями в терминах напряженных поздне-античных отношений патрон-клиент. Ибо в этом заключается средоточие перемен. Невидимый друг мог быть столь же близок и надежен, как некогда ангел-хранитель, но сами отношения с ним утратили характер спокойной неизбежности восходящей иерархии вселенной. Теперь они были окрашены ощущением риска и сердечностью поздне-римских отношений дружбы и патроната.

Impresarii культа святых были сознательно настроены. Сульпиция и Паулина во многом связывало то, что в период между 394 и 398 гг. они оба совсем недавно, сполна хлебнув страданий и злоключения, отказались от своего прежнего социального «я». В их сочинениях не найти и следа праздной литературной игры с темами, которые они оба принимали как должное. Гиббон мог писать, что

Житие святого Мартина и *Диалоги* о его чудесах содержат факты, адаптированные к вульгарнейшему невежеству, а написаны они таким слогом, который достоин века Августа⁷⁰.

* самовластия (итал.). — *Прим. переводчика.*

Но у самого Сульпиция нет ничего от эпохи Августа; подобно Паулину, он всего лишь закрепил свое «я» за своим героем.

Мне кажется, только язык, в котором клокочет *grandeur et misère*^{*} дружбы и патроната, мог должным образом соответствовать столь потенциально рискованному предприятию. Это можно видеть на разных уровнях. Главное, что в мире, где патронат проявлялся все более явно, реальностью позднеримской жизни стало то, что каждый — начиная от скромных сельских жителей Сирии и Египта и выше — мог получить свободу маневра, только играя на противоречиях патронатных сетей⁷¹. Паулин делал это весьма успешно. Он постоянно представлялся, как *famulus* Феликса, *своего* патрона. Принадлежа только Феликсу, Паулин не принадлежал более никому⁷². В его поэзии и в известных фактах его карьеры в Ноле мы ощущаем спокойную решимость аристократа, овладевшего наивыгоднейшим из позднеримских искусств — умением оставаться в стороне. В результате, Паулин и усыпальница его патрона в окрестностях Нолы сделались связующим звеном для всего общества провинции⁷³. Активность Паулина в Ноле — от пребывания самопровозглашенным смиренным привратником святого Феликса в 394 г. до деятельности в качестве императорского арбитра в спорных выборах папы 419 года — была предприятием, успех которого не стоит воспринимать как должное⁷⁴. Это было рискованной попыткой самоутверждения, в которой всякому человеку поздней античности пришлось бы опереться на своего невидимого спутника.

Однако у Паулина и его современников была и более глубокая потребность в патронате. Не следует забывать о той быстроте, с которой по всему Средиземноморью аскетическое движение выразило и таким образом усилило христианскую боязнь греха и страшного суда. Августин был далеко не единственным из тех, над кем чистое небо стало все более затягиваться тучами⁷⁵. И это не было торжеством пессимизма. В конце четвертого века грех и страшный суд стали казаться столь важными не потому, что люди больше грешили, и не потому, что полагали, будто заметно приблизился день страшного суда. Мы должны считаться с растущей решимостью части христианских лидеров представить мир и действие человеческих поступков в нем в рамках единственного, всеохватного объяснительного принципа: как прямые следствия греха и его искупления⁷⁶. Таким образом, в темной туче аскетического благочестия угадывался ясно

^{*} величие и убожество, блеск и нищета (франц.). — *Прим. переводчика.*

различимый проблеск надежды — извечной надежды на помилование.

Именно она выносила святых, в качестве *патронов*, на передний план. Ведь патронат и дружба обретали притягательность из-за их проверенной способности делать, казалось бы, неподвластные изменениям ситуации более податливыми и преодолевать сердечностью личных связей социальные пропасти позднеримского мира⁷⁷: в мире, суровыми организующими принципами которого были грех и воздаяние, *patrocinium* и *amicitia*^{*} предоставляли столь необходимый язык помилования.

В этом секрет притягательности Мартина в изображении Сульпиция. Как пишет о Сульпиции и его кружке Алин Руссель, в напряженные годы, отметившие начало их аскетического призвания, «*ce petit groupe considère Martin comme un intercesseur plutôt que comme un modèle*»^{**} 78. Суть чуда, посредством которого община в первый раз признала Мартина не только как святого, но как *potens et vere apostolicus*^{***}, состояла не столько в том, что он возвратил к жизни некоего оглашенного, — их поразили личностный характер того, как дружба и патронат Мартина оказались в состоянии, как думали, дотянуться через безликий ужас преисподней⁷⁹. То же самое было с самим Сульпицием⁸⁰. Наделяя Мартина светлым ликом в своем *Житии Мартина*, Сульпиций создавал гарантию того, что этот улыбающийся лик утешит его во мраке загробной жизни. Его реакцией на известие о смерти Мартина были слова *praemisi patronum*, «я выслав вперед своего патрона»⁸¹.

То же самое было и с менее защищенным Амвросием. Читая проповедь на похоронах своего брата Сатира, он знал, что евангельского чуда о воскресении Лазаря из мертвых (эта сцена могла быть вырезана на боковой стенке саркофага, в который ему так скоро предстояло поместить своего брата) не произойдет. Но позднеримское чудо *commendatio*^{****} — посредством которого Сатир стал *commendabilis*^{*****}, человеком со свидетельством о покровительстве со стороны великого человека — все еще могло случиться в день страшного суда⁸². И это было чудом, которое могло произойти тем вернее, что принятый в по-

^{*} покровительство и дружба (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{**} Эта небольшая группа рассматривала Мартина скорее как заступника, чем как пример для подражания (франц.). — *Прим. переводчика.*

^{***} могущественного и воистину апостольского мужа (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{****} рекомендации, поручительства (лат.). — *Прим. переводчика.*

^{*****} достойным поручительства (лат.). — *Прим. переводчика.*

зднеримском искусстве живой и человеческий язык образов позволял представить это случившимся. В конце четвертого века, в катакомбах Гермеса душа умершего стоит с воздетыми в горячей молитве руками у подножия «престола Христа на страшном суде», тогда как по обе стороны этого человека выстроились апостолы и один из них указывает на умершего ободряющим движением правой руки⁸³.

За потребностью найти узнаваемое человеческое лицо, поведение которого можно было доходчиво объяснить в терминах неписанного порядка отношений позднеримского патроната, чувствуется беспокойство. Пропать расколола в восприятии аскетических кругов позднеантичный образ человеческой личности. Ведь позднеклассическая вера прежде всего подчеркивала мирную непрерывность между «я» и божественным. Делала она это, представляя «я» последним звеном в неразрывной цепи посредующих существ. Поэтому можно было надеяться, что у личного «я» есть своя доля в невозмутимом порядке вселенной⁸⁴. И даже когда перед лицом физической смерти это «я» казалось совсем ненадежным, полагали, что прочная связь с духом-хранителем переживет отщепление от тела. Тертуллиан мог рассчитывать, что христианин проснется в ином мире, взирая в ясный лик своего ангела⁸⁵.

К концу четвертого века произошли серьезные перемены. Чтобы объяснить их, важно дать им точную характеристику. При этом не все объяснения стоит принимать во внимание. Так, наше знание нравственного облика христианских общин третьего века не позволяет нам думать будто в том, что касается грехов, мирской суеты и притворной преданности, обращение Константина в сколь-нибудь заметной степени участило поступки, в совершении которых современники Оригена и Киприана уже продемонстрировали высочайший уровень мастерства. И в случае теории о «массовых обращениях», и в концепции «разложения церкви» после того, как Константин сделал ее государственной, мы имеем дело с облегчающими жизнь формулами, которые продвинули нас в понимании точного морального настроения конца четвертого века отнюдь не столь далеко, как мы могли думать⁸⁶.

Более того, предполагают, что культ святых был естественным выходом для людей, которые — в качестве новообращенных или членов все более обмирщавшейся церкви — надеялись посредством умножения своих заступников найти на Небо путь более легкий, чем прямая и узкая тропа, указанная раннехрис-

тианскими общинами. О новой преданности патронам-святым сказано, что это «выражение благочестия, которое давно уже оставило попытки примерить на себя требования святости»⁸⁷.

Тем не менее, можно считать, что изменение настроения произошло по другим, более сокровенным причинам, которые имеют более далеко идущие последствия. Ведь *impresarii* нового культа — это люди, взявшие на себя неподъемный груз святости, предписываемой аскетическим образом жизни. Как мы видели в предыдущей главе, это был не тот тип людей, что позволяет приводить себя в уныние рядовым членам своей общины; они также совсем не были расположены делать уступки «суетным» верованиям⁸⁸.

Что на деле изменилось во всем христианском мире, так это позднеклассическое ощущение непреходящести «я». Грустные размышления Августина на эту тему — только один пример мрачных мыслей аскетических «рабов Божиих», рассеянных по всему Средиземноморью⁸⁹. Мы видели, какой насущной проблемой это было для Сульпиция и Паулина: они оба взирали на новых невидимых спутников, как на образцы для подражания и личных защитников, чтобы нащупать в их жизнях связующую нить. На смертном одре перед человеком широко развешалась пропасть. В этот ужасный момент никто не мог быть в безопасности. Макрина, выпрямившись и сидя на постели лицом к заходящему солнцу, читала долгую, мрачную успокоительную молитву, придававшую древним словам оттенок злобешней неизвестности: «Поставь подле меня ангела света, дабы он вел меня за руку... и пусть Завистник не встанет у меня на пути»⁹⁰. Когда Августин создает портрет своей матери Моника в 9 книге *Исповеди*, ее несколько идеализированная и грозная фигура, какой она изображена в предшествующих книгах, приобретает оттенки человеческой плоти посредством наслаивания — любовными мазками кисти — коротких рассказов о ее детских *reccadilli**⁹¹. Здесь Августин срывается на тот же мрачный язык, в котором ощущается опасность: «Да не похитит никто ее душу из под Твоей защиты; да не загородит ей путь, силой или хитростью лев или змий»⁹². Как сказал апостол Даниилу его ученик:

— Отец мой, ты тоже боишься? Ты, кто стал до такой степени совершенен?

* грешках (итал.). — Прим. переводчика.

— Сын мой, если бы Авраам с Исааком и Иаковом сейчас были рядом со мной и сказали «ты праведен», я все равно бы не был уверен⁹³.

Только святым не нужно было беспокоиться о своей участи; только они могли преодолеть пропасть неопределенности общеизвестным человеческим жестом приятия:

На двенадцатый день июньских календ Петр вступил в пасть преисподней. Но пусть мученик Бауделий в день, когда он тоже претерпел смерть, верит Господу своего собственного дорого подопечного⁹⁴.

Мы имеем дело с людьми, которые повернулись спиной к вздымающейся иерархии вселенной, чтобы искать ободрения в крепкой сети знакомых человеческих отношений: отчасти они сделали это потому, что от этих вечных декораций обратились — во благо или ко злу — к открытию самих себя.

Глава четвертая

Совершенно особенные мертвецы

На стене Средиземноморской комнаты в Лувре ныне можно увидеть один из наиболее трогательных позднеантичных фрагментов. Это эпитафия маленькой сицилийской девочке Юлии Флорентине, «драгоценному, невинному ребенку», которая умерла в возрасте полутора лет, приняв христианское крещение, испытала кратковременное облегчение и «проживя еще четыре часа такой, какой была прежде».

Однажды ночью, когда родители безутешно оплакивали ее смерть, раздался голос славы Божией, запрещающий им сетовать об умершем ребенке. Ее тело погребли в гробнице перед дверями усыпальницы мучеников¹.

Здесь на мгновение перед нами предстает средиземноморская семья, размышляющая о немислимом факте смерти. Сделанная ими надпись является напоминанием о силе противоборствующих импульсов, подспудно присутствующих в раннехристианском отношении к смерти и загробной жизни.

В отличие от христианского благочестия последующих веков ранняя церковь стремилась перемахнуть через могилу: длительный обряд оплакивания и медленное привыкание к великой печали смерти вытеснялись посредством горячей веры в загробную жизнь. Ночью *vox maiestatis* вмешался, чтобы прервать рыдания родителей маленькой девочки. Церемониал похоронной процессии представляли как предвосхищение света воскресения:

*Patet ecce fidelibus ampli via lucida iam paradisi*².

[Вот, смотри: теперь перед верными простерся сияющий путь к просторному Раю.]

Ослепительно-белые саваны, ладан, строгий контроль за проявлениями горя³ были триумфальным напоминанием о победе

Христа над «мраком смерти»⁴. В усыпальницах позднееримского христианского кладбища в Пече* даже видны решетки для вьющихся растений, которые уподобляли могилу «просторным садам Рая»⁵.

Тем не менее, печаль могилы сохранялась. Можно бы было рассчитывать, что из всех мыслителей поздней античности образ мыслей Григория Нисского и его близких наилучшим образом подготовят Григория к тому, чтобы сквозь печаль прозревать иной мир⁶. Как бы не так. Когда ему потребовалось положить тело своей сестры Макрины рядом с родителями в семейную гробницу, его охватил древний ужас перед мертвецами. Страх навалился на него: «он вспомнил божественную заповедь “Не открывай срама отца твоего или матери твоей”»⁷. Григорий не хотел смотреть на «общий срам, к которому приходят все человеческие существа». Тела его родителей пришлось укутать в новый саван, прежде чем он склонился над могилой, чтобы поместить поверх них свою сестру⁸. За пределами города суровый ландшафт Анатолии был испещрен заброшенными гробницами, содержимое которых отчасти виднелось. Григорий считал, что для всех членов его общины это было не что иное, как безобразное и глубоко отвратительное зрелище⁹. «Сияющий путь к Раю» христианских искусства и литургии совершенно не делал факт смерти понятным обычному человеку Средиземноморья.

Отсюда эмоциональная сила, что вывела на первый план могилы мучеников. Здесь, по крайней мере, были могилы совершенно особенных мертвецов. Они умерли особенным образом; особенным образом лежали в могиле; это было видно из того, что, как полагали, в их гробницах и даже (а как мы увидим, вероятно, и в особенности) в отъятых частях их мертвых тел могло сосредоточиваться все самое привлекательное и живое в позднеантичной жизни. Отсюда финальное утешение родителей Юлии. По крайней мере, она будет лежать подле тех совершенно особенных мертвецов, плач по которым немислим. Позднеантичный культ мучеников представляет, таким образом, пример последовательной образной решимости подавить неявное присутствие «черной смерти» на кладбищах средиземноморского мира.

* город на юге современной Венгрии. — *Прим. переводчика.*

⁴ Ср. Лев 18:7: «Наготы отца твоего и наготы матери твоей не открывай». — *Прим. переводчика.*

Не следует недооценивать психологического импульса, стоящего за этими усилиями. Вера в загробную жизнь сама по себе мало объясняет их. В этой главе нам нужно проследить работу образной диалектики, заставлявшей людей поздней античности представлять живущим свои верования в загробную жизнь, как осязаемые и непосредственно их касающиеся, концентрируя их на привилегированной фигуре мертвого святого. А начнем мы с печальных позднееримских кладбищ. Они были очень большими и были заполнены совершенно обычными людьми. В Полиандрионе, «месте великого большинства» на окраине Отёна*, ночное безмолвие нарушалось только немногими таинственными отзвуками распеваемых псалмов, выдававших присутствие — посреди многих тысяч — «нескольких гробниц верных душ, достойных Бога»⁹. Никогда не следует забывать об этом ярком свойстве позднеантичного христианского благочестия, особенно как оно было выражено теми аскетическими лидерами, чью обеспокоенность мы описали в прошлой главе. Горстка людей трансформировала осязаемый срам могил.

Ведь судьба мучеников и прочих святых мертвецов была предопределена заранее; Григорий Турский пишет о них, как о «белоснежной шеренге избранных»¹⁰. Люди поздней античности латинского Запада не страдали от постреформационной озабоченности подлинностью останков избранных. Избранников можно было узнать, хотя и лишь посмертно, с абсолютной достоверностью. Поэтому в конце четвертого века культ святых, каким он практиковался в Северной Африке и в других местах, обеспечил Августину твердое основание для построения ошеломляющего учения о предопределении. Ведь проблемой, мучившей Августина в его последние годы, был вопрос о том, как в темном плетении Божией мудрости найти место для неизбранных, то есть, для проклятых¹¹. Напротив, избранные были единственной светлой нитью. С ними у Августина и его современников проблем не было. Даже в тех последних трактатах, что «оскорбляют человеческого разум»¹², доказывая, что Бог справедлив, когда ожесточает сердца многих¹³, избранные имеют утешительно знакомые черты. Их качества надежно укоренились в ожиданиях позднеантичного христианского благочестия¹³. Это те, кто получил от Бога дар стойкости: они использовали

* город в Бургундии, Франция. — *Прим. переводчика.*

¹¹ Ср. Ис Нав 11:20: «Ибо от Господа было то, что они ожесточили сердце свое,... для того, чтобы преданы были закланию и чтобы не было им помилования, но чтобы были истреблены». — *Прим. переводчика.*

свободу, ...укрепленную и закаленную даром стойкости, чтобы победить сей мир со всеми его любовными привязанностями, страхами и заблуждениями¹⁴.

А кто был так великолепно и публично стоек до самой смерти, как не мученики?

То же самое относится и к более глубоким уровням мысли Августина. Культ мучеников был безопасной точкой опоры для некоторых из его наиболее головокружительных спекуляций. Неизменная определенность, с которой божественная защита осенила фигуру Христа, была распространена на избранных: «Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе»¹⁵. Непостижимым образом избранные были членами его мистического тела: «Christus... totus, cum membris suis»¹⁶. Для Августина и его современников мученики были по-преимуществу *membra Christi*¹⁷. Длань Божия, которая с неколебимой неизменностью простиралась над Христом, простерлась также и над Его избранными: на раке пятого века, содержащей частицу тела мученика, изображена как раз эта Божия длань, держащая над мучеником корону¹⁸. Сам мученик, а позднее святой, часто изображается в позе Распятого¹⁹. Это отождествляло его не только со страданиями Христа, но также с неизменным постоянством Его избранничества и несомненности Его триумфа.

Из проповедей о мучениках, которые Августин писал в самом конце своей жизни, у нас не остается сомнений в том, что означал для него *donum perseverantiae* — дар стойкости до самой смерти. Они необычны тем, что демонстрируют любовь к жизни и крепкую хватку человеческой плоти, от которых душа отрывается с такой неохотой:

Они любили эту жизнь; однако они взвесили ее. Они думали о том, как сильно им следует любить вечное, если так глубоко они любят преходящее²⁰.

На протяжении всего года, через определенные промежутки времени культ мучеников воскрешал память о тех мужчинах и женщинах, которым был дан дар стойкости и которые доказали,

¹⁴ Пс 79:18. — *Прим. переводчика.*

¹⁵ Христос... целиком, со своими членами (лат.). — *Прим. переводчика.*
¹⁶ членами Христа (лат.). — *Прим. переводчика.*

что он им дан. Если учение Пелагия о свободе воли и возможности совершенства подразумевало превращение христианских общин в сообщество святых²¹, то доктрина Августина о предопределении имела то неоценимое преимущество, что могла объяснить этим общинам, каким образом из их среды некогда произошли герои.

Поэтому, если на небесах Божиих избранные были звездами, то по христианскому миру Бог разбросал Млечный Путь таких звезд в виде могил святых²²: усыпальница святого Феликса на окраине Нолы была там, где эта «звезда» упокоилась на земле²³. Тем не менее, не каждый мог проводить жизнь в созерцании этих редких булавочных головок света так легко, как это делали *impresarii* культа мучеников. Существовала опасность, что в процессе проламывания древнего барьера между небом и землей культ святых возведет столь же прочный барьер на земле: различия между святыми могилами и тысячами окружающих их обычных могил могли представляться столь же неустранимыми, как древний разлом между Землей и недостижимым свечением Млечного Пути. Их незапятнанный свет делал более резкой темноту вокруг них и бесчувственно усиливал неизменную непроницаемость обычной смерти.

Так, работы Григория Турского показывают человека, для которого ощущение универсальной разрушительности греха оставляет нетронутыми только могилы святых. Вот как Григорий и его современники предпочли запомнить вторжение Атиллы в Галлию:

Рассказывают, что прежде чем прийти в город врагам, одному верующему человеку было видение, будто блаженный диакон Стефан* беседовал со святыми апостолами Петром и Павлом о гибели города и говорил им так: «Молю вас, мои владыки, возьмите под свою защиту город Метц и не позволяйте врагам сжечь его...». Апостолы отвечали ему: «Иди с миром, возлюбленный брат, пожар пощадит только твою часовню. Что же до города, мы ничего не добьемся, так как на то уже есть Божия воля»²⁴.

Во многих сожженных городах Галлии раннего средневековья современники стали замечать, что нетронутыми оставались только усыпальницы святых²⁵.

* первомученик, мощи которого покоились в упоминаемой часовне. — *Прим. переводчика.*

Эта перспектива не была утешительной. Если эпоха имеет те ереси, коих заслуживает — а ереси лишь в более последовательных и радикальных терминах формулируют подспудные посылки и противоречия верований данной эпохи — то Григорий получил ересь, которую заслуживал: священника, сомневающегося в воскресении из мертвых. Христос восстал, говорил он, но зачем распространять эту привилегию на падших людей? Усыпальниц мучеников, которые приковывали внимание его епископа, было слишком мало и они были слишком редки в сравнении с тяжестью смерти, давящей на всех остальных. Наверняка, «Божия воля», сравнивая с землей Метц, утюжила и весь род человеческий, начиная с падения Адама:

Ибо прах ты, и в прах возвратишься.

Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его²⁶.

Именно на этом ледяном фоне следует рассматривать мощный взрыв поэзии, искусства и целительства, посредством которых люди поздней античности старались подавить мрачные мысли подле могил мучеников.

Во впечатляющем исследовании надгробий пуританской Новой Англии Аллан Людвиг цитирует не предназначавшиеся для публикации религиозные стихотворения Эдварда Тэйлора*:

Ибо Ты [Христос] досветла отмыл угрюмый лик Смерти, и заставил холодные кончики его** пальцев обронить милость.

Людвиг добавляет к этому следующий комментарий:

Очевидно, наше понимание уже недостаточно диалектично, чтобы охватить жизнь и смерть в одном символе. Ни одна группа символов Новой Англии не вызвала больше споров, чем эти символы трансформации, претендующие на то, чтобы превратить у нас на глазах непреклонную смерть в желанную милость²⁷.

* Эдвард Тейлор (1645?-1729), американский пуританский клирик и поэт. Его поэзия — религиозная метафизика. Наиболее значительные работы — *Preparatory Meditations* и *God's Determinations Touching His Elect* (ок. 1685). — *Прим. переводчика*.

** существует устойчивая, восходящая к Библии (ср. Откр. 6:8), традиция изображения Смерти в виде мужчины или старика. — *Прим. переводчика*.

Я цитирую это отчасти для того, чтобы показать расстояние, пролежавшее между христианским отношением к смерти в начале Нового времени и отношением христиан поздней античности к культу мучеников. Мученики одержали над смертью триумф; в поздней античности иконография святых не делает никаких попыток охватить «непреклонную смерть» и «желанную милость» в одном символе. Как пишет Андре Грабарь: «изображение мощей мучеников это никогда, ни при каких обстоятельствах не изображение *memento mori*»; скорее оно всеми доступными средствами пытается провозгласить подавление факта смерти²⁸. Воистину, здесь «угрюмый лик Смерти» уже «отмыт дочиста».

Тем не менее, я бы предположил, что на более глубоком образном уровне действие диалектики продолжается. Трудно объяснить гейзероподобную силу, с которой вера в чудеса исцелений у гробниц или в связи с мощами мучеников возникает по всему Средиземноморскому миру, если не принимать во внимание давление, которое создавала подобная диалектика. Учет этого давления, а не только сугубо ортодоксальных положений о загробной жизни и воскресении из мертвых, посредством которых Григорий отвечал своему сомневающемуся священнику, ближе подводят нас к сердечности, с которой христианские общины отождествляли себя с такими потенциально недостижимыми звездами, как мученики, и делали это, главным образом, подле от их физических останков.

Наша диалектика начинается — как Григорий Турский захотел бы, чтобы она началась — с рассмотрения учения о воскресении из мертвых и о природе упокоения душ святых до этого воскресения²⁹. Как формулирует это Гиббон,

Каково бы ни было положение, в котором находились души обыкновенных смертных в долгий промежуток времени между их разложением и воскресением их тел, было очевидно, что возвышенные души святых и мучеников не расточают этот период своего существования в безмолвном и бесславном сне³⁰.

Пусть мученики пояснят нам [сказал Максим из Турина], сколько потрачено Богом на отдохновение мертвых**³¹.

* помни о смерти (лат.). — *Прим. переводчика*.

** в представлениях людей Средиземноморья *refrigerium* означало: 1) место прохлады, покоя и свежести, в которое попадают праведники; 2) поминальную трапезу на могилах мучеников; см.: Филипп Арьес, *Человек перед лицом смерти* (М.: Прогресс-Академия, 1992, с. 55-57). — *Прим. переводчика*.

Множество связанных с гробницами святых чудес — это чудеса, которые сделали невидимое отдохновение святых видимым; они являются раннехристианским представлением о Рае в действии. Суровый в оценках человеческой природы, какой она была в современной ему Галлии шестого века, Григорий вместе с христианскими поэтами конца четвертого века окидывает взором весь мир в поисках мест, где люди могли бы краем глаза увидеть Рай. Его агиографические работы полны приглушенной музыки и таинственных ароматов, что приносят в базилики Галлии дуновение Рая³². Ведь Рай был горой, покрытой деревьями в полном цвету, а его воздух был «пылающим и наполненным музыкой»³³.

Возьмем деревья, что пышно растут у святых могил. Современный исследователь «народной религии» может усмотреть в них неизменные воплощения тех священных деревьев, что без колебаний вырубал святой Мартин³⁴. Однако эта преемственность является слишком косной, а следовательно, слишком размытой, чтобы должным образом представить специфику ассоциаций, которые могли быть связаны с подобными деревьями у такого человека, как Григорий. Он сосредотачивается на одной детали: они круглый год в цвету. Следуя поэтическому образу Пруденция, Григорий подчеркивает, что сама манера того, как они, подобно распушившейся голубке, украшаются лепестками цветов, переносит пышное цветение райского сада во дворики усыпальниц³⁵. Цветущая растительность делала осязаемой жизненную силу блаженной души: у гробницы Сульпиция Севера засохшие лилии каждый год пробуждались к жизни, являя образ того, что внутренний человек «цветет как пальмовое дерево в раю»³⁶.

Тем не менее, несмотря на всю эту поэзию, «угрюмый лик Смерти» остается рядом с нами. Когда Григорий посетил гробницу мученика, ноздри всех его спутников «наполнились ароматом лилий и роз»³⁷. Однако, когда священник из Клермона был заперт своим епископом в гробнице из паросского мрамора, тот же Григорий пишет: «и годы спустя он бывало рассказывал о зловонном смраде, который источали кости мертвеца»³⁸.

Но гробниц совершенно особенных мертвецов явления смерти не касались. И было это не только потому, что души тех, кто в них находился, пребывали в Раю: их останки являли глубокий покой их сна вплоть до воскресения. Именно покой тела святого Феликса столь сильно заботит Паулина. Осыпающаяся с саркофага пыль заставила его бояться, что останки Феликса

потревожило какое-то животное, но подняв крышку он впервые увидел, как они лежат во внушающей благоговение неподвижности³⁹.

У других писателей воскресение могло ощущаться еще сильнее. В своей погребальной поэме Пруденций описывает цвет, возвращающийся в восставшее тело. Это напоминание о том, как горячо античные люди любили здоровый цвет лица:

Эти щеки, которые теперь безжизненно бледны и белы, обретут прекрасную кожу, румяную от прилива крови, более прелестную, чем любой цветок⁴⁰.

Подобный вкус, как у Вергилия, был немного *art nouveau*^{*}. Возьмите предка Григория Турского — Григория из Лангра:

Его лицо было столь исполнено славы, что напоминало розу. Оно было цвета темно-красной розы, а остальная часть его тела была ослепительно белой, как лилия. Ты сказал бы, что он уже теперь готов к грядущей славе воскресения⁴¹.

Это проталкивание в настоящее способности Бога воссоздать человеческое тело по воскресении, начинает в старости проявляться у Августина, когда тот пишет и проповедует о могилах святых. Его описания чудес подле усыпальницы святого Стефана в последней книге *О граде Божиим* далеки от капитуляции перед «глупыми рассказами», распространенными среди «простой толпы»⁴². Они выдают усилия, посредством которых Августин — индивид, сформировавшийся в самой строгой из доступных образованному человеку его эпохи нематериалистической традиции неоплатонической мысли — начал мыслить немислимое понятие будущего объединения плоти и духа. Исцеления, фиксируемые подле усыпальниц, показывают могущество Бога и его неизменную заботу о плоти. Это могущество, как теперь полагает Августин, лучше всего проявляется в местах, где теперь лежат мертвецы, с готовностью пожертвовавшие свои драгоценные тела ради веры в невообразимую милость воскресения⁴³. Чудеса, которые некогда казались созерцателю Августину малозначительными, подобно множеству светильников,

^{*} *арт нуво* — художественное движение рубежа 19-20 вв., проявившееся в архитектуре, дизайне интерьеров, мебели, стекла, тканей и т.д. Для этого стиля характерно изображение цветущих листьев и цветов, извилистых линий. — Прим. переводчика.

теряющих яркость на солнце Божиего согласного порядка, теперь обретают собственные теплоту и свечение, и Августин обращает большее внимание на безотчетные страхи и чаяния тела, которым некогда пренебрегал⁴⁴:

Знаю, ты любишь жизнь и не хочешь умирать. И ты хочешь так перейти из этой жизни в иную, чтобы восстать не мертвым, но живым и преображенным к лучшему. Вот чего ты хочешь. В этом — человеческие страсти; этого, не ведаю каким образом, желает и жаждет сама душа⁴⁵.

Эволюция Августина была уникальной, поскольку только он мог совершить ее; а теперь она изучена так хорошо, как того заслуживает⁴⁶. Она напоминает о том, что в основе феномена, который слишком часто представляют, как запоздалую уступку бездумному грузу «народных верований», лежит интеллектуальный прорыв высшей пробы.

Тем не менее, выработка Августином своих поздних взглядов и его решимость подкрепить свою убийственную критику всех признанных посылок языческого философского видения мира посредством свидетельств о местных случаях исцеления — это лишь отдельные примеры становления образной диалектики, связанной с совершенно особыми мертвецами. Следствием этой диалектики было не просто вытеснение отрицательных коннотаций физической смерти всеми ресурсами образов рая, но выведение физических останков святых за рамки обычных ассоциаций места и времени. У их могил вечность рая и первые признаки воскресения проникают в настоящее. По словам Виктриция из Руана, это тела, каждая частица которых «имеет связь со всей протяженностью вечности»⁴⁷.

Быть может, поняв смысл этого замечания, мы сможем постичь причины быстрого и страстного отказа от языческой и еврейской практик, который подразумевается в христианском переносе мощей. Мощи — это отъятая частица целого тела. Как выразился Виктриций, «мы видим крошечные останки, капельку крови»⁴⁸. Но именно отделение мощей от физических ассоциаций наиболее убедительно подытожило описанную нами образную диалектику. Ибо что может лучше подавить факт смерти, чем изъятие частицы мертвеца из ее исходного контекста в могиле, где правит хаос? Что лучше символизирует для этого мертвеца отмену времени, чем добавление к этому неограниченности пространством? Более того, что лучше выражает парадокс

соединения неба и земли, чем эффект «перевернутых величин», когда объект, нагруженный бесчисленными ассоциациями, становится крохотным и компактным? Отъятые частицы святых в золотых и серебряных ларцах или в миниатюрных мраморных раках имели нечто от неизмеримого качества *objet trouve*⁴⁹. Изысканная маленькая золотая туба, в которую Паулин заключил щепку от Святого Креста, усилила посредством ошеломляющей разницы в размерах неотразимое воздействие этого креста, на котором некогда «висел прибитым Господь славы, в то время как вся вселенная трепетала перед Ним»⁵⁰. Несоответствие в размерах еще больше подчеркивало величие Божией милости, проливающейся яркими, крохотными каплями, «как легкая роса с Небес»⁵¹.

В процессе отсечения мощей от прямых ассоциаций с физической смертью образная диалектика, по всей вероятности, только усиливалась. Ибо то, с чем имели дело, было крошечными частицами, которые могли беспрепятственно обрастать образными ассоциациями со смертью совершенно особого рода. А именно этот особый род смерти почти неминуемо был неприятным. «То, что ты видишь перед собой, — настаивал Виктриций, — есть кровь и пыль»⁵².

В основе всякого чуда исцеления у позднеантичной гробницы мученика лежало чудо боли:

Пусть ни дня не проходит, братия, [убеждал общину у своей новой гробницы Виктриций], когда мы не размышляем об этих историях. «Сей мученик не бледнел перед мучителем; сей мученик торопил медленную работу палача; сей нетерпеливо глотал огонь; а у сего были отрублены члены, но он держался нестигаемо»⁵³.

Ведь терпение мучеников было чудом само по себе. Описание их смертей в *Passiones*⁵⁴ и *Gesta martyrum*⁵⁵ было лишь моментом в длинной цепи проявлений божественного могущества в их жизнях, и поныне продолжающееся у их гробниц. Как формулирует *Decretum Gelasianum*⁵⁶,

* удачной находки (франц.). — Прим. переводчика.

⁴⁴ *Страстях* (лат.). — Прим. переводчика.

⁴⁵ *Деяниях мучеников* (лат.). — Прим. переводчика.

⁴⁶ *Декреталий Геласия* (лат.) — постановление папы Геласия I (496 г.) о книгах, разрешенных к чтению в церкви. — Прим. переводчика.

[В публичное чтение] мы также должны включить чудесные исповедания веры святых мучеников и их деяния, в которых их триумф просиял сквозь многие истязания, коим они подверглись. Ибо какой католик может сомневаться в том, что они претерпели больше, чем может вынести человек, и выдержали это не своей собственной силой, но при Божиих милости и помощи?⁵⁴

Героизм мучеников всегда рассматривался как форма одержимости, четко отделяемая от обычной человеческой храбрости. Когда Фелицитата мучилась родами в темнице,

один из рядовых стражников тюрьмы сказал ей: «Теперь ты так сильно страдаешь, а что ты будешь делать, когда тебя бросят на растерзание зверям?». «Сейчас я сама терплю свои мучения», — отвечала она, — «но тогда Другой будет внутри меня; Он будет страдать за меня, ибо я буду страдать за Него»⁵⁵.

Отсюда бессердечие, с которым христианские лидеры отвергали демонстрацию физической и моральной храбрости соперника: ведь образцовая храбрость мучеников и апостолов была выведена Богом из сферы простой физической выносливости человека и его обычных нравственных сил⁵⁶.

Поэтому в подлинной смерти мученика и даже растянутом во времени умирании исповедника и аскета звенело чудесное подавление страданий. Воспоминания об этом образовывали воображаемую воронку в умах тех, кто стекался к усыпальнице. Их воздействие было сильнее оттого, что открытое выражение этих страданий большей частью блокировалось. Типичным примером мученика был человек, наслаждавшийся отдыхом в раю, чье тело уже сейчас осенял окончательный покой воскресения. И все же с безмятежным ликом мученика были связаны воспоминания об обстоятельствах, посредством которых разрываемому невыносимой болью телу Бог некогда дал силу сохранить свою целостность⁵⁷.

В античном мире излечение от болезни часто связывалось с яркими фантазиями о насильственном расчленении и воссоединении. Элий Аристид писал:

Полагаю, он видел во сне, как бог [Асклепий] вместе с Телесфором сказал ему обо мне, что надо удалить мои кости и

перерезать нервы, поскольку имеющиеся не годятся,... а [кроме того], утешая и наставляя, бог приказал не просто выбить кости и вырезать существующие нервы, но, так сказать, определенным образом изменить уже имеющиеся, а потому потребовалась основательная и необычная правка⁵⁸.

Вероятно, именно в этой перспективе мы способны понять жанр *passio* — историю мучений святых. Они затронули в умах христианской аудитории уровень ассоциаций, облегчавших «основательную и необычную правку» исцелений.

Как исторические документы, *passiones* представляют собой удручающие тексты:

*Il ne fallut donc pas plusieurs siècles, comme on aimerait à s'imaginer, pour franchir l'abîme qui sépare les émouvants récits créés dans le feu de la persécution de la littérature insipide et prétentieuse qui les a fait trop souvent oublier**⁵⁹.

Отвергнутые по этой причине, как еще одно свидетельство гнетущей победы вкусов «простой толпы», уцелевшие *passiones* поздней античности редко изучались как таковые⁶⁰. «Безвкусными и претенциозными» они могли быть для занимающегося историей древней церкви рассудительного ученого, но как раз многословные повторения и мелодраматичность придавали их чтению во время великих праздников святых тот импульс, что достигал слушателей волнами исцелений.

В первую очередь *passio* упраздняло время. Деяния мученика или исповедника приносили могущественные деяния Бога Ветхого Завета и Евангелий непосредственно в его или ее современность. Чтения о деяниях мучеников пробивали брешь в тонкой, как бумага, стене между прошлым и настоящим⁶¹. Как сделало ясным изучение иконографии, принятой Паулином для его усыпальниц в Ноле и Фунди, время у усыпальниц складывалось в гармошку: «In ihren "geschichtliche" Darstellung, Zustandsbild und Zukunftsvision ineinander übergehen»⁶².

* Поэтому не требовалось, как любили воображать, многих веков для преодоления пропасти, которая отделяет созданные в огне преследований волнующие повествования от безвкусной и претенциозной литературы, слишком часто заставлявшей забывать о них (франц.). — *Прим. переводчика.*

⁶² В их «историческом» изображении картина текущего момента и видение будущего взаимопереходят друг в друга (нем.). — *Прим. переводчика.*

Отсюда акцент пишущих об усыпальницах писателей, подобных Паулину, на том, что в отличие от классических поэтов, имеющих дело с вымышленными фигурами далекого прошлого, они описывают истинные события настоящего⁶³. В этом заключалось больше, чем просто подкрепление посредством стандартных литературных приемов пропаганды, подвергавшей доверчивость читателя испытанию на прочность⁶⁴. Ведь агиограф фиксировал моменты, во время которых по-видимости угасшее прошлое и невообразимо далекое будущее вторгались в настоящее. Отсюда любовно выписанные подробности и уникальная для античных авторов вера в то, что все можно доказать статистикой. В стихотворениях Паулина о чудесах подле усыпальницы святого Феликса есть что-то от беззастенчивой жизненной силы позднеантичной резьбы, связанной с *arte plebeia** начала четвертого века, где классический мифологический декор вытеснен реалистическими виньетками с изображениями охоты, торговли или — как на Арке Константина — боевых действий и откровенной демонстрации силы⁶⁵. К чему, как не к агиографическим работам Григория Турского, можно обратиться, чтобы узнать по настоящему важные сведения о мерovingской Галлии: о размерах озера Леман и превосходном качестве его форели⁶⁶; соблазнительном рагу из зайца во время великого поста⁶⁷; о первом упоминании *omelette à la provençale*** 68? Чрезвычайно «конкретная и привередливая» природа этого жанра огорчает критиков и восхищает тех, кто занимаясь социальной историей, ищет отголоски «самобытности»: она выдает настойчивость, с которой люди, подобные Паулину и Григорию, пытались проследить соединение прошлого и будущего в своем собственном времени. Как часто повторяет Григорий, если бы исцеления и излияния благодати не происходили в его собственное время, кто бы поверил, что они когда-либо были в прошлом или когда-либо случатся опять?⁶⁹

Итак, *passio* приносило прошлое в настоящее. Чтение *passio*, обыкновенно приходившееся на кульминацию праздника святого, наделяло невидимое *praesentia**** святого живым, сияющим обликом. Когда читалось *passio*, святой «действительно» присутствовал: базилику наполняло душистое благоухание⁷⁰, слепые, калеки и одержимые начинали кричать, что теперь они

* народным искусством (итал.). — Прим. переводчика.

** яичницы по-провансальски (франц.). — Прим. переводчика.

*** присутствие (лат.). — Прим. переводчика.

ощущают его исцеляющую силу⁷¹, а у тех, кто оскорбил его в прошлом, появлялась веская причина трепетать от страха⁷². Далее мы увидим, как церемония праздника святого, особенно в Галлии шестого века, усиливала возбуждение от его *praesentia* и до высшего напряжения взвинчивала надежду на то, что его *potentia** станет доступной немедленно: ведь могущество святого было чрезвычайно действенным оттого, что как все великие люди поздней античности, он умел максимально усилить свое воздействие посредством затянувшейся недоступности. Какими бы «безвкусными и претенциозными» не казались для нас *passiones*, подобно их столь же очерняемым светским предшественникам — панегирикам, их исполнение было общепризнанным моментом в ритуале власти⁷³. *Praesentia* святого лишалась весомости без *passio*. Возьмем пример Патрокла из Труа:

Люди этого места оказывали мало почтения этому мученику, поскольку не знали истории его страданий. Обыкновенно, человек с улицы усерднее поклоняется тем святым Божиим, о чьих подвигах читают вслух⁷⁴.

Но недостаточно рассуждать только в терминах экзальтации. Мне представляется, что публичное чтение *passio* само по себе было *psychodrame***, которая мобилизовывала в слушателе те яркие образы распада и последующего восстановления, что таились в глубине умов античных людей. Поэтому из всех коптских страстей мучеников, с популярными целительными усыпальницами были связаны те, что в наиболее ужасных подробностях повествуют о распаде и чудесном восстановлении тела мученика⁷⁵.

Обратимся к некоторым латинским христианским авторам. Сильный элемент *psychodrame* содержится уже в *Венце мученичества* Пруденция. Его стихотворения сосредоточены на разложении тел мучеников и финальном воссоздании их цельности. Хрупкость тела демонстрировалась в жутких подробностях⁷⁶. Пруденций хотел, чтобы его читатели ощутили, что после грехопадения разложение ежесекундно происходит в каждой клеточке их тел: «*Membra morbis exedenda, texta venis languidis*»*** 77. Страдания мучеников завершают распутывание «этого рыхлого мотка плоти, за которым беспрерывно охотится болезнь».

* сила, мощь (лат.). — Прим. переводчика.

** психодрамой (франц.). — Прим. переводчика.

*** Члены, разъедаемые болезнями, сплетенные из чахлах сосудов (лат.). — Прим. переводчика.

Так приступай, палач, терзай и режь,
секи на части составленный прах, —
хрупкую вещь несложно разрушить⁷⁸.

После того, как читателя заставили пережить весь ужас разложения тела, его утешали торжеством целостности над распадом. Ведь в то время как тело «рисует» нанесением одного мазка крови на другой, его ядро — душа — остается невредимой⁷⁹.

Для Пруденция целостность связана главным образом с сохранением нетронутости души. Поздний автор *passio* святой Евлалии* идет еще дальше: само тело становится символом триумфа мученика над распадом. С рубцами, покрытыми ослепительно белым снегом, тело Евлалии в течение трех дней висело на виселице «невредимым и нетронутым».

О достойная мученица, даровавшая столь любезное зрелище [*tam gratissimum exspectaculum*] своим согражданам, побеждая былую слабость, укрепляя нашу настоящую, научая будущие века⁸⁰.

Gratissimum exspectaculum длительных страданий Евлалии дало милосердное обличье процессам, посредством которых разрушительная боль снималась, а тело возвращало себе крепость и нетронутую чистоту.

Когда Григорий описывает собственные отношения с теми усыпальницами, где страдания святых публично проигрывались в *passio* и запечатлевались в памяти горячо верующих, мы можем проследить, как образная диалектика работает на своем глубочайшем уровне. Множество исцелений, свидетелем которых он был, случались в точках, связанных с четко определенными моментами страданий мученика. Сам обсуждавшийся в предыдущей главе личностный характер эмоциональной связи между верующим и его невидимыми друзьями делал это отождествление вполне естественным. Григорий, будучи *resularis alumnus*** святого Юлиана из Бриуда⁸¹, излечился от вызванной солнечным ударом раскалывающей головной боли, погрузив голову в фонтан святого Юлиана, то есть в источник, где — после потрясающей боли усекновения — была омыта голова мучени-

* мученица, весьма почитавшаяся в Испании (IV в.). Ср.: Григорий Турский, *Книга чудес*. I, 91. — *Прим. переводчика*.

** любимым воспитанником (лат.). — *Прим. переводчика*.

ка⁸². Часто мы идем дальше отождествления, к своего рода эмоциональной инверсии. «Угрюмый лик Смерти» досветла отмывается мучеником, так что пытка, некогда вызвавшая жестокие страдания, теперь является самым уместным средством облегчения. Каменные углубления, в которых залили расплавленным свинцом ступни святого Бенigna, теперь были местом, которое наполняла мягкая вода, капли которой исцелили Григория от жгучей боли глазной инфекции⁸³.

Эмоциональная инверсия страдания была темой, всегда привлекавшей наиболее восторженных латинских христианских поэтов. Путешествуя по городам Галлии, Венанций Фортунат* составляет стихи об усыпальницах славы мучеников-святых в следующих инверсиях:

*Et corpus lacerum corpora multa foveat***.

Тот, чье крепкое здоровье было сломано злою смертью,
Теперь сразу дает жизнь многим и сохраняет свою собственную⁸⁴.

Григорий и Венанций — последние латинские авторы, которых мы рассматриваем в этом исследовании. Оба они подводят итог восприятию целой эпохи. Традиционно между ними проводят резкое различие, как если бы они символизировали разные эпохи, дабы противопоставить протосредневековый ригоризм Григория, епископа Тура, и классическое *dulcedo**** странствующего итальянца Венанция. Хелен Уодделл однажды написала:

И в жестоком мире Григория Турского — грубом и развращенном, его [Венанция] *arectus***** прекрасных вещей — зеленого попугая на гобелене, фиалок и примул на алтаре в Пасху, лунного света на полу церкви — доказывают, что чувство прекрасного еще не полностью угасло⁸⁵.

То, что мы наблюдаем, это — если уж на то пошло — противоположность «неполному угасанию» преходящей красоты клас-

* Венанций Фортунат (ок. 540, Тревизо — ок. 600, Пуатье), поэт и епископ Пуатье. Его гимны до сих пор поются во время церковной службы. — *Прим. переводчика*.

** И растерзанное тело лелеет многие тела (лат.). — *Прим. переводчика*.

*** сладость (итал.). — *Прим. переводчика*.

**** описания (франц.). — *Прим. переводчика*.

сического мира. Напротив, нас потчуют тщательно поддерживаемым крещендо прекрасного в поэзии, церемониале и блестящем искусстве, выросших на новой, всепоглощающей теме. Григорий и Фортунат равно причастны к замечательному эмоциональному искусству, связанному со становлением культа святых в поздней античности. Оба они обратили *summum malum** предваренной страданиями физической смерти в тему, в которую можно было вместить все самое прекрасное и изысканное в их эпохе. Без этого искусства у «неувядающего эллинизма», ассоциируемого с красотой ликов в шеренгах святых в Раю — это они взирали на Венанция, подраставшего в Равенне, городе, чья классическая грация до сих пор тревожит приезжающих — могло оказаться меньше причин не полностью угаснуть на Западе.

* высшее зло (лат.). — *Прим. переводчика.*

Глава пятая Praesentia

В характерный момент острого неодобрения Гегель писал о благочестии средних веков:

Священное как вещь носит характер внешнего предмета, и следовательно, другой может владеть им вопреки мне: оно может очутиться в чужих руках, так как процесс присвоения совершается не в Духе, но обусловлен его качеством как внешнего объекта. Высшее блаженство человека оказывается в руках других людей¹.

Гегель говорил о роли духовенства, как хранителя святых даров евхаристии в средние века. То же самое с культом святых: поздне-античное и раннесредневековое благочестие прекрасно обжилось в его структурах. Этот культ славился своей разработанностью. *Hic locus est*, «вот это место», или просто *hic* — рефрен, проходящий через надписи на усыпальницах мучеников Северной Африки². Святое было доступно в конкретном месте, и в каждой подобной точке оно было доступно конкретной группе так, как никому не могло быть доступно где-либо еще.

Локализуя святое, позднеантичное христианство могло использовать и факт удаленности, и радость близости. Удаленность могла быть физическим расстоянием. В этом случае лекарством становилось паломничество. Как коротко сформулировал Альфонс Дюпрон, паломничество было «*une thérapie par l'espace*»³. Паломник или паломница подвергали себя «терапии удаленностью», признавая, что то, к чему он или она стремятся, невозможно найти в ближайшем окружении⁴. Удаленность могла символизировать неудовлетворенные потребности, так что, как продолжает Дюпрон, «*le pèlerinage demeure essentiellement départ*», паломничество по-су-

* терапией посредством пространства (франц.). — *Прим. переводчика.*

шеству остается актом ухода⁵. Но удаленность возникает для того, чтобы ее преодолеть; жажда паломничества активизирует стремление к душевной близости. Ведь паломники, которые прибывали после «терапии удаленностью», неизбежной при долгом путешествии, оказывались под воздействием той же терапии, заключенной в природе самой усыпальницы. Эффект «перевернутых величин» обострял упомянутые ощущения удаленности и сострадания, в миниатюре воспроизводя долгие проволочки паломничества. Искусство усыпальниц поздней античности — это искусство закрывающих поверхностей. За этими поверхностями лежали святые, которые были либо полностью скрыты, либо с трудом просматривались сквозь узкие прорезы. Непрозрачность поверхностей усиливала впечатление предельной недостижимости в сей жизни того лица, ради прикосновения к которому был пройден столь долгий путь⁶.

В Тебессе* подход к усыпальнице, выходящий между высоких стен, петляющий под арками, пересекающий дворы и, наконец, спускающийся к маленькой, наполовину утопленной камере, был миниатюрной моделью долгого путешествия самого паломничества⁷. Подле усыпальницы св. Лаврентия** в Риме первое проявление патронажа христианского императора ознаменовалось усилением эффекта удаленности: Константин установил пролеты лестниц, ведущих от могилы вверх и вниз, и «отрезал» саму могилу решеткой из чистого серебра, весившей тысячу фунтов, по-прежнему удерживая таким образом гробницу Лаврентия на небольшом расстоянии от паломников⁸. Подле усыпальницы святого Петра проигрывался целый ритуал доступа:

Кто захочет там помолиться, [пишет Григорий Турский], тот должен отпереть окружающие это место ворота, пройти туда, где он окажется над могилой, открыть маленькое оконце, просунуть голову внутрь и там молить о том, в чем нуждается⁹.

Золотыми ключами, открывающими эти ворота, дорожили; потенциально они были чудесными реликвиями паломничества в Рим¹⁰, какими были небольшие отрезки ткани — *brandea**** — которые паломники спускали вниз на гробницу, а вытягивали уже насыщенными благословениями святого Петра¹¹. Когда

* город в совр. Алжире, на границе с Тунисом. — *Прим. переводчика.*

** Лаврентий († 258, Рим), святой, один из самых почитаемых римских мучеников, символ христианского мужества. На месте его погребения в Риме воздвигнута базилика Сан Лоренцо. — *Прим. переводчика.*

*** чехлы для реликвий (лат.) — *Прим. переводчика.*

юный принц Юстиниан попросил в письме из Константинополя о частице бесценного тела святого Петра, ему категорически отказали, послав вместо этого один из таких отрезков, просунутый из специального окошка¹². Тщательно поддерживаемое в напряжении стремление к близости периодически становилось неконтролируемым. Как мы видели, карфагенская аристократка Мегеция, подвергла себя «терапии удаленностью» отправившись прочь от своей семьи к усыпальнице святого Стефана в близлежащий Узалис¹³. Но она не могла успокоиться на этом:

Когда она молилась у святой усыпальницы с мощами, она билась о нее не только своей жаждущей душой, но всем своим телом, так что небольшая решетка перед мощами отворилась от толчков, и она, натиском взяв Царствие Небесное, просунула голову внутрь и положила ее на покоящиеся там святые мощи, орошая их слезами¹⁴.

Тщательно сохраняемое противоречие между удаленностью и близостью обеспечивало одно: *praesentia* — физическое присутствие святых среди конкретной общины или в собственности конкретных людей — была величайшим благословением из тех, что могли достаться христианам поздней античности. Ведь как мы видели в предыдущей главе, эта *praesentia*, являвшаяся фокусом столь горячего стремления, была присутствием невидимого лица. Преданные святому верующие, толпами валившие из Рима к усыпальнице святого Лаврентия, чтобы попросить о милости или положить своих мертвецов рядом с его могилой, шли не просто к некоему месту, они шли для встречи с данным лицом — *ad dominum Laurentium**¹⁵. Мы уже видели, что все целое невидимой личности могло присутствовать в простой частице его физических останков и даже в объектах, подобных *brandea* святого Петра, которые просто соприкасались с этими останками¹⁶. В результате христианский мир оказался усеян крошечными частицами исходных останков и «реликвиями контакта», которые — как в случае святого Петра — считались столь же исполненными его *praesentia*, как и любые физические останки¹⁷. *Translationes* — переносы мощей к людям, а не паломничество как движение людей к мощам — занимали центральное место в благочестии поздней античности и раннего средневековья. Лихорадочная торговля мощами, нередко сопровождавшаяся их воровством, представляет собой один из

* к господину Лаврентию (лат.) — *Прим. переводчика.*

наиболее драматичных, если не сказать плутовских, аспектов западного средневекового христианства¹⁸. Лишь относительно недавно медиевистам удалось вразумительно истолковать это поразительное поведение¹⁹.

Представим на мгновение непосредственный облик и последствия верований, которые впервые вдохновили перенос мощей в конце четвертого века. Если мощи могли путешествовать, то расстояние между верующим и местом, где мог находиться святой, переставало быть фиксированной физической дистанцией. Оно приобретало непостоянство социальных отношений позднего Рима: расстояния между группами и личностями преодолевались жестами благоволения и благосклонности²⁰, а полные опасностей долгие мили путей сообщения империи преодолевались усердно поддерживаемой идеологией единодушия и согласия²¹. Те, кто владел святыми в виде компактных мощей, могли демонстрировать *gratia*, делась этим добром с другими и принося их из мест, где они некогда были доступны исключительно отдельным, разнесенным по всему римскому миру общинам. За всякими мощами, как только они водворялись в свои, рассеянные по всему Средиземноморью усыпальницы, обязательно угадывался некий конкретный жест доброй воли и солидарности. Надпись на одной африканской усыпальнице всего лишь отмечает факт преодоленного расстояния: «Частица древа Креста из земли обетованной, где родился Христос»²². Но Паулин, составлявший такие надписи для своего друга Сульпиция Севера, не оставляет нам никаких сомнений относительно ободряющего ощущения человеческой дружбы, стоящей за «моментом высоких и ошеломляющих чувств»²³ от прибытия подобной частицы в Нолу:

*Hoc Melani sanctae delatum munere Nilam
Summum Hierosolymae venit ab urbe bonum.*

[Перенесенное в Нолу, как дар от святой Мелании,
Это высшее из благ прибыло из города Иерусалима]²⁴.

В результате, перенесение мощей — особенно из Святой Земли — в христианские общины западного Средиземноморья может служить для историка надежным «меченым элементом», позволяющим получить рентгеновский снимок запутанных сетей патроната, союзов и дарений, объединявших в поздней Римской империи светские и церковные элиты Востока и Запада. В последние годы тема примечательных паломничеств и перене-

сения мощей вышла за пределы трезвой области агиографических занятий древностью, воплотившись в серию изящных исследований патроната и политики христианских правящих классов конца четвертого — начала пятого веков: я имею в виду, в особенности, работы Дэвида Ханта (Англия) и Кена Холама (университет Мэрилэнда)²⁵.

Я бы хотел указать на некоторые сопутствующие моменты этого развития. Стремление к паломничеству и к «терапии удаленностью», вытекающие из того объективного факта, что данная местность лежала на неизменном расстоянии от других центров, стало отделяться от чисто географических реалий: святых можно было принести как никогда близко посредством жестов согласия и дарения, которыми люди поздней античности и раннего средневековья дорожили, как скрепами своего социума. Сеть «межличностных актов», которая несла полноту отцов позднеримских отношений щедрости, зависимости и солидарности, в течение одного поколения связала атлантическое побережье со Святой Землей; и делая это, «межличностные акты» сразу и облегчали, и еще больше усиливали жажду превращать удаленность святых в глубокую радость близости.

Без полнокровной и разветвленной сети позднеримских отношений *amicitia* и *unanimitas*^{*}, какими они были в конце четвертого века у *impresarii* культа святых, мощи не путешествовали бы так далеко, так быстро и с такой неоспоримой убедительностью. Если бы этого не случилось, если бы перенесение мощей не заняло главного места в христианском благочестии, духовный ландшафт христианского Средиземноморья был бы совсем другим. Он бы мог напоминать таковой в позднейшем исламском мире: святые были бы постоянно локализованы в нескольких привилегированных районах, подобно Святой Земле, и в таких «городах святых», как Рим. Могла бы появиться христианская Мекка или христианская Кербела^{**}, но не бесспорное распространение далеко за древние границы римского мира культа таких главных святых, как Петр и Павел, как это произошло в темные века в Европе. В других местах святые могли ассоциироваться с конкретикой местных могил, имевших малый — или вовсе никакой — престиж вне их собственного региона²⁶. К началу пятого

* дружбы и согласия (лат.). — Прим. переводчика.

** Кербела (Карбала) — город в центральном Ираке, к югу от Багдада, место паломничества мусульман-шиитов. В центре города находится усыпальница мученика Хусейна Ибн Али (626–680), третьего имама и внука пророка Мухаммеда. — Прим. переводчика.

века сугубо «географическая» карта доступности святых, которая привязала praesentia святых к случайным особенностям места и местной истории, стала необратимо видоизменяться под воздействием сети новых центров поклонения, возникших вследствие перенесения святых. Это отражало зависимость общин, разбросанных по всей Италии, Галлии, Испании и Африке, от инициатив и щедрости выдающегося поколения удаленных друзей.

Недавние исследования социального и политического контекстов переноса мощей с такой заманчивой и даже разрушительной подробностью вскрывают взаимоотношения и мотивы основных человеческих участников, что мы не должны упускать из виду первого Подателя добра, который, как думали люди поздней античности, стоял за хлопотной историей открытия, переноса, накопления — а иногда даже бесстыжого воровства — святых останков. Реликвии давал Бог, во-первых, позволяя им быть обнаруженными, а во-вторых, позволяя им быть перенесенными. Как сказал Августин в проповеди о святом Стефане: «Его тело столь долго лежало сокрытым. Оно появилось, когда того захотел Бог. Оно принесло свет во все земли, оно совершило столько чудес»²⁷. Нигде серебряные сполохи Божиего прощения не просиявали ярче сквозь темную тучу позднеантичного чувства греха, чем в повествованиях об обнаружении и перенесении останков святых. Эти описания пронизаны ощущением чуда божественной милости, позволяющей такой драгоценной вещи, как praesentia святых мертвецов, становиться доступной христианским общинам в их собственном месте и времени.

За корявой латынью сделанного пресвитером Лукианом отчета об обнаружении тела святого Стефана — в поле на окраине деревни Кафаргамала в 415 г.²⁸ — мы можем ощутить надежды и страхи говорящих по-арамейски жителей той области²⁸. Лукиану было поручено сообщить хорошую новость епископу Иерусалима:

Ибо особенно уместно, что мы получили откровение во время твоего священства... Ибо мир находится в опасности по причине великого греха, в который он ввергается ежедневно²⁹.

Когда, наконец, показался гроб святого Стефана, проявление божественной милости стало всеохватным:

²⁷ ср. Гиббон, *История упадка...*, т. 3, сс. 208. Лукиан писал по-гречески, на латинский язык его перевел пресвитер Авит (см. PL 41, 805). — *Прим. переводчика.*

В этот момент земля задрожала и из того места изошло сладкое благоухание, какого еще не знал человек, столь сильное, что мы думали, будто стоим посреди душистого райского сада. И в этот самый час от этого аромата исцелилось семьдесят три человека³⁰.

Эту благодать еще более подтвердил хлынувший ливень, который положил конец жестокой зимней засухе:

Земля пила вволю и все здесь славilo Господа за Стефана, его святого, и за то, что Господь наш Иисус Христос соблаговолил открыть сему полному опасностей миру небесную сокровищницу своего снисхождения и милосердия³¹.

А поэтому обнаружение мощей было гораздо большим, чем просто актом благочестивой археологии, а перенесение останков — большим, чем необычной новой формой христианской художественной экспертизы: оба процесса делали явной — в данных месте и времени — беспредельность божественного милосердия. Они возвещали моменты прощения. Они приносили в настоящее ощущение избавления и помилования.

Они могли воплощать настроения социального оптимизма. Поэтому нет ничего странного в решении церковного историка Созомена завершить свою историю рассказом об обнаружении и перенесении в Константинополь мощей пророка Захарии. Подобное событие даже более, чем прекращение варварского нашествия и гражданских войн, демонстрировало настроения общественных надежд, которыми писатель посчитал политически благоразумным закончить рассказ о процветании, выпавшем Восточной Империи при Феодосии II. Бог явил свое одобрение правления Феодосия, сделав доступным для подданных его империи praesentia давно погребенного мертвеца³².

Ощущение Божией милости лежит в основании обнаружений, переноса и водружения мощей. При подобном настроении были важны не столько сами мощи, сколько невидимый жест Божиего прощения, который только и сделал их доступными. А значит их действенность в общине во многом была воплощением решимости этой общины поверить, что praesentia святого была заслужена ими у Бога. Именно в этой перспективе мы лучше всего сможем понять постоянный отток мощей в новую столицу — Константинополь³³. Точные события обнаружения мощей и церемонии, сопровождающие их прибытие и водруже-

ние, значили больше, чем просто факт их присутствия в городе. Многие мощи канули в безвестность после своего прибытия. Значимость имело само прибытие. Оно было недвусмысленным подтверждением неизменной способности Бога прощать обитателей быстро растущего, охваченного противоречиями города³⁴. Будучи свидетельством признания со стороны Бога «явного предназначения» новой столицы и ее прав на существование, перенесение мощей тщательно запечатлевалось в искусстве и литургии по тем же причинам, что и те благословенные моменты, когда Бог положил конец ужасным раскатам колебаний земли³⁵.

Обнаружению и водружению мощей сопутствовало, таким образом, чувство помилования и укрепления нравственности. В особенности поэтому люди поздней античности не стеснялись искать в церемониях, связанных с культом святых, точное отражение столь сильно заботивших их социальных отношений. Ведь опустошительное действие греха в социальных и личных отношениях поздней античности временно приостанавливалось в те моменты подъема, когда невидимые лица заступали на свое место в общине: в мире, чрезвычайно перегруженном плохими событиями, *praesentia* святого могло ассоциироваться с недвусмысленно добрыми происшествиями. В результате с конца четвертого по шестое столетие церемониал и литература, сопровождавшие прибытие, водружение и ежегодное празднование культа святого-покровителя в западном Средиземноморье, выстроили тщательно проработанную модель идеальных взаимоотношений. Эта модель помогала обитателям городов увидеть смысл в сомнительных и двусмысленных событиях жизни западных провинций в последнее столетие Западной Империи и первое столетие варварского правления. Если, как однажды написал Ортега-и-Гассет, «добродетели, которые больше всего для нас значат, это добродетели, которыми мы не обладаем», то начиная с четвертого века культ святых обнаружил добродетели, которых люди позднего Рима не имели и которых больше всего желали: согласия и незапятнанного отправления власти. Рассмотрим, каким образом в культе святых выразились эти два аспекта общественной жизни христианских общин. Начнем с темы согласия.

В первую очередь, перенесение мощей символизировало недавно достигнутую солидарность всего имперского класса. Конец четвертого века стал свидетелем появления новой христианской элиты епископов и паломников-аристократов. В четвертом столетии епископы и паломники из высших классов осознали,

что все больше зависят от всей шири полного опасностей мира новой христианской империи: во многом, как софисты второго века н.э., которые обнаружили, что патронат римских императоров и союз с правящими семействами Рима внезапно усилил их роль от чисто местной значимости до «выдающейся и ошеломляющей»³⁶ в масштабе целой империи. Как некогда напоминала своему брату Макрина,

В свое время твой отец снискал высокую репутацию за свою образованность; но слава его простиралась не далее судебных залов той области, где он жил. Позже, как учитель риторики, он стал известен по всему Понту. Однако он хотел славы лишь в своих родных местах. А твое имя имеет магическую силу у дальних городов, народов и провинций³⁷.

Новые члены этой христианской элиты находились в исключительно выгодном положении для того, чтобы поощрять открытие и перенос мощей. Их многочисленные путешествия и неоспоримая общественная репутация делали для них более легким процесс присвоения частиц святых и придание им печати авторитетности. Однако существовали и более глубокие причины: культ святых, как я показал в третьей главе³⁸, воспроизводил в высшей степени ясном виде социальное положение этих беспокойных фигур. Как те, кто подобно Паулину из Нолы, обрек себя на постоянное аскетическое уединение, высокопоставленные странники во время своих путешествий в чужих краях нуждались в постоянном присутствии невидимых спутников — и в качестве защитников, и в качестве сверхъестественного продолжения своего собственного немалого авторитета. Будучи членами определенного класса, в идеале связанные крепкими узами дружбы, они наживались на частом обмене видимыми знаками своей *unanimitas*³⁹. Мощи давали возможность проявить и покровительство, и солидарность. Их открытие и перенесение делали реальными — как не могло сделать простое ощущение осененности ангелом-хранителем — те отчетливо собственнические отношения, которые одинокие и предприимчивые мужчины и женщины всегда хотели установить со своими невидимыми хранителями⁴⁰. Поэтому перемещение мощей от одной общины в другую либо их обнаружение усиливали особый статус членов христианской элиты, делая их привилегированными агентами, лично вовлеченными в распоряжение Божией любовью. Как говорил о своей роли в обнаружении тел Гервасия и Протасия Амвросий:

Хотя это дар Божий, я все же не могу отрицать милости и благосклонности, которыми Господь Иисус оделил время моего священства; ведь хотя я сам не снискал статуса мученика, я по крайней мере приобрел этих мучеников для вас⁴¹.

Позже, во времена Аполлинария Сидония* и его коллег⁴², во времена Григория Турского, мы видим, как епископы Галлии часто находят и переносят мощи, благоразумно отступая в сноп света недавно обретенной *praesentia* святых. Это их *merita*, их личное высокое положение у Бога снискали милость новых защитников для их общины⁴³.

Гауденций из Брешии является примером путешественника нового типа. Богач с аскетическими наклонностями и сильной неприязнью ко взглядам ариан, доминировавших в северной Италии, Гауденций решил отправиться в Святую Землю. В Каппадокии он получил от монахинь Кесарии мощи сорока мучеников Севастийских, которые им даровал сам святой Василий**⁴⁴. Община «соблаговолила пожаловать» их Гауденцию в качестве «верных спутников» в его путешествии⁴⁵: этот дар в далекой Каппадокии был жестом признания и солидарности⁴⁶. Гауденций в свою очередь воспроизвел этот жест: в Брешии он назвал церковь, в которую поместил эти и другие мощи, «Сонмом святых», *concilium sanctorum*⁴⁷. Около 387 г., во времена, когда лишь немногие его коллеги могли добраться до Брешии из-за страха перед надвигающимся вторжением варваров⁴⁸, Гауденций проповедывал в ней, и «церковь Сонма святых» олицетворяла для него память о более счастливых днях идеальной солидарности в еще не столь расстроенном мире.

Десятилетием спустя то же самое произошло с Виктрицием из Руана. Впервые мы встречаем его в небольшом кружке аскетов — Паулин, святой Мартин и он сам некогда сошлись во Вьенне***⁴⁹. Но мир Виктриция вскоре опасно расширился. В качестве епископа Руана он стал жить на беспокойной окраине Римской империи среди варваров и пиратов устья Сены⁵⁰. Вдоль побережья Ла-Манша административное единство, на котором покоилась солидарность социального класса Виктриция, быстро испарялось⁵¹. По всей северной Галлии люди Средиземноморья

* Аполлинарий Сидоний (ок. 430—ок. 490), галло-римский аристократ, писатель, поэт, епископ. — *Прим. переводчика.*

** Василий Великий (ок. 329, Кесария, Каппадокия — 1.01.379, там же), святой, епископ Кесарии, отец церкви, богослов. — *Прим. переводчика.*

*** город в юго-восточной Франции на реке Рона. — *Прим. переводчика.*

стали казаться заброшенными на чужбину⁵². Тем не менее, в эти годы Виктриций поддерживал переписку с Паулином, осевшим к тому времени в Ноле; посетил около 403 г. Рим⁵³; просил в письме у папы Иннокентия дать примеры обычаев римской церкви, чтобы применить их в своей епархии⁵⁴; и даже посетил Британию около 394 г., чтобы восстановить согласие церквей⁵⁵. Солидарность, которой придавали такое значение в относительно безопасной обстановке, когда Гауденций получал и водружал свои мощи в Брешии, теперь требовала более явных символов идеального согласия и сверхъестественного покровительства. Виктриций поехал в Британию с мощами, попавшими к нему из северной Италии⁵⁶: «*habeo vestrarum praesentiam majestatum*»⁵⁷. В мире, не столь безопасном, как хорошо патрулируемые пути паломничества Малой Азии и Ближнего Востока, Виктриций мог «ощущать сопровождавшее его величественное присутствие». Надежно защищенный близкими отношениями со своими невидимыми спутниками, теперь он передал оказанное ему покровительство в распоряжение всей христианской общины⁵⁸. Это было ободряющим примером того, как удаленность сводилась до пределов общины, которой грозила изоляция от Рима. Ведь посредством эффекта «перевернутых величин», который, как мы видели, произвел такое впечатление на его друга Паулина, Виктриций смог доставить в Руан крохотные частицы, которые вобрали в себя сплоченность всего христианского мира: «Столь великое множество граждан небес... такое мистическое единение небесного могущества»⁵⁹. В своей проповеди *De laude sanctorum* Виктриций намеренно представил водружение мощей как событие, сопряженное с парадоксом: осколки костей и капли крови мистически подключились к неохватному единству, обнимавшему культовые места всего Средиземноморья. Это был момент, когда удаленная община Руана могла продлить жизнь идеалу «совершенного и всецелого согласия»⁶⁰.

Позднеримскую озабоченность согласием можно увидеть на всех уровнях общественной жизни. Проповеди Гауденция и Виктриция позволяют нам ощутить ее бремя в масштабах всей империи. Ведь многочисленные частицы собранных в одно место мощей воплощали идеальное единство христианской церкви, впервые объединенной Святым Духом в Пятидесятницу*; о них можно было

* имеется в виду описанное во второй главе *Деяний апостолов* сходжение на апостолов Святого Духа, случившееся на 50-й день после воскресения и вознесения Иисуса Христа в еврейский праздник Пятидесятницы. Ниспосланный апостолам свыше дар языков, означал начало проповеди евангелия другим народам. — *Прим. переводчика.*

говорить на языке, насыщенном позднеримскими светскими идеалами согласия и солидарности далеких друзей и далеких регионов⁶¹. Кроме того, мощи символизировали согласие внутри местного сообщества. Единство маленьких частиц, некоторые из которых были неотличимы друг от друга⁶², воплощало идеальное согласие общины, в которой они обрели свой покой. Интересно заметить, как часто христианские общины позднего Рима подчеркивали тот факт, что в их среде имеется более одного святого. Если последующие столетия, как кажется, довольствовались обладанием одного святого-покровителя в качестве защитника, многие позднеримские общины делали выбор в пользу дуплета: Петра и Павла в Риме, Феликса и Фортуната в Аквилее⁶³. То, что нам известно о культе Петра и Павла в Риме, заставляет нас подозревать, что подобный акцент не случаен: праздник пары святых был праздником согласия в потенциально глубоко разделенном городе⁶⁴. Празднества в честь пары святых воспроизводили «миф основания», весьма уместный для христианской общины. Они подчеркивали специфически позднеримское чудо, посредством которого два брата — и даже два клирика! — сумели завершить свои жизни в совершенной гармонии. Как сказал Хромаций из Аквилеи в своей проповеди на святых Феликса и Фортуната: они «украсили наше собственное единение славным мученичеством»⁶⁵. Подобные празднества предлагали недвусмысленно церковное толкование стихийным и большей частью бездумным выбросам братских чувств, связанных с усыпальницами святых⁶⁶.

Если взглянуть на относящийся к святым церемониал позднейших столетий, то обнаружится та же модель. Мир Григория Турского полон сомкнутых шеренг святых. Гробницам одиночных святых редко позволялось стоять, не имея ничего по соседству. Не каждый город имел одиночного святого-покровителя⁶⁷. Скорее, епископы сплетали вокруг каждой усыпальницы сеть невидимых коллег, воздававших должное стойкому чувству солидарности сенаторского епископата Галлии. Столетней давности воспоминания о сенаторском и имперском согласии активизировались на празднествах святых. Подле усыпальницы святого Юлиана из Бриуды* — места, несколько удаленного от городов и именно по этой причине служившего точкой встречи для всей Оверни — оглашенные кричали: «Зачем ты приносишь сюда чужаков? Ты собрал здесь целый сонм святых»⁶⁸. *Adgregasti concilium*: это образ объе-

* департамент Верхняя Луара, регион Овернь, Франция. — *Прим. переводчика.*

диненной мощи, к которой взывал Гауденций в своей церкви в Брешии более чем за столетие до этого. В Галлии, где былое стремление к *concordia* среди великих совершенно не утратило своей значимости⁶⁹, святые поддерживали своего рода ощущение благоговейной солидарности, когда они сообща трудились «в триумфальной процессии Христа»⁷⁰.

Именно в свете этой двойной озабоченности согласием и отправлением власти следует рассматривать церемониал, который сначала вводил святого в общину, а затем во время ежегодных празднеств воспроизводил прибытие *praesentia* святого к людям. *De laude sanctorum* Виктриция из Руана, а также позднейшие свидетельства дают понять, что подобные церемонии сознательно брали за образец церемониал императорского *adventus* — «торжественного прибытия» в город⁷¹. Таким образом, чтобы понять все его значение, нужно на мгновение взглянуть на контекст и роль этой основной церемонии. Ведь позднеримским церемониалом легко обмануться. Очень часто его представляют исключительно как средство, благодаря которому подданным демонстрировалось величие императора, а его персона представлялась недоступной и внушающей благоговейный ужас. Однако более дифференцированное рассмотрение имперского церемониала показывает, что подобные церемонии проигрывались не только чтобы изумить и внушить благоговейный трепет подданным императора: они были тонко оркестрованы так, чтобы сразу и мобилизовать, и зафиксировать участие городских общин, присутствовавших на *adventus*. Таким образом, эти церемонии не были ограничены двором и не были сосредоточены только на возвышении персоны императора. Для встречавшей императора общины церемонии императорского *adventus* всегда значили не меньше, чем для самого императора и его окружения. Они запечатлевали момент идеального согласия. Все группы общины могли объединиться в радостном приветствии присутствующего среди них императора⁷². У каждой конкретной социальной группы этого города — молодых и старых, мужчин и женщин, торговцев и аристократии, чужеземцев и местных жителей — было свое законное место в церемонии встречи⁷³. Таким образом, считалось, что *praesentia* императора целиком охватывает неразделенную общину⁷⁴. Именно этот аспект церемонии *adventus*'а, как момента идеального согласия между отдельными составляющими небольшого города, наиболее четко возникает в проповедях Виктриция и в практике галльской церкви пятого и шестого веков. Виктриций использовал торжественный момент прибытия имевшихся у него мощей для нанесения

новых социальных категорий на карту христианской общины Руана. Ибо Виктриций был не просто епископом. Он был поклонником святого Мартина и покровителем нового, для многих подозрительного, аскетического движения⁷⁵. Рассматривая прибытие мощей, как аналог прибытию императора, он не только подчеркивал их невидимое величие, но гарантировал, что это прибытие позволит христианам Руана выделить в своем восприятии общины место для прочих социальных категорий. Бок о бок с традиционными шеренгами клириков теперь шествовал торжественный кортеж распевающих монахов и девственниц⁷⁶.

Таким образом, связанный со святыми церемониал стал использоваться в Галлии для того, чтобы и дифференцировать, и расширить христианскую общину. Праздники святых были событиями, во время которых требовалось найти место для всех категорий христиан-католиков — и новых, и старых. Спустя несколько поколений после того, как Виктриций проповедывал в Руане, к новым храмам монахов добавились столь же мешающие посторонние — франкские графы из города со свитой своих иноземных телохранителей⁷⁷. Без намеренно всеохватной церемониальной жизни, разработанной для праздников святых, этих чужаков было бы нелегко встроить в социум небольших городков южной Галлии шестого века, чью способность таить глубокую озлобленность так хорошо и так часто описывал Григорий Турский. Католицизм франков означал прежде всего их право принимать участие в больших церемониях городского *consensus*'a⁷⁸. Так, благодаря покровительству базиликам святых и появлениям на их праздниках, Виллитрута Парижская — эффективная франкская блондинка из семейства воинов, отличавшегося образцовой племенной свирепостью, — могла быть принята в свою общину, как «римлянка по вере, хотя и варварка по рождению»⁷⁹.

Таким образом, унаследованные культом святых церемонии *adventus*'a могли расширять границы христианской городской общины, предоставляя внутри себя место каждой из различных групп. Они могли делать еще больше. Ведь праздник святого мыслился как момент идеального согласия и на более глубоком уровне. Он делал явным приятие Богом общины как целого: Его милость обнимала всех ее разрозненных членов и могла включить тех, кто годом раньше стоял в стороне. Отсюда настойчивые требования того, чтобы все католики-христиане могли иметь полную возможность участвовать в празднике святого. Ужас перед болезнью, слепотой,

одержимостью или тюрьмой коренился в страхе того, что грешник вследствие своего несчастья мог оказаться за пределами общины в этот возвышенный момент солидарности:

«О, горе мне», — кричала слепая женщина святому Мартину, — «ибо ослепленная своими грехами, я недостойна лицезреть этот праздник вместе с остальными людьми»⁸⁰.

Поэтому чудеса, которыми в празднике святого Мартина дорожил Григорий Турский, были чудесами восстановления целостности общины. Барьеры, которые отгораживали индивида от *consensus omnium*⁸¹, убирались. Калеки подходили принять евхаристию, «и все смотрели на них»⁸¹. Томящиеся в заключении хором вопили, чтобы им разрешили участвовать в процессии, а их внезапно распавшиеся цепи делали явным помилование со стороны святого⁸². Демоны распускали узы, которыми удерживали парализованных и одержимых поодаль от их собратьев⁸³. В этот момент милость присутствия святого возвещалась наиболее поразительным для людей поздней античности образом: на один благословенный момент христианская община вновь становилась единой⁸⁴.

В ясных и неизменных ритуальных жестах перенесение мощей обнажало структуры патроната и солидарности, связывавшие христианские элиты Западной Римской империи в ее последнее столетие. Церемониал при их водружении и ежегодном праздновании еще больше подчеркивал неотложную потребность в согласии на местном уровне. Кроме того, *praesentia* святых говорила христианской общине об еще одной неотложной заботе — природе отправления власти в их среде, и делала это в манере, сопровождавшейся взрывами образной диалектики, которую мы рассматривали в прошлой главе.

Нельзя забывать, что хотя мощи обнаруживались, переносились и водружались, а ежегодное поминовение святых отмечалось в атмосфере торжественных ритуалов, связанных с недвусмысленно добрыми событиями, сами мощи все еще несли с собой мрачную тень своего происхождения: невидимое лицо, чья *praesentia* среди христианской общины теперь была символом чистейшей милости Бога, не только погибло некогда злодейской смертью, но эта злая гибель была вызвана дурным деянием власти⁸⁵. Мученики были казнены гонителями или, как в случае святого Мартина, его жизнь исповедника была отмечена драматическими конф-

* всеобщего согласия (лат.). — Прим. переводчика.

ликами с несправедливой и спесивой властью⁸⁶. Таким образом, их смерть была больше, чем триумфом над физической смертью: она звенела памятью о диалоге с — и триумфом над — несправедливой властью. Если, отмечая невидимый *adventus* святого, *passio* святого играло ту же церемониальную роль, какая была у панегириков по случаю «торжественного прибытия» императора, то фактически мы имеем дело с очень странным панегириком, ведь во время чтения *passio* сквозь яркую церемонию прибытия святого в всем имперском величии драматически проступает упомянутая тень деяний несправедливой власти. Точно так же как, несмотря на подавление факта злой гибели через изображение святых в раю, вытесняемая память о ней становилась еще живее, так в *De laude sanctorum* Виктриция память о церемониале прибытия императора, с которой теперь отождествляется святой, неотделима от памяти о сцене суда и казни, которые теперь еще более неотвязны в своем отсутствии:

Мы не видим здесь ни палача, ни извлеченного из ножн меча.
Мы приближаемся к алтарям божественной власти: здесь нет ни
алчущего крови врага... не осталось уже ни одного мучителя⁸⁷.

Не следует недооценивать энтузиазма, с которым христианские общины западного Средиземноморья превращали празднование памяти мучеников в ободряющую театральную постановку, посредством которой однозначно добрая власть, ассоциируемая с Божиим помилованием и *praesentia* мученика, преодолевала навязчивое присутствие злой власти⁸⁸. Праздники святых и связанное с ними чтение *passiones* делали больше, чем просто позволяли индивидам пройти сквозь драму избавления от боли и болезни: местная община как целое могла пережить на празднике святого напряженный момент, когда убедительные образы «чистой» и «нечистой» власти соединялись вместе.

Долгие, растянутые допросы, обмен мрачными шутками и ужасающие описания пыток, непереносимые в посвященных мученикам стихотворениях Пруденция, являют больше, чем зрелище триумфа над болью: в грубых подробностях, заимствованных из известных ужасов позднеримской судебной практики, они изображают темную сторону идеальной «чистой» власти, теперь ассоциируемой с *praesentia* святых⁸⁹.

Исцеление от недугов власти, очевидно, заботило собиравшиеся подле усыпальниц толпы не меньше, чем исцеление телесных недугов. Священник, читавший проповеди толпам паломников, которые собирались из Карфагена и его окрестностей к усыпальнице

святого Стефана в Узалисе, с готовностью откликался на подобные темы: на глазах у всего общества они демонстрировали проявление власти святого⁹⁰. Так, некий Флоренций — человек, известный общине, — был обвинен в растрате, как муниципальный бухгалтер Карфагена. Когда его приволокли к проконсулу, «разгневанный представитель власти поднялся и голос его был ужасен». Дело было плохо: «глубокий холод немедленно пронизал сердца всех присутствующих»⁹¹. Флоренция вздернули на дыбу для допроса. С тем отменным юмором, что свойственен слугам закона при отправлении наиболее болезненных его процедур, палач, принимаясь за работу, пихнул его локтем под ребра и сказал: «Пора помолиться святому Стефану». Подняв глаза на проконсула, Флоренций заметил скамью, на которой сидели помощники и друзья проконсула: это были одновременно и его юридические советники, и *patroni* общины, окружившие представителя императора. Внезапно, вместо неприятного лица одного из них — «уродливого, иссеченного от старости морщинами» — Флоренций увидел юношу с сияющим ликом: Стефан появился рядом с проконсулом, как *patronus* и *suffragator** Флоренция, жестом правой рукой приказывая не беспокоиться. Проконсул остыл и Флоренций видел в нем «скорее не судью, но отца»⁹².

Эта история явно ничего не потеряла при пересказе. Красноречива манера, в которой посредством вмешательства святого Стефана отправление власти — в ситуации, когда местное мнение было готово благосклонно отнестись к обвиняемому — было ко всеобщему удовольствию «досветла отмыто»: Флоренция в полном смысле слова «сняли с крюка». Посредством замены отвратительного старика на святого Стефана была запущена система патроната позднеримских судов и проконсул смог вернуться к своей идеальной роли отца города⁹³.

Карфаген того времени все еще был хорошо управляемым городом. Неприятный случай с Флоренцием был лишь малой частью серии грубых чисток: святой Стефан, как кажется, мало что сделал, чтобы в те годы защитить друга Августина, Марцеллина, от казни без суда⁹⁴. Вмешательство Стефана всего лишь досветла отмыло — в неоднозначном деле — непрекращающуюся работу сильного имперского правительства. Другие, менее управляемые регионы, скоро обнаружили, что у них нет центрального правительства, которое можно «отмыть досветла». Здесь святой вмешивался в ситуации, созданные соперничающими системами патроната. В общинах, где *de facto* общественная власть часто

* сторонник и сопереживатель (лат.). — Прим. переводчика.

отправлялась группами, все более неприемлимыми для католической паствы, — это были либо не-католики, либо варвары — святой мог осенять своей «чистой» властью зачастую спорные процессы, посредством которых власть католического епископа, поддерживаемого его паствой, пыталась взять под свой контроль или просто сравняться с формами «нечистой» власти, созданной структурами светского правления⁹⁵.

Именно такой была ситуация, взорванная прибытием в 417 г. мощей святого Стефана в город Маон на о. Менорка* ⁹⁶. Частью острова уже давно правили преуспевающие еврейские семейства⁹⁷. Для христиан это создавало двойственную ситуацию. По их мнению, в христианской империи «чистая» власть должна была осуществляться епископом или, по крайней мере, католической знатью. На деле, безусловным лидером общины светские структуры империи определенно видели иудейского доктора права и священника синагоги Теодора: его освободили от муниципальных обязанностей, он действовал как *defensor* города и был теперь его *patronus*⁹⁸. Теодор и его родственники стояли во главе общины, в которой иудеи и христиане научились сосуществовать, равно подвластные, к примеру, пронзительной красоте распеваемых ими Псалмов⁹⁹. Тем не менее, во время нашествия на Испанию вандалов светские структуры империи, наделившие Теодора и его родственников непрерываемой властью и привилегиями, утратили влияние на Балеарских островах. Прибытие мощей святого Стефана, по сути совпавшее с временным отсутствием на Менорке Теодора, дало возможность положить конец его двусмысленной власти на острове. Стефан был истинным, «чистым» *patronus*, который мог заменить нечистую и двусмысленную власть патрона иудейского¹⁰⁰.

Последующие события во многом исполнены насилия и весьма неприятны; да простит меня читатель, если описывая столь грязное дело, в котором решающую роль играли насилие и страх перед еще большим насилием, я ограничусь точкой зрения нашего единственного источника — епископа Севера и буду говорить о *patrocinium* святого Стефана, как о «чистой» власти¹⁰¹. Редко в каких древних текстах мы ощущаем такой отвратительный всплеск общинного религиозного насилия, когда иудеи и христиане внезапно и зловеще перестали приветствовать друг

* ср. Гиббон, *История упадка...*, т. 3, с. 210, сн. 84. — Прим. переводчика.
† заступник (лат.). — Прим. переводчика.

друга на улицах¹⁰². Синагога была разрушена¹⁰³, а еврейские семейства на время изгнаны в продуваемые ветром предгорья¹⁰⁴. Тем не менее, это было чем-то слегка более пристойным, чем просто *rogom**. Епископ Север делал все возможное, чтобы представить эти события, по крайней мере в ретроспективе, как составляющую появления Стефана в качестве истинного *patronus* города, способного, как ранее Теодор, охватить и иудеев, и христиан тем, что теперь было «чистым», не вызывающим сомнений отправлением власти. Выделение этого аспекта налагало некоторые ограничения если не на происходящее, то по крайней мере на манеру, в которой христианская община предпочла запомнить этот, в прочих отношениях грубый переворот. Ведь поскольку святой Стефан был идеальным *patronus*, его прибытие на остров не рассматривалось как предлог для «очистки» острова от иудеев¹⁰⁵. Скорее в этом увидели приглашение установить согласие разделенной общины на новой, «чистой» основе. Через нескольких недель Теодор и его родственники заключили с епископом мир. Став христианами, они тем не менее полностью сохранили свой социальный статус внутри собственной общины, теперь подчиненной более высокому *patrocinium* святого Стефана, и ныне восседали подле христианского епископа, как христианские *patroni*¹⁰⁶. Таким образом, отнюдь не истребленная на корню, «нечистая» власть преуспевающих еврейских семейств была «дочиста отмыта» посредством интеграции в христианскую общину под эгидой святого Стефана. А святой Стефан был патроном, искушенным в искусстве согласия. Он исполнял свою роль, демонстрируя добрые иудейские чудеса. Иудейки видят его в образе огненного шара¹⁰⁷; он разбрасывает по полям душистую манну¹⁰⁸; от его прикосновения из пещеры начинает бить источник свежей воды¹⁰⁹. В Узалисе, как на Менорке, Стефан, снявший трения между переплетающимися и потенциально противоборствующими структурами власти, возник как *patronus communis*, «патрон для всех»¹¹⁰.

Именно таким образом небольшие общины, для которых структуры Римской империи либо мало что значили, либо перестали существовать, пытались в меняющемся мире противостоять реалиям власти на местах. *Praesentia* святых стала доступна им в форме жестов, воплощавших в последнее столетие империи мучительную тоску элит западных провинций по согласию и еди-

* погром (русс.). — Прим. переводчика.

нению. Тем не менее, став доступной однажды, связанная с личностью святого образная диалектика гарантировала, что его гробница будет больше, чем просто напоминанием об идеальном единстве былой эпохи: усыпальница стала тем твердо установленным местом, где внушительная и необходимая демонстрация «чистой» власти — действие *potentia*, какой она должна быть — могла проигрываться в актах исцеления, экзорцизма и сурового правосудия.

Глава шестая *Potentia*

Посещение позднеантичной христианской усыпальницы могло оказаться шумным и пугающим событием. О том, какое впечатление произвело на римскую паломницу Павлу первое посещение гробниц пророков в Святой Земле, писал Иероним:

Она трепетала при виде столь многих чудесных событий. Ибо там ее встретили вопли демонов, корчущихся в различных муках, а перед гробницами святых она увидела людей, воющих, как волки, лаяющих, как собаки, ревуших, как львы, шипящих, как змеи, мычащих, как быки. Некоторые запрокидывали головы, чтобы, откинувшись назад, коснуться ими земли; в воздухе вверх ногами висели женщины, но их юбки, однако, не задирались и не закрывали им головы¹.

Карту католической Европы, какой она представляла стороннему зрителю в конце шестого века, определяли именно места, в которых происходили подобные вещи. Ведь одержимость бесами и изгнание их в великих базиликах католической Галлии считались единственным неопровержимым признаком *praesentia* внутри них святых. Поэтому Никеций из Трира писал к Хлодсвинте, жене ломбардского короля Альбоина*, только что пришедшего в Италию с Дуная и заигрывавшего с арианской ересью своих остrogотских предшественников:

Пусть он пошлет своих людей к господину Мартину в день его праздника одиннадцатого ноября... А что говорить о [гробницах] господина Германа, господина Илария или господина Луна, где происходит столько чудесных событий, что для их описания я едва могу подобрать слова: когда одержимые,

* король германского племени ломбардов Альбоин (правил ок. 560–572), придя из Паннонии, захватил север Италии, который тогда находился под властью Византии, и основал свою столицу в Павии. — *Прим. переводчика.*

то есть те, кто охвачен бесами, плывут по воздуху, а демоны внутри них подвергаются пытке, дабы признать, что эти святые на самом деле те «господа», о которых я говорю. Происходит ли это в церквях ариан? Никоим образом, ибо никто не видел, чтобы Бог или господа святые присутствовали там. Ведь демоны не могут не считаться с местами, в которых живут святые².

Для человека поздней античности драма изгнания бесов была единственной имеющей непререкаемый авторитет демонстрацией Божиего могущества. Считалось, что при исцелении одержимых *praesentia* святых фиксируется с безотказной достоверностью, а их идеальная власть, их *potentia*, демонстрируется наиболее полно и самым утешительным образом. Ведь внушительный и драматический процесс одержимости бесами и их изгнания наилучшим образом соответствовал ожиданиям отправления «чистой» власти, которая, как мы видели, сосредоточивалась подле гробниц святых. Люди поздней античности и раннего средневековья не просто находились под впечатлением мелодраматического антуража экзорцизма: они чувствовали, что в подобной драме им яснее и с большей точностью видно то, как Бог через своих господ-святых способен протянуть прямо в их среду десницу своего исцеляющего могущества. *Medicabilis divinae potentiae dextera*³, от чьего прикосновения происходили все чудеса, наиболее «таинственным и ужасным» способом усматривалась в криках демонов, глаголящих подле усыпальниц святых через одержимых⁴.

Потому начнем с того, что вслушаемся в ритм исцелений посредством экзорцизма вблизи усыпальниц, а уловив этот ритм, посмотрим что же для позднеримского и раннесредневекового общества как целого означало решение христианской церкви допустить подобное исцеление в качестве образца проявления *potentia* святых.

Едва ли удивительно, что сталкиваясь с таким шумным и беспокойным явлением, современные ученые, словно привыкшая к утонченному обращению Павла, бледнеют при виде разыгрывающихся вокруг усыпальниц поздней античности сцен. Трезвые историки христианской церкви объявили, что такие явления, подобно шумным торжествам во время праздников святых, «скорее относятся к психологии толпы, чем к христи-

* исцеляющая десница божественной мощи (лат.). — *Прим. переводчика.*

анскому благочестию»⁵. Делая это, они объявили исследование экзорцизма — возможно наиболее высоко ценимую деятельность христианской церкви — «запретной» зоной для историографии. Тем не менее, даже «психология толпы» имеет свои неожиданные стороны: например, работы Натали З. Дэвис об ужасах религиозного насилия во Франции шестнадцатого века и о буйных городских карнавалах периода пост-Реформации показывают, как историки, готовые изучать подобные явления внимательно и без брезгливости, обнаруживают, что способны уловить за тем, что первоначально поражает их как какофония беспорядочного насилия или безудержности, напевы чуждой музыки⁶. То же самое с экзорцизмом. Обильный антропологический материал сделал явление душевной одержимости весьма понятным в обследованных современных обществах⁷. В сочетании с исчерпывающим рассмотрением темы экзорцизма и одержимости бесами в античном мире⁸ эти исследования показали, что мы имеем дело не с какой-то редкой аберрацией «народной» религии, но с правильными глаголами упорядоченной грамматики покушений на сверхъестественное в обществе, простиравшемся от Нового Завета глубоко в Средние века.

Рассмотрим некоторые аспекты ритма одержимости и экзорцизма, как важные для построения модели функционирования власти и присутствия святых в обществе поздней античности. Наиболее важными для позднеантичного человека были внушительные судебные обертоны процедуры экзорцизма подле усыпальницы. Экзорцизм всегда принимал форму диалога, в котором невидимый авторитет, стоящий за изгоняющим бесов человеком, рассматривался как противостоящий силе демонов, глаголящих через охваченного ими индивида⁹. Вблизи позднеримских усыпальниц становилось недвусмысленно ясно, что этот диалог был судебным допросом. Ужасы позднеримских судебных дознаний, включавшие применение пыток в процессе допроса, *quaestio*, живо воспроизводились в невидимой форме путем диалога между святым и демонами в одержимом.

Ничто не делало явление невидимой *praesentia* святого более осязаемым, чем страшные крики одержимых. Григорий Турский так говорил о приступах крика у одержимых возле гробницы святого Юлиана в Бриуде:

Так они восстанавливают в умах людей присутствие святых, дабы не было сомнений в том, что святые присутствуют подле своих гробниц¹⁰.

Для позднеримских очевидцев эти крики были весьма убедительны; считалось, что они не случайны: они были слышимой и видимой стороной неслышимого и невидимого судебного допроса. Praesentia святых становится осязаемой в силу того, что это была praesentia настоящего судьи позднего Рима, использующего позднеримские методы допроса.

В подобных сценах полностью воспроизводилась образная диалектика, о которой я говорил в двух предыдущих главах. Исходное действие «нечистой» власти, которая пытала и осуждала мученика, обращается в свою противоположность. Теперь судьей становится мученик, а языческие боги и демоны, которые стояли за спиной его преследователей, становятся обвиняемыми под дознанием¹¹. Как дал понять Виктриций из Руана, не существовало более убедительного способа продемонстрировать «чистую» власть. У алтаря, от которого старательно отгоняется тень памяти о физических мучениях, теперь проигрывается невидимый допрос, quaestio:

К нечистому и грязному духу приступает палач, но палач невидимый. Нет цепей, а страдалец связан. У небесного гнева — воздушная дыба, нет крючьев — а исповедуются в стольких грехах¹².

Нам следует помнить, что в позднеримском quaestio пытка не была самоцелью: она применялась только для того, чтобы добыть правду. Драматичный диалог между судьей и обвиняемым приносил чистосердечие, гарантировать которое могла только боль¹³. Таким образом, пытка служила не наказанию демонов в одержимых: под пыткой они исповедывали правду¹⁴. От того, что они признавали potentia святого именно таким образом, признание становилось более весомым. При жизни сила святого Мартина превращала безумные крики одержимых, толпами валивших к нему, в переключку имен древних богов: это было равносильно окончательному признанию демонами, что носили имена этих богов, высшей potentia Мартина и его Бога¹⁵.

Именно эта освобождающая ясность экзорцизма столь сильно привлекала к себе людей поздней античности. Для людей, озабоченных собою и своим обществом, он был глубоко утешительной драмой, ибо в процессе проводимого святым невидимого допроса сквозь сбивающие с толку и запутанные обстоятельства начинала проступать истина. Ужас перед демоническим происхождением от отсутствия у того лица. Демоны «делали свою

работу во мраке» в том смысле, что они олицетворяли собой неосоздаваемые эмоциональные полутона двусмысленных ситуаций и неопределенные побуждения не поддающихся излечению индивидов¹⁶. Огромное влияние святого Мартина было следствием того, что как экзорцист, он мог конкретизировать, а значит милостиво ограничить и сделать управляемыми напряженные обстоятельства, будучи способным различить и изолировать стоящего за ними демона. Точно так же, как ему было даровано возвышающее общение с ангелами, так и «дьявол тоже был ясно виден его глазам, являясь conspicabilem et subjectum oculis»¹⁷. Его конфликт с непокорным Бриктионом был доступно представлен посредством способности Мартина разглядеть в Бриктионе строптивых демонов соперничества¹⁸; ужас, вызванный слухами о наступлении на Трир варваров, был «смягчен» тем, каким образом Мартин изгнал из некоего одержимого демона, распространявшего заразные панические настроения¹⁹.

Таким образом, не стоит недооценивать сильные «исповедальные» обертоты процедуры экзорцизма. В эпоху, когда общественная пенитенциарная система латинской церкви страдала от перегрузок, налагаемых ее древними механизмами, старинный идеал общественного раскаяния и прощения мог судорожно воспроизводиться в драматичном диалоге экзорцизма²⁰. К седьмому веку зачитывание списка поверженных богов, которого некогда добился Мартин, кристаллизовалось в более рутинный, но столь же определенный список грехов, которые приводили каждого немощного в состояние одержимости:

Каждый из них признавался в своих личных провинностях: один в том, что он выпил стакан воды, не совершив крестного знамения; другой подверг себя греху чревоугодия, еще один — греху лжесвидетельства, иной — греху воровства, иной — греху убийства²¹.

Повсеместно мы имеем дело с явлением, которое — за пышными постановочными формами — все еще следовало устойчивым ритмам римского правосудия и сохраняло ценности раннехристианской покаянной дисциплины.

Одержимость и экзорцизм были не только psychodrame, которую христианская община находила особенно созвучной своей озабоченности властью и справедливостью: это была драма,

* зримым и доступным для глаз (лат.). — Прим. переводчика.

в которую у индивида могли иметься веские основания быть вовлеченным в качестве «одержимого». Совсем не очевидно, что все приходившие к усыпальнице, приходили потому, что были охвачены бесами: по крайней мере некоторые приходили, чтобы стать одержимыми²²; делая это, они скорее предпочитали изложить все «за и против» своего дела в praesentia святого, чем отдаться суровому правосудию своих сограждан. Свидетельства для Галлии шестого века говорят, что не все одержимые приходили к усыпальницам уже в состоянии предельного душевного расстройств. Граница между добровольной и невольной одержимостью была в поздней античности такой же размытой, какой она наблюдается в других обществах. Вследствие этого, одержимые стали привычной частью жизни усыпальницы. Они были признанной обществом группой. Каждый день они получали благословения. Им подавали пищу. Им поручали скоблить пол в базилике²³. Подле усыпальницы святого Мартина они могли объединяться с другой категорией — нищими, подобрав с земли палки и камни для защиты чести святого²⁴. Временами они таскали каштаны из огня, публично говоря правду: одних могли нанять для оскорбления епископа²⁵; другой, воздав хвалу епископу и обругав короля, благоразумно исчез²⁶. Очевидно, невидимое quaestio святого могло стать удобным случаем для публичной откровенности внутри христианской общины. Основной причиной подобной открытости было то, что проявление potentia святого отличалось от отправления «нечистой» власти: quaestio было не только милосердно неосязаемым; его целью было воссоединение отдельного человека с общиной, осуществляемое посредством отстаивания в борьбе с демонами неизменной жизнестойкости человеческой природы.

Бремя насилия перенаправлялось с одержимого человека на демонов. Одержимого всегда рассматривали как раздвоенную личность. Проступки совершал не сам человек, а сидящий внутри него демон, который корчился и прыгал, крича от боли и ярости во время чинимого святым допроса: «Clamantes propria aliena per ora daemones [чужими устами демоны возглашают собственное]»²⁷. Поэтому, драма экзорцизма была не просто драмой демонстрации авторитета: она была драмой воссоединения. Человек, оторвавшийся от общины людей, торжественно восстанавливался в дружеском кругу своих собратьев. Начаться этот процесс мог — и Павла стала свидетелем этого — с наводящего ужас коллапса определяющих человека категорий²⁸. Одержимые могли быть, как животные²⁹, или мотаться в воздухе — в нече-

ловеческой, отведенной демонам области³⁰. После того, как демона допрашивали, судили и изгоняли, процесс заканчивался полным восстановлением человеческой личности: «Iam totus vel solus homo in sua iura reversus [целиком и только человек теперь возвращается в свои права]»³¹. Отсюда образная значимость великих молитв экзорцизма, которые поддерживали и формулировали в литургической форме групповые ожидания подле усыпальницы. Они фиксировались на священном упорядочении вселенной во время творения, рассматривали одержимого как Божий храм, и ожидали внушающего трепет возвращения Бога в этот свой храм³². Они были величественным утверждением истинного порядка и правильной одержимости в грубом и неустроенном мире. Воздействие подобных молитв усиливалось потрясающим визуальным воздействием, которое оказывали сами великие базилики: усыпальницы сохраняли звук торжественной радости первого утра сотворения человека — в гармоничных рядах колонн, в сверкающей мозаике и золоченых потолках, которые, казалось, навечно пленили солнечный свет, в изысканной игре света и теней вокруг огромных светильников³³:

Ибо Тот, кто установил пределы света и тьмы, есть Тот, кто отодвигает мрак хаоса от гробниц мучеников³⁴.

Восстановление гармонии первоначального Божиего творения подразумевало возвращение индивида на свое место среди своих братьев. Жесткие границы группы должны были открыться, чтобы впустить человека, которого potentia святого столь осязаемым образом освободила от удерживавшего его в стороне демона. По словам Августина, воры, которые подле усыпальницы Гервасия и Протасия в состоянии одержимости признались в своих деяниях, могли возместить награбленное³⁵. В сравнении с отмщением, которого требовал внешний мир, правосудие святого было всем, чем должно быть правосудие: оно было очевидным, скорым и в высшей степени мягким³⁶.

Potentia святого подтверждалась и впоследствии. Часто в работах Григория Турского мы обнаруживаем, что исцеленные подле усыпальницы изменяют вследствие этого исцеления социальный статус. Сервы получают свободу от своих бывших владельцев и становятся членами familia данного святого либо у самой усыпальницы, либо во владениях святого Мартина³⁷. Это не обязательно означало для них заметное улучшение положения. Когда в восьмом веке монахи крупного монастыря в

Верхнем Египте набирают в свои поместья детей, исцеленных подле усыпальницы монастырского святого, мы имеем дело с очередным грубым приемом, посредством которого крупные землевладельцы мобилизуют трудовые резервы. Юноша, присутствовавший при том, как его семья обсуждала с аббатом условия работы, к которой его обязало излечение подле усыпальницы, явно не услышал ничего, что ему могло бы понравиться: он ускользнул, отправился в лодке вниз по течению, к Каиру, и больше уже никогда не появился в деревне³⁸. Исцеленные становились собственностью невидимого «господина» вплоть до исключения всех прочих хозяев.

Любая стадия процесса экзорцизма и, говоря вообще, исцеления говорила человеку поздней античности, что исцеление и освобождение от греха должно пройти через определенную последовательность межличностных отношений. Редко когда «сила исцеляющей десницы Бога» простиралась к человечеству столь осязаемо и столь исключительно через посредство человеческих связей, сохранявших весь антураж позднеримской судебной системы и весь смысл позднеримских форм зависимости. Даже о быке говорили, что он приблизился к усыпальнице святого Юлиана, «не вскидывая свои рога, но исполненный чувства страха, как если бы стоял перед судейской трибуной»³⁹.

Достаточно выйти за пределы христианских общин, чтобы понять, сколь своеобразным был этот сильнейший акцент на межличностных отношениях, как основе всех актов исцеления. Обратимся к работе почти современника и земляка святого Мартина Турского — к *De medicamentis* врача Марцелла из Бордо⁴⁰. Перейти от чудес исцеления и, особенно, проводимого Мартином изгнания бесов к лекарственным рецептам из сочинения Марцелла значит попасть в иной мир. Впрочем, определяя то, каким образом различаются эти два мира, нужно соблюдать осторожность. Во многих случаях они пересекались. Служение Мартина часто происходило в сельских домах или с полного дозволения тех же самых сенаторов-землевладельцев, для которых писал Марцелл⁴¹. Было бы неправильно думать, что экзорцизм привлекал только «низшие классы» населения Галлии. Скорее наоборот, именно Марцелл включает в свою книгу «простые и действенные лекарства простых селян»⁴² и приводит кельтские названия многих лекарственных растений, включая трилистник⁴³, гораздо ближе подводя нас к народной галльской

* О лечебных средствах (лат.). — Прим. переводчика.

практике, чем сильнодействующие и церемонные ритуалы экзорцизма, которые проигрывал во дворцах и городах Мартин.

Но не стоит и затушевывать различий между двумя этими людьми и двумя мирами, стоящими за их подходами к лечению. Если мы делаем это, то лишь потому, что редко где «двухъязычная модель» укоренилась прочнее, чем в исследованиях позднеантичной медицины. Если судить этих двух людей по стандартам современной рациональной медицины, то и поставщик экзотических рецептов и народной медицины Марцелл, и экзорцист Мартин одинаково сильно не дотягивают до приемлемого уровня интеллектуальных благоприличий. Различия между ними и смысл этих различий скрыты в тумане современного неприятия. Стало обычным читать *De medicamentis* с недоуменным видом, указывая на богатые пласты фольклора и суеверий, залегающие под тонким декоративным слоем гиппократовой эмпирики⁴⁴.

Если мы хотим понять смысл христианской модели целительства и смысл того, почему в наиболее влиятельных усыпальницах христианской Галлии она возвысилась до положения образцовой модели врачевания, нужно отойти от современных представлений. Медицину и целительство поздней античности нельзя судить только с той точки зрения, соответствуют или нет их практики нашему собственному представлению о рациональной науке. Мы должны принять медицинский плюрализм античного общества. Как заметил о современном Марокко Винцент Крапанцано: «В Марокко не существует единой общественно санкционированной терапевтической системы, которая обладала бы высшим авторитетом»⁴⁵. В эпоху поздней античности, как и в современном Марокко, индивид обнаруживал, что должен выбирать себе систему лечения⁴⁶; и делая свой выбор, такой человек высказывал предпочтения, отражавшие его принадлежность к определенному социальному слою. Ведь при получении сведений о системе целительства пациент зависел от состоящей из родственников и знакомых «группы поддержки»; а в более широком смысле он опирался на общественные установки, делающие предпочтительной определенную систему терапии, как более соответствующую ожиданиям группы в этом конкретном случае. Когда ни одна из систем не имеет высшего авторитета — как в различных областях современного Марокко, и как наверняка было в позднеримской Галлии — часто проигрывается процедура выбора и как следствие, часто задействуются влияющие на этот выбор социальные и культурные критерии:

Утром я решила пойти к факиху*. Мой муж сказал: «Нет, нужно идти в больницу». Я ответила: «Эта болезнь не для больницы, это болезнь для факиха»... Я хорошо знала, что это была болезнь для факиха и святого. Когда младенец заболевает, когда у него жар и он дышит с трудом, это болезнь для факиха. Но когда ребенок ест и срыгивает, когда у него заболевание кишечника, тогда это болезнь для больницы. И еще, когда он задыхается от рвоты, это болезнь для больницы. Различать это я научилась от соседей⁴⁷.

Через схожий процесс неявной бухгалтерии пропускали свои терапевтические системы и люди позднего Рима.

Противопоставляя «социально размеченную» подле христианских усыпальниц терапевтическую систему той системе, к которой апеллировал Марцелл, стоит отметить намеренное отсутствие в последней явно выраженных обертонных отношений зависимости. Те, кто получал излечение, прибегая к традиции, в которой работал Марцелл, кто принимал рекомендуемые им методы, те очевидно жили в мире, где отправление *potentia* и зависимость индивида от точно указанных *dominus* и *patronus* не являлись элементами социального мира, необходимо проигрываемыми в процессе исцеления. Выбор между Мартином и Марцеллом был выбором того, какой тип человеческих отношений рассматривался как желательный для задействия и воспроизведения в процессе лечения. Сильная зависимость от *potentia* другого лица молчаливо исключалась в работе Марцелла посредством большой доли «самодостаточности» со стороны пациента. Как пишет в своем новаторском исследовании Алин Руссель, читатель Марцелла должен разработать свое собственное спасение посредством способов, предоставляемых в его книге:

Il devient sujet actif de sa guérison. Le malade sait que de sa concentration volontaire dépend l'efficacité des formules et amulettes. Il bénéficie donc, au niveau de la pratique, d'une thérapie globale. L'homme est engagé, corps et esprit, dans sa propre guérison**⁴⁸.

* факих (знающий) — в мусульманстве знаток. богословско-правового комплекса (фикха). Как таковой, он мог обращаться к случаям целительства, упомянутым в сунне. — Прим. переводчика.

** Он начинает активно способствовать своему исцелению. Больной знает, что от его добровольной сосредоточенности зависит действенность заклинаний и амулетов. Таким образом, в практической плоскости он подвергается всеобъемлющей терапии. Человек телом и душой задействован в своем собственном исцелении. — Прим. переводчика.

У столь специфического подхода имелись очевидные причины. *De medicamentis* написана, в первую очередь, чтобы научить людей обходиться без докторов и, в особенности, без хирургии⁴⁹. Наибольшей пользой из обещаемого Марцеллом в предисловии является то, что эта книга позволит читателю самому лечить себя, *sine medici intercessione**⁵⁰. В этом качестве *De medicamentis* следует древней традиции учебников по самодеятельной медицине, которые особенно нравились крупным землевладельцам, часто путешествовавшим и находившимся в своих владениях далеко от городской медицинской службы⁵¹. Лечебники первых колонистов в Америке являются прямыми потомками этого *genre***: «Пусть ваше питание будет легким и умеренным, а ваше питье — пивом, сваренным с добавками листьев щавеля, верхушек сосны, корней ясеня и небольшого количества окисленного железа»***⁵². Подобные учебники, как кажется, предполагают, что пациент может избежать зависимости от радикальной и дорогостоящей лечебной системы: простые ингредиенты, самоконтроль и должное уважение к дарам природы могут наградить его самодостаточностью в сохранении своего здоровья.

Хвала небу, у нас мало оснований говорить о камнях в мочевом пузыре — в нашей колонии подобных случаев было немного. Для знати удачной защитой от кар за роскошь и лень является мадера, содержащая мало винного камня, и пиво из патоки, мягкое и слаблящее⁵³.

Даже за выбором самого банального лекарства мы можем почувствовать невысказанное решение небольшого общества относительно того, какие конкретно ресурсы — социальные, моральные, а также сугубо медицинские — оно может направить против болезни, а без чего оно способно обойтись. Марцелл делает своего читателя самодостаточным, заставляя полагаться

* без вмешательства врача (лат.). — Прим. переводчика.

** жанра (франц.). — Прим. переводчика.

*** в XVIII в. железо использовалось в медицинских целях. В *Словаре английского языка* Сэмюэля Джонсона (1755) говорится, что у железа больше целебных свойств, чем у какого-либо другого металла. В *The Lititz Pharmacopeia* (Lititz, Pennsylvania, 1788) приведено несколько рецептов настоек на красной ржавчине или железном порошке, подаваемых с алкогольными напитками. Этой ссылкой я обязан Энн Девенпорт (Бостон) и Джулии Кларк (Вильямсбург). — Прим. переводчика.

на что-то иное, чем лечащий врач. Таким образом, узы зависимости неуловимо переносятся с точно указанного лица на размытую традицию, к которой потерпевший может легко обратиться на своих собственных условиях.

Именно здесь мы находим Марцелла — потомка «религиозной аристократии» Галлии⁵⁴. На заре времен, пишет он, боги дали людям знание свойств растений и правильного сочетания заклинаний и лекарств⁵⁵. Сильное ощущение неограниченной щедрости мира природы и постоянные призывы к богам сделать его благотворные свойства легко доступными для людей пронизывают *De medicamentis*⁵⁶. Этим объясняется исключительно языческий тон книги, чей автор, возможно, был христианином, писавшим для в основном христианизированного высшего класса. Ведь язычество Марцелла является неотъемлемой частью его терапевтической системы: если исцеление было доступно всем людям, независимо от монополии, создаваемой специальными познаниями в медицине, это происходило потому, что для любого образованного доктора поздней античности, каковым и был Марцелл, доступность лечения подразумевала ту медицинскую традицию, что восходила к дням, когда смертные общались с богами⁵⁷. То же самое происходит, когда Марцелл подключает местный материал. *De medicamentis* позволили ученым, сводящим воедино рассыпанные по книге обрывки галльского языка и отзвуки давно забытых кельтских заклинаний, в подробностях рассмотреть мир Галлии последнего века язычества⁵⁸. И не потому, что Марцелл — доктор из Бордо, возможно лечивший Атаульфа* и разговаривавший с великим Иеронимом во время паломничества в Святую Землю, — был последним из друидов⁵⁹; но потому, что щедрость богов пролила на людей сразу и научные традиции образованной элиты, чьи сочинения и лекарства наводнили Средиземноморье⁶⁰, и бессмертную мудрость их родных земель⁶¹.

Религиозная принадлежность Марцелла и конкретные религиозные корни многих его лечебных средств остаются неизвестны. Тем не менее, ясно проступает та твердая манера, в которой и *genre* самой книги, и исходные посылки, побудившие Марцелла написать подобное сочинение, предлагают модель прямой и неопосредованной зависимости индивида от окружающей его среды. Книга суммирует рассеянную в этой среде

* визиготский король, действовал в Италии и южной Галлии, убит в 415 г. — *Прим. переводчика.*

мудрость: «как музыка на итальянской улице», она доступна всем, и Марцелл считает актом милосердия так и сказать об этом⁶². Окружающая среда присутствует в большинстве заклинаний и лекарств, как часть более широкого мира магических соответствий, к которым с непринужденной легкостью может обратиться пациент. Здесь никогда не возникало потребности проигрывать какую-либо *psychodrame* зависимости и влияния⁶³. Молитва при виде первой ласточки, а также промывание глаз ключевой водой достаточны, чтобы защитить от глазных болезней в течение всего года⁶⁴. По контрасту вспоминаются благоговейные воспоминания о боли, превращенной в величие, которые возникли у Григория Турского при виде столь же обычной глазной мази, предоставленной святым Бенигном⁶⁵. Как пишет о целебных святилищах кельтской Галлии Алин Руссель: «Le contact du patient et du divin se fait en partie directement»⁶⁶. Но хотя языческие капища Галлии в четвертом веке все еще производили сильное впечатление, считалось достаточным простое их посещение, а также контакт с богами через целительное средство воды или сна⁶⁷. Эти древние методы, кажется, не были затронуты суровым, отвечающим требованиям времени языком *potentia*, практиковавшимся лицами, которых современники связывали с христианскими усыпальницами. За ними стояла безмолвная сила самой природы.

Potentia святого в его усыпальнице предполагала «вертикальную» модель зависимости. Власть святого держала индивида в крепких узах личного долга, который мог проявиться — несмотря на отделяющие от цели дни трудного путешествия — с потребности ощутить *praesentia* святого в том единственном месте, где ее можно было найти; мог заставить больного пройти через драму поздне-римского судебного процесса и даже мог завершиться осязаемым и необратимым актом установления социальной зависимости, посредством которой исцелившийся становился сервом той церкви, в которой пребывал его невидимый *dominus*. Напротив, Марцелл воплощает мир, в котором все еще преобладает «горизонтальная» модель: сетью лилипутских нитей пациент напрямую привязан к размытым и повидимости бездонным традициям своей окружающей среды. Подобная модель молчаливо, но твердо исключала вмешательство внешней *potentia*, могущей вытеснить индивида из той среды, в

* Контакт пациента и божества осуществлялся отчасти напрямую (франц.). — *Прим. переводчика.*

которую он все еще мог чувствовать себя надежно включенным. С этой точки зрения то, что мы именуем распространением христианства в Галлии, — как оно расходилось от тех великих усыпальниц, где *praesentia* святых драматично демонстрировалась в актах власти, — означает конфликт двух моделей целительства, каждая из которых нагружена собственными представлениями о положении человека в обществе и в окружающей его среде. И теперь мы должны обратиться к этому конфликту.

Именно это противоречие приковывает внимание Григория Турского. Для него оно суммируется в двух словах: *reverentia** — и противоположности — *rusticitas***. *Reverentia* подразумевала готовность так сосредоточить веру на определенных невидимых лицах — на Христе и его друзьях-святых, *amici domini*⁶⁸, — чтобы подчинить верующего четким жизненным ритмам (таким как соблюдение праздников святых), направить его внимание на конкретные объекты и места (усыпальницы и мощи святых), чтобы заставить его реагировать на болезнь и опасность через обращение к этим невидимым лицам, чтобы человек постоянно сознавал, что в окружающей его человеческой деятельности удача и несчастье напрямую зависят от того хороши или плохи его отношения с этими невидимыми лицами. Таким образом, *reverentia* предполагала высокую степень социальной и культурной вышколенности. Она не была буйной порослью легковерия или неоязычества, но подразумевала изучение правил отношений со сверхъестественным, каждое проявление которого было тщательно оговорено. Отсюда важность для Григория ее антитезы — *rusticitas* (это слово лучше всего переводить как «мужланство», «неуклюжесть») — неспособности или сознательного отказа структурировать жизнь в терминах ритуальных отношений с особыми невидимыми лицами⁶⁹.

Использование Григорием слова *rusticitas* бросает свет на положение христианства в районах Галлии, и косвенно, во всей Западной Европе в конце эпохи поздней античности. Эта ситуация, которая требует осторожности при интерпретации. Ведь резкое разделение на «город» и «деревню», «христианское» и «языческое» упускает все нюансы. *Rusticitas*, разрушительное действие которой наблюдал Григорий, во многом совпадала с обычаями сельского населения, но никоим образом не ограни-

* почтительность (лат.). — *Прим. переводчика.*

** сельская простота (лат.). — *Прим. переводчика.*

чивалась исключительно им. Ею грешило подавляющее число людей большую часть жизни и особенно по воскресеньям, как, например, жители Арля, безотносительно к классу и культуре навлекшие на себя серьезные предупреждения своего епископа Цезария за то, что вели себя, как *rustici*, занимаясь любовью со своими женами в Господень день⁷⁰. В еще меньшей степени *rusticitas* можно отождествить с «сельским язычеством». Ведь мы видели, что хотя терапевтические системы, подобные той, что предполагалась Марцеллом, зависели от унаследованного из языческого прошлого знания, они образовывали неподатливый анклав *rusticitas* не столько оттого, что были тесно связаны с какой-либо определенной формой языческого культа, сколько потому, что молчаливо отрицали любой курс лечения, который подразумевал явную зависимость от *potentia* невидимого человеческого существа: полагали, что родня, соседи, и особенно умельцы из местных мужчин и женщин способны дать страдальцу все, что ему нужно⁷¹. Когда люди из собственного окружения Григория, отправившиеся в Бриуд, чтобы избежать чумы, прибегли к помощи амулетов, использованных местными предсказателями для лечения одного из их товарищей, Григория разъярило не то, что они вели себя, как язычники, но то, что они утратили по отношению к святым чувство *reverentia*. Это вызвало у него характерный взрыв эмоций:

Quaerat patrocinium martyrum... postulet adiutoria confessorum, qui merito amici sunt dominici nuncupati.

[Пусть [страждущий] ищет покровительства мучеников... Пусть просит помощи исповедников, которые заслуженно называются друзьями господними]⁷².

Поэтому в любом месте, где под рукой была усыпальница, разрозненным местным ресурсам, представленным в виде амулетов и ворожбы, была противопоставлена четко прописанная схема идеальных человеческих отношений, разработанная такими епископами, как Григорий, с точностью деталей, которая свидетельствовала о вышколенности позднеримского аристократического общества.

Таким образом, именно в конфликте моделей целительства мы можем ощутить воздействие усилившегося христианства. По всему средиземноморскому миру наступление христианства за пределами городов было наступлением *praesentia* святых⁷³,

будь это в деревянной часовенке некоего описанного Григорием⁷⁴ имения в Лимузене* или во внутренних районах северной Сирии — при решительной «зачистке» епископом Феодоритом Кирским сектантских деревень, как птицы насест, облепивших горные края: деревни вознеслись над дисциплинированной жизнью сельских равнин, где по свидетельству некоего путешественника восемнадцатого века, «мы видим, как произвол распространяется по всей равнинной стране, и продвижение его прекращается лишь в предгорьях, у первой скалы, у первого ущелья, которые легко оборонять»⁷⁵. На протяжении всей этой книги мы видим, что применительно к мощам и их усыпальницам подобная *praesentia* была нагружена всей совокупностью специфических ассоциаций, подразумевающих человеческое взаимодействие с невидимым, идеальным человеческим существом, обладающим идеальной *potentia*.

Очень часто в поздней античности *praesentia* святого в сельской местности узаконивала разрушительные процессы, действовавшие уже на протяжении столетий. Здесь мы имеем дело с безмолвной переменой гораздо большего масштаба, чем становление христианской церкви. В Галлии и Испании распространение латыни за счет местных кельтских диалектов и последующее появление романских языков означает окончательную смерть культур, существовавших с доисторической эпохи. Христианская церковь унаследовала результаты этой перемены⁷⁶. К шестому веку единственной оседлой цивилизацией западнее Индии и восточнее Ирландии, которая сохраняла язычество, без перерывов восходящее к доклассическому времени, была зороастрийская культура сасанидского** Ирана: в других местах — в Египте, в Месопотамии, в Анатолии и в Западной Европе — древний доклассический мир погиб окончательно⁷⁷. Это было безмолвным умиранием, более радикальным, чем закат и падение римской империи, и более необратимым, чем уход древних городских богов греко-римского язычества. В сельской местности и в городах Галлии и Испании *praesentia* святых пожинала плоды запоздалого и во многом незапланированного триумфа романизации. Распространение христианской *reverentia* сделало необратимыми процессы, посредством которых местные культуры западного Средиземноморья были незаметно раз-

* область Франции, охватывающая центральные департаменты Коррез, Верхняя Вьенна и Крёз со столицей в Лиможе. — *Прим. переводчика.*
** династия, правившая с 224 по 651 гг. н.э. — *Прим. переводчика.*

рушены под медленным, но твердым нажимом сверху, осуществлявшимся через сеть административных отношений и отношений патроната, — сеть, которая век за веком раскидывалась все шире от городов и загородных вилл сильных мира сего⁷⁸. Через сто лет после падения Западной империи Григорий и его современники уже могли быть уверены, что если все дороги и не ведут больше в Рим, то по крайней мере в Турене* они все ведут в Тур — *ad dominum Martinum*⁷⁹: пылинка из его усыпальницы стоила больше, чем все стародавние хитрости деревенских целителей⁷⁹.

Как мы видели на протяжении всей этой книги, *reverentia*, которой требовал Григорий, черпала силу из непрекращающегося, хотя и прерывистого процесса «социализации», происходившей в мире, чьи ожидания сверхъестественного любовно и с известной настойчивостью складывались из деяний власти и покровительства, наблюдаемых у аристократии позднего Рима в преимущественно городской среде. Язык культа святых насыщался этой совершенно особой атмосферой, а поддерживающие его ритмы и озабоченность наиболее убедительно проигрывались либо подле городских усыпальниц под покровительством епископов-аристократов, или, как подле усыпальницы святого Юлиана из Бриуда, в сельской местности, где доминировала аристократия с широко разветвленными городскими связями⁸⁰. Когда эта *reverentia* достигала областей, где такая «социализация» была менее выражена, она встречалась с молчаливым сопротивлением образа жизни, который был менее расположен к городской или аристократической вышколаенности. На протяжении всей поздней античности и раннего средневековья процесс христианизации тормозился молчаливой решимостью групп людей, которые не хотели менять старинный порядок своей трудовой жизни ради того, чтобы выказать уважение к святым⁸¹, или изменять свои обычаи, чтобы потрафить еще одному классу *domini*⁸². Зоны «неотесанной деревни» окружали церемонный мир Григория⁸³.

Однако время от времени новую *praesentia* святого можно было использовать, чтобы формулировать и разрешать затруднения разрозненных сельских общин, чьи члены чувствовали себя запутавшимися в конфликтующих сетях обязательств⁸⁴. Аги-

* область вокруг города Тур, совпадающая с современным департаментом Эндр-и-Луара в центральной Франции. — *Прим. переводчика.*

** К господину Мартину (лат.). — *Прим. переводчика.*

ографические работы Григория полны происшествий, которые позволяют нам увидеть обеспокоенность деревни, столкнувшейся с озадачивающими или тягостными формами власти. Ведь *praesentia* святого воспламеняла безрассудный энтузиазм, связанный с прибытием новой, «чистой» власти в места, где до этого у селян была возможность выбирать лишь между формами «нечистой зависимости». Когда мощи святого Юлиана двигались через поля Шампани, наводненные толпами стянутых из окрестных деревень наемных рабочих, их прохождение было отмечено сценами столь же драматичными и зловещими, как при позднейшей одержимости приближающимся тысячелетием:

Смотри, к нам приближается блаженнейший Юлиан! Зри его силу! Зри его славу! Бегом, парни; оставьте свои плуги и быков, идите за ним всей толпой!¹⁸⁵

Движущаяся мимо них *praesentia* святого дарила этим усталым людям момент идеальной зависимости, могущей освободить их хотя бы на миг от суровых обязанностей тяжкого галло-римского землевладения в этом зерноводческом районе⁸⁶. Многие отчаявшиеся люди, получившие от своих господ⁸⁷ волю или покинувшие свои семьи после исцеления возле усыпальниц святых, приходили из окраинных районов⁸⁸. Сталкиваясь со сложностями систем патроната, в которых они увязали, не имея иной защиты, — часто это были женщины — они скорее драматично выбирали зависимость от идеального *dominus* подле его далекой усыпальницы, чем зависимость от слишком осязаемых властей предрежащих в своей местности⁸⁹.

Григорий с одобрением отмечает этот ручеек утративших корни мужчин и женщин: ведь в них говорили демоны, в не вызывающей возражений форме признавая все расширяющуюся сферу *potentia* святых⁹⁰. Однако его сильный гнев вызывает любая попытка населения отступить от требований *reverentia* путем создания для себя местных очагов *praesentia*, избавленных от контроля епископа. Тем не менее, его *libri historiarum** и другие, более поздние источники, полны происшествий, свидетельствующих о взрывоопасной ситуации, созданной доминированием в Галлии городских святых. Всякий раз, когда общины сталкивались с угрозами, с которыми не могли совладать

* «Исторические книги» (лат.), то есть *История франков*. — Прим. переводчика.

традиционные лечебные системы, как например, при частых повторениях вспышек чумы после 543 г., их немедленным ответом на ситуацию было восстановление «горизонтальной» модели целительства, хотя теперь уже в новой, христианской форме⁹¹. Появлялись вдохновленные видениями святых предсказатели, распространявшие новые виды лечебных средств и провозглашавшие новые ритуалы искупления⁹². Пророки устанавливали покаянные ритуалы, опираясь на свою способность прорицать, чтобы находить воров, возвращать украденные вещи и читать мысли⁹³. Все это говорило об острой потребности принести *praesentia* святых — часто самых авторитетных и немислимо удаленных из них, таких как Петр и Павел — прямо в местную общину. Прорицатели заявляли, что могут делать это без невыносимых требований *reverentia*, обязательных у городской усыпальницы и ее епископа⁹⁴. Даже Григорий видел в подобных людях равных себе по силе соперников:

[После дурного 587-го года] в городе Туре появился человек по имени Дезидерий, который выдавал себя за кого-то великого и утверждал, что может творить многие чудеса. Кроме того, он хвастался, что связан гонцами с апостолами Петром и Павлом. Поскольку меня в ту пору не было в городе, то к нему стекалось большое количество простого народа, приводящего с собою слепых и увечных, которых он старался не вылечить при помощи святости, но обмануть приемами черной магии⁹⁵.

Григория беспокоило то, что этот случай не был единичным⁹⁶. Подобные происшествия охватывают период с шестого века до зрелого средневековья⁹⁷. Мы можем почувствовать в них реакцию мужчин и женщин, которых усиление христианской церкви и распространение ее структур в сельскую местность трагически оттеснило на обочину жизни. Религия в ее полноте и полной причастности к благодеяниям святых была в другом месте — в городах⁹⁸.

В этом состоял парадокс позднеантичного христианства, каким оно воплотилось в культе святых. Будучи мировой, включающей все прочие, религией, христианство претендовало на то, чтобы распространиться по всей изведанной земле⁹⁹. На деле, распространившись, оно разливалось вокруг усыпальниц святых, подобно дождевым лужам на сохнувшей поверхности. Ибо язык *praesentia* и *potentia* святых с приемлемой степенью

соответствия отвечал глубочайшим желаниям христианских общин только в определенных местах и в определенном, четко очерченном социальном окружении. Вне областей, в которых *reverentia* представляла во всем многоцветии палитры позднеримских ассоциаций, лежали широкие зоны, в которых христианство изображалось только множеством мазков серого цвета, как это было по всей сельской местности, где многие оттенки местного язычества уже давно поблекли¹⁰⁰. Это печальная перспектива: христианская *reverentia* создала ситуацию, с которой элиты греко-римского мира никогда в такой острой форме не сталкивались¹⁰¹: теперь население делилось на тех, кто при желании мог быть целиком причастен к вышколенности мировой религии, и на те большие области и классы, которые из-за физической удаленности и недостатка «социализации» были осуждены на низкопробный вариант той же самой религии¹⁰². Смерть язычества в западном обществе и становление культа святых в его очевидно аристократических и городских формах гарантировали, что начиная с поздней античности и далее культура высших классов Европы всегда будет мерить себя относительно дикости *rusticitas*, в создании которой она сама сыграла немалую роль¹⁰³.

Кроме того, мы видим, что мир природы, стал инертным после того, как его лишили силы богов. Мне кажется, что наиболее заметной чертой становления в Западной Европе христианской церкви было навязывание человеческих административных структур и идеальной *potentia*, привязанных к невидимым человеческим существам и к их видимым человеческим представителям — епископам в городах, — за счет традиций, которые, казалось, были неотъемлемой составляющей самого ландшафта¹⁰⁴. Святой Мартин атаковал те точки, где, как считалось, сходятся природное и божественное¹⁰⁵: он вырубал священные деревья¹⁰⁶ и разгонял процессии, шествовавшие вдоль древних межей, разделявших пахотные и непахотные участки¹⁰⁷. Его последователи обрушивались на деревья и источники, на разного рода ворожбу, дававшую доступ к будущему через наблюдение чудачеств животной и растительной жизни¹⁰⁸. Они навязывали ритмы труда и отдыха, которые не учитывали неспешных обращений солнца, луны и планет в небесах, но вместо этого отражали чисто человеческое время, привязанное к кончинам выдающихся индивидов¹⁰⁹. В затертых повторениях антиязыческой полемики и наставлениях соборов Галлии и Испании шестого века фокусом борьбы становится различие взглядов на отношения между человеком и природой.

Это показал Альфонс Дюпрон, говоря о природе христианских центров паломничества:

Le lieu dans la plénitude du sens est réalité cosmique, quelque accident physique qu'en chaque cas il consacre. Et toute l'histoire du pèlerinage chrétien vise à baptiser le païen — c'est à dire à anthropomorphiser le cosmique... L'écran humain ou «l'hominisation» sont actes cohérents à toute considération chrétienne du lieu de pèlerinage*¹¹⁰.

Определенно, в пятом веке таким было мнение одного из епископов Йаволя*, о деяниях которого вспоминает Григорий. Распространяя христианство в Оверни, он обнаружил, что сельские жители отмечают некий трехдневный праздник жертвоприношениями на краю болота, образовавшегося в вулканическом кратере на вершине горы. «Nulla est religio in stagno», сказал он:

На болоте не может быть религии. Лучше признайте Бога и воздайте почести его друзьям. Поклонитесь святому Иларию, епископу Божию, чьи мощи положены здесь. Он может ходатайствовать за вас о милости Божией¹¹¹.

Может показаться, что впоследствии не происходит больших изменений. Паломничество на вершину горы продолжалось¹¹². Но *religio* полностью ушла с болота. Вместо этого появляется человеческий артефакт — каменное строение, а также *praesentia* человеческого существа — мощи святого Илария. Полагают, что сила святого Илария действует в первую очередь через посредство человеческих отношений дружбы и заступничества. И само святилище встраивается в административную структуру, которая зависит от авторитета человеческих существ, живущих в городе, вдалеке от исполненного смысла неровностей некогда священного ландшафта: оно стало церковью в епархии епископов Йаволя. Рассматриваемое под этим углом, становление христианства в Западной Европе — это глава в истории «очеловечения» мира природы¹¹³.

* Место [паломничества] — это в полном смысле слова космическая реальность, некий природный объект, который всякий раз этим местом освящается. И вся история христианского паломничества — это стремление окрестить языческое, то есть сделать космическое антропоморфным... Человеческое измерение или «очеловечение» — это акты, всецело связанные с христианским взглядом на место паломничества (франц.). — *Прим. переводчика.*

** город в департаменте Лозер, южная Франция. — *Прим. переводчика.*

Это триумф, который современному ученому нет нужды лицезреть с тем же энтузиазмом, какой был у Григория Турского. На фоне величия горных вершин и долгой, неспешной мудрости дохристианской Европы *reverentia* Григория кажется хрупкой и подчас раздражающей: в ее основе лежит относительно быстрое разрастание сосредоточенной на себе самой организации, до одержимости охваченной потребностью выразить отношения с невидимым на языке человеческих взаимоотношений, сложившихся в конкретных условиях позднеримского городского и аристократического общества¹¹⁴. Куда ни глянь, в первые века культа святых мы видим, как язык, выведенный из наблюдения человеческих отношений, торжествует над менее выраженными и менее доступными выражению очевидностями предшествующей эпохи.

Тем не менее, нужно воздать должное решимости четырех выдающихся поколений: от намерения Паулина осесть в Ноле — через завершение римского правления в Западной Европе — до детских воспоминаний Григория Турского. У старого мира были свои ограничения: как сказал сэр Джеймс Фрезер в своей *Золотой Ветви*: «Бог может простить грехи, а Природа нет»¹¹⁵. Бог и его человеческие друзья пришли, чтобы отпустить грехи. Для людей, о которых говорилось в этой книге, страстный выбор в пользу того, чтобы воспроизводить в ожиданиях сверхъестественного тогдашние отношения зависимости, всегда был больше, чем просто выбор языка, перегруженного ассоциациями функционирования власти и патроната. В условиях позднего Рима *potentia* имела более кроткую оборотную сторону. Патронат и зависимость, даже потребности аристократической *amicitia* могут показаться нам тяжкими, сковывающими отношениями, но именно через них люди позднего Рима надеялись обрести ту свободу действий, посредством которой могло возникнуть чудо справедливости, милосердия и чувство солидарности со своими человеческими собратьями. Нам, живущим в мире, где справедливость, милосердие и приятие большинства наших собратьев ассоциируются со столь же редкой и краткой приостановкой соблюдаемых обществом законов, как и тот благословенный миг помилования, который в позднеримском обществе связывался с *praesentia* святых, следует научиться с большей симпатией, а следовательно, с большей научной чуткостью воспринимать упорную озабоченность христиан поздней античности тем, чтобы гарантировать в своем мире наличие мест, где люди могут встать в пронизывающее и милостивое присутствие такого же, как они, человеческого существа.

Примечания

N.B. Из цитированных мною первоисточников почти все светские, а также многие церковные, доступны в двуязычных изданиях *Loeb Classical Library* (London: Heinemann; New York: Putnam; and Cambridge: Harvard University Press). Когда я ссылаюсь на подразделы какого-либо текста, я следую этим и другим стандартным изданиям. Кроме того, для удобства я часто указываю том и номера столбцов *Patrologia Latina* (PL) и *Patrologia Graeca* (PG) Жана-Поля Миня: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus* (Paris, 1844 —). Ссылки на следующие сочинения и авторов приводятся в сокращенной форме:

Августин, *De cura gerenda pro mortuis*
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41 (Vienna: Tempsky, 1890).

Августин, *O граде Божием. De civitate Dei*
Corpus Christianorum 47 и 48 (Turnhout: Brepols, 1955).

Венанций Фортунат *Carmina*
Ed. F. Leo et B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi* 4 (Hanover: Hahn, 1881).

Григорий Турский, *История франков*: *Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum*, ed. B. Krusch et W. Levison, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores Rerum Merovingicarum* 1, 1 (Hanover: Hahn, 1951).

Следующие пять работ находятся в *Gregorii episcopi Turonensis, Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores Rerum Merovingicarum* 1, 2 (Hanover: Hahn, 1885).

Григорий Турский *GM: Liber in gloria martyrum*
Григорий Турский *VJ: Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*
Григорий Турский *VM: Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*
Григорий Турский *VP: Liber vitae patrum*
Григорий Турский *GC: Liber in gloria confessorum*

Паулин *Carmina*
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 30, 2 (Vienna: Tempsky, 1894).

ILCV
E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, vols. 1 et 2 (Zurich: Weidmann, 1925, 1961).

Читатель может найти полезными следующие переводы цитируемых в этой книге текстов:

Августин, De cura gerenda pro mortuis

The Care to be Taken for the Dead, in: *Saint Augustine: Treatises on Marriage and Other Subjects*, trans. J. Lacy, The Fathers of the Church 27 (New York: Fathers of the Church, 1955).

Виктриций из Руана *De laude sanctorum*

R. Herval, *Origines chrétiennes, de la ii^e Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (iv^e—xi^e siècles): Avec le texte complet et traduction du «De laude sanctorum» de saint Victrice (396)* (Paris: Picard, 1966).

Григорий Турский *Libri historiarum*

The History of the Franks, trans. O.M. Dalton (Oxford: Clarendon Press, 1927) and Lewis Thorpe (Harmondsworth: Penguin, 1974).

Григорий Турский *Miracula*

M.L. Brodin, *Livres des miracles*, in: Société de l'histoire de la France 88 and 103 (Paris: J. Renouard, 1857 et 1860).

Переводов Чудес святого Юлиана и Чудес святого Мартина Григория Турского можно ожидать от Джона Корбетта (John Corbett) из Scarborough College, University of Toronto в серии — Pontifical Institute for Medieval Studies Series.

Иероним *Contra Vigilantium*

St. Jerome: Letters and Select Works, trans. W.H. Fremantle, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature, 1893).

Паулин *Carmina*

P.G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, Ancient Christian Writers 40 (New York: Newman Press, 1975).

Паулин *Epistulae*

P.G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola*, Ancient Christian Writers 35 and 36 (New York: Newman Press, 1966 and 1967).

Пруденций *Cathemerinon* и *Peristephanon*

Prudentius, ed. and trans. H.H. Thomson, Loeb Classical Library (London: Heinemann, 1961; Cambridge: Harvard University Press, 1969).

Prudentius: "Hymns for Every Day" and "The Martyrs' Crowns", trans. M.C. Eagan, The Fathers of the Church 43 (Washington: Catholic University of America Press, 1962).

Сульпиций Север *Vita Martini* и *Dialogi*

Trans. B.M. Peebles, *Niceta of Remesiana, Sulpicius Severus, Vincent of Lerins and Prosper of Aquitaine*, Fathers of the Church 7 (New York: Fathers of the Church, 1949).

The Works of Sulpitius Severus, trans. A. Roberts, in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, 11 (Ann Arbor, Michigan: Cushing, 1964).

Примечания к предисловию

¹ F.M. Maitland, *Domesday Book and Beyond* (Cambridge: At the University Press, 1897): 596.

Примечания к главе первой

¹ Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1978): 16-18.

² Августин *Sermon* 18.1.

³ F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (London: Constable, 1912; reprint ed., New York: Dover Books, 1960): 92-110.

⁴ *ILCV* 391.3-6: "Mens videt astra, quies tumuli complectitur artus". Проникновенный комментарий к таким надписям см. в Lidia Storoni Mazzolani, *Sul mare della vita* (Milan: Rizzoli, 1969). См. также E. Nordström, *Ravennastudien* (Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1953): 31, — о значении усеянного звездами купола мавзолея Галлы Пластиции.

⁵ Плутарх *Romulus* 28.6

⁶ Пруденций *Cathemerinon* 10.29. О неизменности этих взглядов см. Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana: University of Illinois Press, 1962): 311-13.

⁷ G. Sanders, *Licht en Duisternis in de christelijke Grabschriften*, 2 vols. (Brussels: Vlaamse Akademie voor Letteren, 1956), 1:502-13 и "Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine", in: *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Travaux du VI^e Congrès International d'Etudes Classiques, ed. D.M. Pippidi (Bucharest: Editura Academiei; Paris: Les Belles Lettres, 1976): 283-99.

⁸ *ILCV* 1070.5

⁹ *Мидраш* Пс 16.2: H.L. Strack and P. Billerbeck *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C.M. Beck, 1926), 1:892.

¹⁰ Это развитие было изучено с особенным вниманием к Галлии в: J. Hubert, "Evolution de la topographie et de l'aspect des villes de la Gaule du IV^e au X^e siècle", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo* 16 (Spoleto: Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, 1959): 529-58; P.A. Février, "Permanence et héritages de l'antiquité dans les villes de l'Occident", *Settimane di Studio* 21 (1974): 41-138; M. Vieillard-Troiekouroff, *Les monuments de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours* (Paris: Champion, 1976).

¹¹ Григорий Турский *VM* 2.50.194.

¹² E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule* (Paris: Imprimerie Impériale, 1856), 1:240.

¹³ Венанций Фортунат *Carm.* 3.7.41 и 46:
Fulgorem astrorum meditantur tecta metallo

.....
Et terram stellas credit habere suas.

¹⁴ Артемидор *Oneirocriticon* 1.51.

¹⁵ Обширный обзор литературы дает Carl Andresen, *Einführung in die christliche Archäologie* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1971): 27-28.

¹⁶ В. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude* (Cologne: Westdeutsche Verlag, 1965). J. Guyon, "Le vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne", *Mélanges d'archéologie et d'histoire: Antiquité* 86 (1974): 594: "La levée de l'interdit religieux sur la sépulture intra muros, vieux d'un millénaire... est le signe d'une véritable mutation historique [Снятие тысячелетнего запрета на погребение внутри стен это признак подлинных исторических перемен]". G. Dagron, "Le christianisme dans la ville byzantine", *Dumbarton Oaks Papers* 31 (1977), 11-19.

¹⁷ T. Klauser, "Christliche Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung", *Gesammelte Arbeiten*, ed. E. Dassmann (Münster in Westfalen: Aschendorff, 1974): 221-29.

¹⁸ Я бы подчеркнул это. При этом я не хочу сказать, что для классических Греции и Рима было характерно непереносимое ощущение загрязнения, исходящего от умерших, или что христианство внезапно сняло это ощущение. Проблемой были мертвецы других людей: умершие родственники или свои горожане, если это в достаточной степени подтверждалось обычаем, не являлись объектом отвращения или источником сверхъестественной опасности.

¹⁹ F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 vols. (Giessen: Töpelmann, 1909-12).

²⁰ Это остается горячо обсуждаемой темой: E. Dyggve, *Dødekult, Kejserkult og basilika* (Copenhagen: P. Branner, 1943); A. Grabar, *Martyrium* (Paris: Collège de France, 1946); T. Klauser, "Von Heroon zur Märtyrerbasilika", *Gesammelte Arbeiten*, pp. 275-91; J. B. Ward-Perkins, "Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church", *Journal of Theological Studies* 17 (1966): 20-38, ответ Грабара в *Cahiers archéologiques* 18 (1968): 239-44.

²¹ Но см. подробнее в: A. D. Nock, "The Cult of Heroes", *Harvard Theological Review* 37 (1944), 141-74 in: *Essays in Religion and the Ancient World*, ed. Zepht Stewart (Oxford: Clarendon Press, 1972), 2: 575-602.

²² L. Gernet, *Le génie grec dans la religion* (Paris: Albin Michel, 1932): 264: «Il est frappant que les héros ne soient pas conçus comme intercesseurs. Avec la divinité proprement dite ils n'ont pas de rapports directs [поразительно, что герои не рассматривались как заступники. С божеством в собственном смысле у них нет прямых связей]».

²³ Это представляется мне принципиальной слабостью классической попытки выводить большинство особенностей культа святых из языческой практики: Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche* (Tübingen: Mohr, 1904): 14-48. Когда христианские авторы говорят о мучениках, как о «героях», это просто литературная цветистость, несущая столь же мало конкретных культовых ассоциаций, сколь наше собственное употребление этого слова.

²⁴ F. W. Deichmann, "Die Spolien in der spätantiken Architektur", *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philol.-hist. Klasse* 1975, no. 6.

²⁵ Еврипид *Ипполит* 1437-38. Ср. Паулин из Нолы о священнике Кларе, похороненном подле алтаря, *Ep.* 32.25: «Divinis sacris animae iunguntur odores».

²⁶ Сальвиан *De gubernatione Dei* 2.1.3; Григорий Турский *VJ* 1.113.

²⁷ Евнапий из Сард *Жизни философов и софистов* 472.

²⁸ Юлиан *Contra Galilaeos* 335C.

²⁹ Там же, 339E, цитируя Ис 65:4.

³⁰ Юлиан, *Epistulae et leges*, ed. J. Bidez and F. Cumont (Paris: Les Belles Lettres, 1922): 194-95; см. A. D. Nock, *Essays in Religion*, 2: 530: "Он желал больше, чем повиновения, он желал создать дух". Обитатели Газы напали на епископа за то, что тот принес в город труп диакона, «умученного» избиванием; «мученик» спас ситуацию тем, что пришел в себя и набросился на толпу с дубинкой! *Marc le Diacre: Vie de Porphyre* 25, ed. H. Grégoire and M. Kugener (Paris: Les Belles Lettres, 1930): 22.

³¹ Евнапий из Сард 472.

³² Jürgen Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa* (Wiesbaden: F. Steiner, 1976): 221-60.

³³ Паулин *Carm.* 28.177; R. C. Goldschmidt, *Paulinus' Churches at Nola: Texts, Translation and Commentary* (Amsterdam: North Holland, 1940); A. Weis, "Die Verteilung der Bildzyklen des Paulins von Nola in den Kirchen von Cimitile (Campanien)", *Römische Quartalschrift* 52 (1957): 129-50.

³⁴ Афанасий *Житие преп. Антония* 14: ἡ ἐρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν [пустыня, покорившаяся монахам. — В.П.]; схожее осознание чувства парадокса в отношении логова разбойников на болотах см. Гелиодор, *Aethiopica* 1.5.3: 'Εν δὲ τοῦτοις ὅσον Αἰγυπτίων ληστρικὸν πολιτεύεται [в тех местах, где поселились египетские разбойники. — В.П.].

³⁵ Будучи монахом, Паулин действительно жил со своей общиной в постройках усыпальницы: T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, *Theophaneia* 28 (Cologne: Peter Hanstein, 1977): 65, 70-72.

³⁶ Иероним *Contra Vigilantium* 8, PL 23.346.

³⁷ Священник, присматривавший за усыпальницей святой Феклы в Мериамлике вне пределов Селевкии (Селефк), объявил себя глашатаем святой и летописцем ее чудес, но жил под постоянной угрозой отлучения от некоего епископа, которого именует «оборванцем»; его преемника он называет «архиборовом»: G. Dagron, "L'auteur des 'Actes' et des 'Miracles' de Sainte Thècle", *Analecta Bollandiana* 92 (1974): 5-11, и издание того же автора *Vie et miracles de sainte Thècle*, no. 12, *Subsidia Hagiographica*, 62 (Brussels: Société des Bollandistes, 1978): 314-22, 410.

³⁸ О трудностях, с которыми столкнулись епископы Иерусалима при создании для себя патриаршества, обосновываемого их близостью к святым местам, см. H. E. Chadwick, "Faith and Order at the Council of Nicaea", *Harvard Theological Review* 53 (1960): 180-86.

³⁹ Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1958).

⁴⁰ I. Goldziher, "Veneration of Saints in Islam", *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, transl. C. R. Barker and S. M. Stern (London: Allen and Unwin, 1971): 255-341.

⁴¹ E. Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld, 1969) и M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1973), — обоим авторам я выражаю глубокую личную признательность за многочисленные советы и неисчерпаемое вдохновение; V. Crapanzano, *The Kamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973); D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin: University of Texas Press, 1976). Также см. Victor Turner, "Pilgrimages as Social Processes", *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1978): 166-230, и Victor Turner and Edith Turner, *Image and*

Pilgrimage in Christian Culture (New York: Columbia University Press, 1978). Хотя я многим обязан работам Виктора Тёрнера, следует отметить, что материал, на котором он основывает свой анализ, касается паломничеств поклонников Девы Марии к отдаленным усыпальницам. Хотя в руках автора этот материал является надежным подспорьем, он имеет меньше параллелей с поздней античностью, чем усыпальницы мусульманской Северной Африки.

⁴² H. Delehayе, "Loca sanctorum", *Analecta Bollandiana* 48 (1930): 5-64. В проповеди, переведенной в L. Th. Lefort, "La chasse aux reliques des martyres en Egypte au iv^e siècle", *La Nouvelle Clío* 6 (1954): 225-30, дается яркое и недоброжелательное описание «грибного» роста усыпальниц в Египте.

⁴³ Григорий Нисский *Энкомий святому Феодору*, PG 46.740B.

⁴⁴ Иероним *Contra Vigilantium* 12, PL 23.364C.

⁴⁵ Barsanuphe et Jean: *Correspondance* 433, trans. L. Regnault and P. Lemaire (Solesmes: Abbaye de Solesmes, 1971): 297-98.

⁴⁶ J. Drescher, "Apa Claudius and the Thieves", *Bulletin de le société d'archéologie copte* 8 (1942): 63-86.

⁴⁷ J. Romilly Allen, *The Early Christian Monuments of Scotland* (Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland, 1903): 330, 351-53.

⁴⁸ J. Sauvaget, "Les Ghassanides et Sergiopolis", *Byzantion* 14 (1939): 116-30; P. Peeters, "L'ex voto de Khusro Aparwez à Sergiopolis", *Analecta Bollandiana* 65 (1947): 5-56.

⁴⁹ D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq* (London: British Academy, 1968): 106-17, — о несторианской усыпальнице в Каср-Серий (Qasr-Serij), бывшей противовесом усыпальнице в Сергиополисе.

⁵⁰ Очерк позднего развития культа см. Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints: Formation coutumière d'un droit* (Paris: Klincksieck, 1975); Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1978); Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale* (Bologna: il Mulino, 1976): 261-300, великолепная библиография.

⁵¹ *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), 4:89.

⁵² David Hume, "The Natural History of Religion", *Essays Moral, Political and Literary* (London: Longman, Green, 1875), 2: 334 [рус. пер. С.И.Церетели, в: *Давид Юм. Соч. в двух томах*, т. 2, М.: 1966, с. 404].

⁵³ Hume, "The Natural History of Religion", p. 334 [рус. пер. Церетели, с. 404].

⁵⁴ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury (London: Methuen, 1909), 3: 225 [рус. пер. В.Н. Неведомского в: Э. Гиббон, *История упадка и разрушения римской империи* (СПб.: Наука—Ювента, 1997—), т. 3, с. 210, прим. 85].

⁵⁵ Ibid., p. 225 [рус. пер., с. 210].

⁵⁶ Duncan Forbes, *The Liberal Anglican Idea of History* (Cambridge: At the University Press, 1952): 81.

⁵⁷ Gibbon, 4: 136.

⁵⁸ H. Milman, *A History of Latin Christianity* (New York: Armstrong, 1903), 3: 417. Этот подход остается неизменным: Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England* (London: Dent, 1977): 23-24.

⁵⁹ J.H. Newman, *Difficulties of Anglicans* (Dublin: Duffy, 1857): 80-81.

⁶⁰ H. Delehayе, *Les légendes hagiographiques* (Brussels: Société des Bollandistes, 1955): 16. Эти и им подобные взгляды излагаются и критикуются F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich de Merowinger* (Prague: Československá Akademia Věd, 1965): 31-32.

⁶¹ A. Mirgeler, *Mutations of Western Christianity* (London: Burns and Oates, 1964): 44-65.

⁶² Ramsay MacMullen, "Sfiducia nell'intelletto nel quarto secolo", *Rivista storica italiana* 84 (1972): 5-16.

⁶³ E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1954): 119-20, 146.

⁶⁴ Patrick J. Geary, "L'humiliation des saints", *Annales* 34 (1979), 27-42 весьма изящно демонстрирует, как один и тот же обряд мог иметь разный смысл для каждой из разных групп участников.

⁶⁵ Тертулиан, *Adversus Praxean* 3.1. Но мы должны помнить, что в сравнении с Тертуллианом почти все прочие христиане показались бы «необразованными» и что быть «необразованными» — idiotae — значило всего лишь не знать особого языка и происходящих из него художественных терминов (в данном случае, oikonomia); это не обязательно подразумевало позднейшие коннотации общей нехватки культуры или интеллектуального уровня. См.: H. Grundmann, "Literatus—illiteratus", *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958): 1-65.

⁶⁶ Josef Engemann, "Magische Übelabwehr in der Spätantike", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975): 22-48; Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1978): 15-17; Geary, "L'humiliation des saints", p. 28.

⁶⁷ P. Brown, *Making of Late Antiquity*, 9-10.

⁶⁸ A.D. Momigliano, "Popular Religious Beliefs and Late Roman Historians", *Studies in Church History*, vol. 8 (Cambridge: At the University Press, 1971): 18, in *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford: Blackwell, 1977): 156.

⁶⁹ Объективное изложение и критику этой точки зрения см. в: Natalie Z. Davis, "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion", *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman (Leiden: Brill, 1974): 307-36 и Dario Rei, "Note sul concetto di «religione popolare»", *Lares* 40 (1974): 262-80. Краткое и сильное изложение см. в R.C. Trexler, *Speculum* 52 (1977): 1019-22.

⁷⁰ Как в M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich: C.H. Beck, 1950), 2: 498-516.

⁷¹ Gibbon, 3: 226 [рус. пер., т. 3, с. 211].

⁷² E.O. James, "The influence of folklore on the history of religion", *Numen* 1 (1962): 3: «Крестьянин, как существо примитивное, является личностью простой и незамысловатой».

⁷³ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1925), 5: viii: «Одним из примечательных свойств "народного ума" является его консерватизм и приверженность к старым формам». Глубоко гуманистическую и проницательную критику таких взглядов в истории религии поздней античности см. в P.A. Février, "Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le iii^e siècle", *Atti del ix^e congresso internazionale di archeologia cristiana* (Rome, 1977), 1: 245: «Nous sommes devenus sensibles d'une part à la longue durée nécessaire d'une histoire des mentalités... mais aussi aux mutations qui peuvent s'accomplir parfois relativement brutalement» [мы стали восприимчивы, с одной стороны, к долгой длительности, необходимой для истории ментальностей,... но также и к переменам, которые иногда могут происходить относительно резко. — В.И.].

⁷⁴ О начале этого поветрия см. A.D. Momigliano, "La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P. Orsi", *Studi Urbinati di storia filosofia e letteratura* 52

(1978): 16; J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge: At the University Press, 1910): 63: «Современный крестьянин в своих представлениях о высших силах и в своем общем отношении к ним остается политеистом и язычником». Недавние исследования греческого фольклора заметно более осмотрительны: Richard and Eva Blum, *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece* (London: Chatto and Windus, 1970): 263-352, и Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge: At the University Press, 1974).

⁷⁵ A.D. Nock, "The Study of the History of Religion", *Essays in Religion*, p. 331: «Несмотря на все различия между народами и странами, у человеческой души, как ни странно, есть много повторяющихся качеств».

⁷⁶ F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn: Schöningh, 1909): vi: "Etwas Gutes haben alle diese Studien aber doch: sie lassen entgegen der früheren Auffassung auch die irdischen Erscheinungsform des Christentums mehr zur Geltung kommen und machen dadurch für den religiös gestimmten Menschen den göttlichen Gehalt nur um so lebenswürdiger. Den berechtigten Gedanken spricht A. Dufourcq aus: "Il est vrai de dire que, en un sens, le christianisme est sorti de terre" [Все эти исследования все же имеют в себе некую пользу: по сравнению с более ранним пониманием, они придают большее значение земной форме проявления христианства, чем делают божественное содержание еще более привлекательным для религиозно настроенного человека. Справедливую мысль высказывает А. Дюфор: «В некотором смысле правильно говорить, что христианство вышло из земли». — В.П.].

⁷⁷ Говоря о научном и взвешенном подходе к проблемам языческо-христианского синкретизма, трудно не упомянуть работу Johannes Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, trans. Sabine MacCormack (Amsterdam: North Holland, 1978): 281-304.

Примечания к главе второй

¹ ILCV 1570.

² ILCV 2127.

³ Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, ed. V. Branca (Florence: F. Le Monnier, 1956): 182-83.

⁴ E. F. Bruck, *Totenteil und Seelengerät* (Munich: C. H. Beck, 1926): 302-4.

⁵ L. Gernet, *Le génie grec dans la religion* (Paris: Aubin Michel, 1932): 160; O. C. Crawford, "Laudatio funebris", *Classical Journal* 37 (1941), 17-19.

⁶ L. Massignon, "La cité des morts au Caire", *Opera Minora* (Beirut: Dar al-Maaref, 1963), 3: 233-285.

⁷ Allan I. Ludwig, *Graven Images: New England Stonecarving and Its Symbols* (Middletown: Wesleyan University Press, 1966): 57-58.

⁸ О строгом контроле за обрядом похорон во Флоренции: Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists* (Princeton: Princeton University Press, 1963): 239-45; о результатах отклонений от этого контроля: J. Coolidge, "Further Observations on Masaccio's Trinity", *Art Bulletin* 48 (1966): 382-84, «В течение 1420-х годов чествование недавно умерших стало заметной чертой общественной жизни. Это соревновательное, экстравагантное и социально разрушительное средство выражения политических чувств предоставляло ряд важных возможностей для художественного покровительства». Этой ссылкой я обязан любезности профессора Gene Brucker.

⁹ Августин *Исповедь* 6. 2. 2.

¹⁰ Августин *Ep.* 29. 9.

¹¹ J. Quasten в "Vetus superstitio et nova religio": The problem of refrigerium in the Ancient Church of North Africa", *Harvard Theological Review* 33 (1940): 253-66, и Bruck в *Totenteil und Seelengerät*, p. 290 принимают это объяснение.

¹² J. N. D. Kelly, *Jerome* (London: Duckworth, 1975): 290.

¹³ Иероним *Contra Vigilantium* 4, PL 23, 357B.

¹⁴ Паулин *Carm.* 31. 109-10:

Ut de vicino sanctorum sanguine ducat
quo nostras illo spargat in igne animas.

¹⁵ Об обстоятельствах этого письма см. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire* (Paris: Etudes augustiniennes, 1963): 595-600.

¹⁶ Августин, *О граде Божием* 22. 8.

¹⁷ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 1964), 2: 963.

¹⁸ David Hume, "The Natural History of Religion", *Essays Moral, Political and Literary* (London: Longman, Green, 1875), 2: 319: «Какой возраст или период жизни наиболее подвластен суеверию? Слабейший и наиболее робкий. Какой пол? Ответ тот же».

¹⁹ Иероним *Contra Vigilantium* 7, 361A и 9, 363B.

²⁰ Особенно Августин, когда он был христианином-мирянином и священником, в полемике с манихеями и образованными язычниками: *Ep.* 17 и *De moribus ecclesiae catholicae* 1. 34. 75: "Nolite consecrari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt". См. P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967): 415.

²¹ Проницательный и оригинальный обзор свидетельств см. у P. A. Février, "Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le iii^e siècle", *Atti del ix^o congresso, internazionale di archeologia cristiana* (Rome, 1977), 1: 212-74.

²² Для Африки см. P. Brown, "Christianity and Local Culture in Roman North Africa", *Journal of Roman Studies* 68 (1968), reprint. in: *Religion in the Age of Saint Augustine* (London: Faber, 1972): 288. Johannes Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, trans. Sabine MacCormack: 225-39 — все еще является лучшим исследованием этого малоизвестного развития.

²³ E. Marec, *Les monuments chrétiens d'Hippone* (Paris: Arts et Métiers graphiques, 1958): 43; H. I. Marrou, "La basilique chrétienne d'Hippone", *Revue des études augustiniennes* 6 (1960): 125-28 in: *Patristique et humanisme*, Patristica Sorbonensia 9 (Paris: Le Seuil, 1976): 200-204.

²⁴ *The Sixth Book of the Select Letters of Severus* 1. 60 ed. and trans. E. W. Brooks (Oxford: Clarendon Press, 1903), 2: 187 — о зачитывании имен катехуменов; Цезарий Арльский, *Проповедь* 204.3, ed. G. Morin, *Corpus Christianorum* 104 (Turnhout: Brepols, 1953): 821 — об омовении их ног.

²⁵ F. W. Kent, *Household and Lineage in Renaissance Florence* (Princeton: Princeton University Press, 1977): viii.

²⁶ Антонин Плацентин 4, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 39. 161.

²⁷ Созомен *Historia Ecclesiastica* 5. 15.

²⁸ P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1978): 77-78.

²⁹ J. Stüber, "Heidnische und christliche Gedächtniskalendar", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960): 24-33.

³⁰ Киприан *Ad Demetrianum* 10; Евсевий *Historia ecclesiastica* 7. 22; Юлиан *Ep.* 22 — но это последнее является уникальным случаем; A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig: Hinrichs, 1906): 143-45. Paul

Veune в *Le pain et le cirque* (Paris: Le Seuil, 1976): 291-92 ясно видит значение акта предложения погребения.

³¹ Киприан *Ep.* 1.2.

³² Киприан *Ep.* 12. 2 и 39. 3.

³³ В середине третьего века в римской церкви было 155 членов клира, она поддерживала 1500 вдов и бедняков (Евсевий *Hist. Eccles.* 6. 43). Если вспомнить, что объединения ремесленников в Риме имели от 1200 до 1500 членов, в то время как большинство их было значительно меньше, христианская община уже покажется опасно раздувшимся телом: R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire* (Cambridge: At the University Press, 1974): 283. Для Александрии: H.I. Marrou, "L'Arianisme comme phénomène alexandrin", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1973): 535-38 in *Patristique et Humanisme*, pp. 323-26.

³⁴ Février, "Le cult des morts", p. 254: «On ne peut s'empêcher de retrouver une transposition, par delà de la mort, d'oppositions de classes» [невозможно не узнать классовых противоречий, перенесенных по ту сторону смерти. — В.П.] — о катакомбах конца третьего века.

³⁵ G. Kretschmar, "Die Theologie der Heiligen in der frühen Kirche", *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 6 (Erlangen: Zantner-Busch Stiftung, 1977): 111 — проясняет это применительно к литургии самого Иерусалима: «Jedenfalls löst sich bei diesem Wachstum des Heiligenkultes und mit ihrer immer stärkeren Umformung zu fürbittenden Patronen des einzelnen, einzelner Familien und anderer Sozialgebilde die ursprünglich für Jerusalem so charakteristische ekklesiologische Verankerung» [во всяком случае при таком росте культа святых и все усиливающемся их превращении в патронов-заступников отдельного человека, отдельных семей и других социальных групп разрушалась первоначальная и столь характерная церковная укорененность Иерусалима. — В.П.]. Именно это заботило Вигиланция.

³⁶ Иероним *Contra Vigilantium* 6, 359A.

³⁷ Ibid. 13, 349C.

³⁸ Ibid. 9, 347C.

³⁹ Об этой среде см. J. Fontaine, "Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 75 (1974): 241-82; J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425* (Oxford: Clarendon Press, 1975): 146-153.

⁴⁰ A. Goldberg, "Der Heilige und die Heiligen: Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum", *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, p. 29 à Kretschmar, "Die Theologie der Heiligen", ibid., p. 89.

⁴¹ *Acta Maximiliani* 3, 4, ed. and trans. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972): 248.

⁴² E. Dyggve, *History of Salontan Christianity* (Oslo: Aschenhoug, 1951): 78.

⁴³ Février, "Le culte des morts", p. 269, цитируя *ILCV* 2071, надпись, которую в 329 г. сделали сами родители африканских мучеников.

⁴⁴ *Gesta apud Zenophilum*: приложение к De schismate Donatistarum Оптата из Милевиса, in *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: Tempusky, 1893), 7: 194; Августин *Ad Catholicos epistula* 25. 73.

⁴⁵ Оптат из Милевиса *De schismate Donatistarum* 1. 16.

⁴⁶ *ILCV* 2148; некоторые выставляли свое нежелание напоказ, *ILCV* 1194.5: "Nil iuvat, immo gravat, tumulus haerere piorum sanctorum meritis optima vita prope est". Тем не менее, эта надпись находится прямо на внешней стороне раки святого Лаврентия!

⁴⁷ Ludwig, *Graven Images*, p. 57 (см. выше сн. 7).

⁴⁸ Августин *De cura gerenda pro mortuis* 4. 6. Это делает ясным надпись Синегия, *ILCV* 3482. 6: "Sic tutus erit iuvenis sub iudice Christo". О семейных связях Флоры см. Matthews, *Western Aristocracies*, p. 144.

⁴⁹ Августин *De cura gerenda* 18. 22; Courcelle, p. 699.

⁵⁰ Августин *Ep.* 22. 6.

⁵¹ Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 226-27.

⁵² Ch. Pietri, *Roma christiana*, Bibliothèque de l'école française d'Athènes et Rome 224, 2 vols. (Paris: Boccard, 1976), 1: 581.

⁵³ Паулин *Ep.* 13. 15. Такие празднества были тесно связаны с папской пропагандой: Ch. Pietri, "Concordia apostolorum et renovatio urbis" (Culte des martyrs et propagande pontificale), *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 73 (1961): 275-322, слегка переработана в *Roma christiana*, p. 605 n. 1 того же автора. P.A. Février, "Natale Petri cathedra", *Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles Lettres* 1977: 514-31.

⁵⁴ Это сознавал сам Августин, *Ep.* 29. 10; характерно, что он объяснял эти практики трудностью утверждения епископского контроля. Если бы только он читал профессора Пьетри!

⁵⁵ Блестящее обсуждение важности и двойственности грандиозной кладбищенской базилики святого Лаврентия и кладбищенских территорий вообще см. в R. Krautheimer, "Mensa, coemeterium, martyrion", *Cahiers archéologiques* 11 (1960): 15-40, à *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* (New York: New York University Press, 1969): 35-58; обратите внимание на чрезвычайное обстоятельство, благодаря которому еретическая секта под покровительством аристократического патрона смогла «присвоить» усыпальницу мученика: Предестинат *De haeresibus* 1. 86, *PL* 53, 616.

⁵⁶ *Collectio Avellana* 1. 9, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: Tempusky, 1895), 35: 4.

⁵⁷ Иероним *Ep.* 22. 28.

⁵⁸ E. Dassmann, "Ambrosius und die Märtyrer", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975): 49-68.

⁵⁹ Амвросий *Ep.* 22. 10; Dassmann, "Ambrosius", pp. 54-55.

⁶⁰ Амвросий *Ep.* 22. 9.

⁶¹ Августин *Исповедь* 6. 2. 2.

⁶² *ILCV* 1700; P. Courcelle, "Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin", *Revue des études anciennes* 46 (1944): 65-73.

⁶³ *ILCV* 1825. 6-9; 11-13.

⁶⁴ Августин *О граде Божиим* 22. 8: он был «весьма раздражен», узнав, что некая исцелившаяся влиятельная карфагенская дама ничего не сделала, чтобы предать чудо огласке в своем городе.

⁶⁵ H. Delehaye, "Les premiers 'libelli miraculorum'", *Analecta Bollandiana* 29 (1910): 427-34.

⁶⁶ *Miracula sancti Stephani* 1. 14, 2. 1, *PL* 40, 841-442.

⁶⁷ N. Himmelmann-Wildschütz, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts* (Mainz: Zabern, 1973): 24-28; Février, "Le culte des morts", pp. 245-51, à "À propos du culte funéraire: Culte et sociabilité", *Cahiers archéologiques* 26 (1977): 29-45.

⁶⁸ Августин *Проповедь* 310. 2; Иоанн Златоуст *In sanctum martyrem Ignatium* 1, *PG* 50: 587; Максим из Турина, *Проповедь* 3. 2, ed. A. Mutzenbecher, *Corpus Christianorum* 23 (Turnhout: Brepols, 1962): 11. О том, как patronus

устраивает пир: S. Lancel, "Le populus Thuburbusitanus et les gymnases de Quintus Flavius Lappianus", *Karthago* 6 (1958): 142-57. S. Mrozek, "Munificentia privata in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit", *Historia* 27 (1978): 355-68.

⁶⁹ Паулин *Carm.* 27. 542-67.

⁷⁰ Ibid. 511-36.

⁷¹ Григорий Турский *VJ* 36. 129.

⁷² пс.-Афанасий Canon 16, цитируется в E. Wipszicka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte*, *Papyrologica Bruxellensia* 10 (Brussels: Fondation égyptologique Reine Élizabeth, 1972): 110.

⁷³ Aline Rousselle, "Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au iv^e siècle", *Mélanges d'archéologie et d'histoire: Antiquité* 89 (1977): 333-70. В качестве несколько более позднего примера см. строительную активность епископа Рустика и его приверженцев: *ILCV* 1806, а также H.I. Marrou, "Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne", *Rivista di archeologia cristiana* 46 (1970): 331-49, и Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 341-42.

⁷⁴ Паулин из Милана *Vita Ambrosii* 4; Августин *Исходь* 6. 13. 22.

⁷⁵ N. Gussone, "Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien: Victoricius von Rouen 'De laude sanctorum'", *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976): 126-27.

⁷⁶ Сидоний Аполлинарий *Ep.* 7. 1. 7.

⁷⁷ Jones, *Later Roman Empire*, 2: 894-910; W. Zeisel, Jr., "An Economic Survey of the Early Byzantine Church" (Ph.D. diss., Rutgers University, 1975); R.M. Grant, *Early Christianity and Society* (New York: Harper and Row, 1977); R. Staats, "Deposita pietatis — Die Alte Kirche und ihr Geld", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979): 1-29.

⁷⁸ Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations* (New Haven: Yale University Press, 1974): 101-2. Отсюда повышенное внимание современников к пого-не клириков за пожертвованиями в четвертом веке: Аммиан Марцелин 27. 3. 14; *Collectio Avellana* 1. 9; *Codex Theodosianus* 16. 2. 20.

⁷⁹ Августин *Ep.* 126. 7.

⁸⁰ Поэтому Августин посоветовал богатому клирику Лепорию построить хеподочиум (приют. — В.П.) и гробницу Восьми Мучеников, тогда как Гераклий, преемник Лепория, построил гробницу святого Стефана: *Проповедь* 356. 7 и 9.

⁸¹ J. Gaudemet, *L'église dans l'Empire romain* (Paris: Sirey, 1958); Grant, *Early Christianity*, pp. 55-65. См. Афанасий *Historia Arianorum* 78. 1: люди становились епископами «из-за низменных мотивов: освобождения от налогов и возможности осуществлять патронат» — мотивы, не лучшие для человека позднего Рима, но вызывающие не меньше зависти.

⁸² О епископальном общественном строительстве как форме самозащиты в Восточной Империи: Феодорит Кирский *Епп.* 68 и 81. Епископам и даже их сыновьям запрещалось устраивать игры: *Breviarum hipponense* 11, ed. C. Munier, *Concilia Africae, A.345—A.525, Corpus Christianorum* 259 (Turnhout: Brepols, 1974): 37, и Иннокентий I, *Ep.* 2. 2, *PL* 20, 478A.

⁸³ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles* (Paris: Mouton, 1977): 181-95; 426-27.

⁸⁴ Палладий *Dialogus de vita Johannis* 6, *PG* 47, 22.

⁸⁵ Языческие чиновники со всей охотой преследовали клириков, которые строили у городских стен или у храмов: Симмах *Relatio* 22 и анонимная *Carmen adversus paganos* 39.

⁸⁶ Даже это произошло не без конфликтов с городскими властями: Паулин *Carm.* 21. 655-717 — стычка с городом Нола из-за подвода воды к гробнице Феликса.

⁸⁷ Пруденций *Peristephanon* 2. 137-84 — о сцене, в которой диакон Лаврентий должен был показать префекту Рима толпу попрошайек и калек, говоря, что это единственное «богатство» церкви: момент не напрасно адресованный читателю пятого века, который мог иметь свои сомнения. Августин в *Ep.* 126. 7 из всех сил подчеркивает, что, хотя богатство церкви Гиппона превышает все, о чем он мог мечтать, он не владеет им лично ut dominus [как хозяин. — В.П.].

⁸⁸ Истинно убийственной чертой в рассказе Аммиана Марцеллина о епископах Рима является то, что он принимает как должное их соперничество за свой пост, а богатство и влияние пап для него — просто один из многих примеров ostentatio... rerum urbanarum [проявления городских порядков. — В.П.] — Аммиан Марцелин 27. 3. 12. Префект Претекстат мог шутить с папой Дамасом: «Сделайте меня епископом города Рима и я сразу стану христианином» — Иероним *Contra Johannem Hierosolymitanum*, *PL* 23, 361. Теперь нужно было говорить о некоем римском диаконе «non illum sublimis honor non extulit ordo»: *ILCV* 1195. 7.

⁸⁹ О епископе, который становится patronus, поскольку является наследником святого-покровителя: A.B. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (Bologna: Zanichelli, 1965): 97-119, перепечатано в Sofia Boesch Gajano, *Agioграфия altomedioevale* (Bologna: il Mulino, 1976): 85-104; Peter Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton Lecture (Reading: University of Reading Press, 1977): 15-19. Описание способа, которым mizwar некоей марокканской гробницы создает «ролевую дистанцию» между своим повседневным «я» и своим положением, как главы «идеальной системы обмена», ассоциируемой с раздачей даров у гробницы: V. Crapanzano, *The kamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973): 117-23.

⁹⁰ *ILCV* 1825. 1-4.

⁹¹ См. гл. 1 выше и Krautheimer, "Mensa, coemeterium, martyrrium", pp. 42-48.

⁹² Иероним *Ep.* 107. 1.

⁹³ Pietri, *Roma christiana*, pp. 127-29; главные всенощные приходились на теплые летние ночи.

⁹⁴ Victor Turner, "Pilgrimages as Social Processes", *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974): 166-230.

⁹⁵ William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley* (New York: Seminar Press, 1972): 70.

⁹⁶ Пруденций *Peristephanon* 11. 191-92; 199-202. Этот функциональный аспект христианских праздников в Риме хорошо показан в Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 368-69.

⁹⁷ Ibid. 11. 203-9. О воздействии горцев на города Средиземноморья: F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. S. Reynolds (London: Collins, 1972): 44-47 цитирует работу Stendhal, *Promenades dans Rome*: «Они спустились со своих гор, чтобы отметить праздник в церкви св. Петра и присутствовать на la funzione (messe)..., их дикие глаза смотрят из-под спутанных черных волос... Этих крестьян сопровождают их семьи, внешность которых столь же дика». Имперские законы сдерживали разбойников в этой области: *Cod. Theod.* 9. 30. 1-5 и 31. 1; MacMullen *Roman Social Relations*, pp. 30-40 и примечания на pp. 156-61 дает исчерпывающий и приводящий в уныние своей подробностью пере-

чень проявлений презрения горожан по отношению к крестьянам и их эксплуатации последних.

⁹⁸ Паулин *Carm.* 13. 25-59; 18. 105-8; 21. 655-711 и 816-18.

⁹⁹ Женщины из высших слоев в Антиохии покидали дом только на спине мула: Иоанн Златоуст *De virginitate* 66. 1, *PG* 48, 583 и *Hom. 7 in Matth.* 5, *PG* 57, 80, а также в Риме: Иероним *Ep.* 66, 13.

¹⁰⁰ Феодорит Кирский *Historia religiosa* 20, *PG* 82, 1429.

¹⁰¹ Иероним *C. Vigilant.* 9, 363B; *Ep.* 107. 9: христианская девушка на ширину ногтя не должна удаляться от матери во время всенощных в честь святых; Иоанн Златоуст *Homilia in Martyres*, *PG* 50, 663; Шенуте из Атрипе в А. Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum* (Leipzig: Hinrichs, 1903): 423; Августин *Исповедь* 3. 3. 5; *Miracula sanctae Theclae* 14, *PG* 85, 597AB, ed. G. Dagron, *Vie et miracles de Saint Thècle* no. 33. *Subsidia Hagiographica* 62 (Brussels: Société des Bollandistes, 1978): 378: гибельное случайное знакомство — госпожа оказалась демоницей; Hamza b. Abī Salāma, *Masīlik al-Aḥṣar* 313-16, цитируется в Н. Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée I (780-823)* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1975): 122; Н. Idris, "Fêtes chrétiennes en Ifriqiya", *Revue africaine* 98 (1954): 273.

¹⁰² Характерно: Иероним *Ep.* 54. 13 о римской госпоже во время паломничества. Те же оговорки у Григория Нисского — *Ep.* 2, *PG* 46, 1012B.

¹⁰³ Turner, "Pilgrimages", p. 208: «Поэтому социальные и культурные различия не упраздняются... но снимается острота вносимых ими раздоров». Cf. A. Dupront, "Pèlerinages et lieux sacrés", *Mélanges F. Braudel* (Toulouse: Privat, 1973), 2: 201: «La société de pèlerinage est une société confondue, donc éminemment une société d'union, où âges, sexes, hiérarchies, et même clercs et laïcs participent dans une communion indistincte» [общество паломников это общество смешанное, а потому в высшей степени единое, где люди различного возраста, пола, положения, и даже клирики и миряне, являются частями лишенного различий сообщества. — В.П.].

¹⁰⁴ Особенно см. М. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain* (Brussels: Collection Latomus, 1970). Либаний в *Oratio* 9. 10 говорит, что если бы настроение праздников календ сохранилось круглый год, мужчинам более не нужно было бы стремиться на Острова Блаженных. Светские городские торжества поздней античности еще не изучены в степени, достойной их важности и социологического интереса. См. разумные замечания James W. Halporn, "Saint Augustine 'Sermon 104' and the Epulae Venerales", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976): 82-108. См. также О. Pasquati, *Gli spettacoli in Giovanni Crisostomo: Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli* (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1976) и Y.M. Duval, "Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome", *Revue des études grecques* 55 (1977): 22-70.

¹⁰⁵ Отсюда всеобщая подозрительность по отношению к посещению женщинами кладбищ: Синод в Эльвире (306 г.) *канон* 35: «Placuit prohibere, ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt»; халиф Каира ал-Хаким (1101 г.) был того же мнения: «Женщинам было запрещено посещать могилы и ни одной женщины с этого времени не было видно на кладбищах в общественные праздники». Bernard Lewis, *Islam* (New York: Harper Torchbooks, 1974), 1:55.

¹⁰⁶ *Mirac. Theclae* 8. 577B и 10. 581B: *Vie* nos. 24 и 26, ed. Dagron, pp. 350 и 356; юноши надеялись подцепить девушек на пикниках под деревьями: 19. 600B: *Vie* no. 34, ed. Dagron, p. 380. Cf. Прокопий *О постройках* 1. 3. 6

о гробнице Девы в Пеге: «Здесь есть густая роща из кипарисов, луг с мягкой землей, покрытый яркими цветами, сад, в изобилии приносящий плоды всякого времени года, источник, спокойно бьющий из глубины земли чистой и вкусной водою; все это вполне соответствует святости места» — пер. С.П. Кондратьева. Fatima Mernissi, "Women, Saints and Sanctuaries", *Signs* 3 (1977): 101-12 дает живое и проникательное описание женщин подле северо-африканской мусульманской гробницы.

¹⁰⁷ *Miracula sancti Stephani* 2. 2. 1, *PL* 40, 843.

¹⁰⁸ *Ibid.* 2. 2. 1, 844.

¹⁰⁹ *Ibid.* 2. 2. 5. 846.

¹¹⁰ *Ibid.* 2. 2. 7. 847.

¹¹¹ *Ibid.* 2. 2. 5. 846; 2.2.6.847; 2. 2. 9. 848.

¹¹² *Ibid.* 2. 2. 6. 847.

¹¹³ *Ibid.* 2. 2. 6. 846-47.

¹¹⁴ Patlagean, *Pauvreté*, pp. 114-28.

¹¹⁵ Амвросий *De viduis* 11. 54, *PL* 16, 250.

¹¹⁶ Turner, "Pilgrimages", p. 177: «В социальной системе, где общественное положение является определяющим, паломничества представляют, так сказать, яркий символ дилеммы: свобода или обязательства».

¹¹⁷ Григорий Турский *VJ* 9. 118; 12, 119; *VM* 1. 31. 153; 1. 40. 154.

¹¹⁸ Иероним *Ep.* 66. 5 и 79. 2 и Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 79 и p. 128 n. 98.

¹¹⁹ Patlagean, *Pauvreté*, pp. 17-35; Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 45-66.

¹²⁰ A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le bas-empire* (Paris: Presses universitaires, 1960): 312-34; J.M. Carrié, "Les distributions alimentaires dans les cités de l'empire romain tardif", *Mélanges d'archéologie et d'histoire: Antiquité* 87 (1975): 995-1101.

¹²¹ A. Alföldi, *Die Kontorniaten* (Leipzig: Harrassowitz, 1943); H. Stern, *Le calendrier de 354* (Paris: Geuthner, 1953).

¹²² S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quattro secolo* (Rome: Bretschneider, 1951): 217-69; L. Ruggini, *Economia e società nell' "Italia annonaria"* (Milan: A. Giuffrè, 1961): 116-76.

¹²³ Амвросий *De officiis* 3. 45-51; Аммиан Марцеллин 14. 6. 17; Н.Р. Kohls, *Versorgungskrisen und Hungerrevolte im spätantiken Rom* (Bohn: Habelt, 1971); L. Cracco-Ruggini, "Fame laborasse Italiani": Una nuova testimonianza della carestia del 383", *Athenaeum*, fascicolo speciale 1976 (Pavia: Tipografia del Libro, 1976): 83-98.

¹²⁴ Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 18-21.

¹²⁵ Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 682-701.

¹²⁶ Аммиан Марцеллин 27. 3. 5 (перевод Ю. Кулаковского).

¹²⁷ Harnack, *Mission und Ausbreitung*, pp. 59-67. Роль женщин Рима как раздатчиц милостыни и закулисного церковного «сената» была ясна уже в конце третьего века язычнику Порфирию: Порфирий, *Gegen die Christen*, no. 94, ed. A. Harnack, *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. kl.* 1916, 1: 104; J.-M. Demarolle, "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970): 42-47.

¹²⁸ Это хорошо подтверждается документами для тогдашнего Константинополя: Kenneth G. Holum, "Pulcheria's Crusade A. D. 421-422 and the Ideology of Imperial Victory", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977): 153-72; это будет главной темой его готовящейся к печати книги "Theodosian Empresses: Women and the Imperial Dominion in Late Antiquity".

- ¹²⁹ S. Mazzarino, *The End of the Ancient World*, trans. G. Holmes (London: Faber, 1966): 131-32.
- ¹³⁰ *Cod. Theod.* 6. 4. 17.
- ¹³¹ См. диптих Лампадиев: R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen* (Berlin: de Gruyter, 1929): 218-21.
- ¹³² Peter Brown, "Pelagius and his Supporters", *Journal of Theological Studies* n.s. 19 (1968): 98-100, перепечатано в *Religion and Society*, pp. 189-92; Matthews, *Imperial Aristocracies*, pp. 289-91. A. Demandt and G. Brummer, "Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.", *Historia* 26 (1977): 479-503.
- ¹³³ Matthews, *Imperial Aristocracies*, p. 365.
- ¹³⁴ A.H.M. Jones, J.R. Martindale and J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge: At the University Press, 1971): генеалогия no. 7, p. 1133.
- ¹³⁵ Августин *Ep.* 150; Пелагий *Ep. ad Demetriadem* 14, *PL* 30, 30B; Иероним *Ep.* 130. 3. Все они изображают этот поступок, как затмевающий престиж мужчин этого семейства.
- ¹³⁶ Зосима *Historia nova* 6. 7.
- ¹³⁷ Иероним *Ep.* 130. 6.
- ¹³⁸ *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne (Paris: de Boccard, 1886), 1: 238 и 531.
- ¹³⁹ Katherine M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa: Studies in Iconography and Patronage* (Oxford: Clarendon Press, 1978): 70.
- ¹⁴⁰ Ramsay MacMullen, *Enemies of the Roman Order* (Cambridge: Harvard University Press, 1967): 170-79; Alan Cameron, *Circus Factions* (Oxford: Clarendon Press, 1976): 157-192; Veyne, *Le pain et le cirque*, pp. 682-701.

Примечания к главе третьей

- ¹ Феодорит *Curatio affectionum graecarum* 8, 67, *PG* 83, 1033A.
- ² Григорий Нисский *Encomium on Saint Theodore*, *PG* 46, 745D.
- ³ *Miracula sancti Demetrii* 1. 14, *PG* 116, 1213A.
- ⁴ Плутарх *De facie lunae* 28, 943A; Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1978): 68-72.
- ⁵ Это становится ясным из: Плотин *Эннеады* 3. 4. 3.
- ⁶ Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 72 и p. 121 п. 64.
- ⁷ Аммиан Марцеллин 21. 14. 3 (пер. Ю. Кулаковского); M. Riley, "The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977): 257: «Плутарх хочет показать, как осуществляется руководство и как можно преодолеть пропасть между мыслящим и действующим».
- ⁸ A. Henrichs and L. Koenen, "Der Kölner Mani-Kodex", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975): 23; *The Cologne Mani Codex. "Concerning the Origin of his Body"*, ed. and trans. Ron Cameron and Arthur J. Dewey (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979): 20-21.
- ⁹ *Panegyrici Latini* 7. 21. 4. Сравни *Cologne Mani Codex*, pp. 18-19.
- ¹⁰ Ориген *Contra Celsum* 7. 34.
- ¹¹ Григорий Чудотворец, *Благодарственная речь Оригену* IV, 41-45, *PG* 10, 1064A (пер. Н. Сагарды). Теперь Григория разводят на несколько фигур: P. Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977): 82-86. Этой поправкой я обязан любезности Раймонда Ван Дама.
- ¹² Синезий *Гимн* 4. 264, trans. A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene* (Oxford: Clarendon Press, 1930), 2: 386.

- ¹³ W.H.C. Frend, "Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire", *Journal of Roman Studies* 59 (1969): 1-11; Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Theophaneia 28 (Cologne: Peter Hanstein, 1977): 24-29.
- ¹⁴ J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425* (Oxford: Clarendon Press, 1975): 77-87.
- ¹⁵ Августин *О граде Божием* 1. 10; Сульпиций Север *Vita Martini* 25: "Praestantissimum exemplum"; Амвросий *Ep.* 58. 1-3; Lienhard, *Paulinus of Nola*, p. 29.
- ¹⁶ Паулин *Carm.* 21. 344-46.
- ¹⁷ E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche* (Tübingen: Mohr, 1904): 302.
- ¹⁸ Helen Waddell, *Wandering Scholars* (London: Constable, 1927): 12.
- ¹⁹ Lienhard, *Paulinus of Nola*, p. 141: «Его сочинения в гораздо большей степени, чем у Августина или Иеронима, предполагают относительную простоту, почти наивность первых западных монахов». Хотя автор прав, когда подчеркивает исключительно монашеские установки Паулина, l'oeuil naïf [простота взгляда. — В.П.], это не то, что мы привыкли ждать от западных монахов; теперь см. прекрасное исследование Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford: Clarendon Press, 1978), cf. A. Michel, *In hymnis et canticis: Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine* (Louvain: Publications universitaires, 1976): 50: "Dans les Psaumes, les chrétiens de ce temps trouvent le langage d'une conversion radicale, en même temps que l'accomplissement très simple d'une culture très subtile" [в Псалмах христиане этого времени находят язык полного обращения и в то же время очень простое проявление очень изысканной культуры. — В.П.].
- ²⁰ J. Fontaine, "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens du iv^e siècle occidental", *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972): 571-95.
- ²¹ Lienhard, *Paulinus of Nola*, p. 151: «Он невинно и радостно признает усиление культа святых». G. Boissier, *La fin du paganisme* (Paris: Hachette, 1891), 2: 105-17.
- ²² A. Michel, *In hymnis et canticis*, p. 50: «Pour le doux Paulin, ce n'est pas le désert qui se trouve au bout de la route, mais la campagne, la nature, et encore Vergile» [для кроткого Паулина в конце пути находится не пустыня, но деревня, природа, да еще Вергилий. — В.П.].
- ²³ Aline Rousselle, "Deux exemples d'évangélisation en Gaule à la fin du iv^e siècle: Paulin de Nole et Sulpice Severe", *Béziers et le Biterrois, 43^e Congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon* (Montpellier, 1971): 91-98; Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, pp. 143-65. Паулин повстречал Мартина во Вьенне: Паулин *Ep.* 8.9; Мартин излечил его от болезни глаз: Сульпиций Север *Vita Martini* 19. 3; и он знал Сульпиция, как Martini beatissimi frequentator [частого посетителя блаженного Мартина. — В.П.]: Паулин *Ep.* 11. 13. Когда Мелания Старшая посетила Паулина, он читал ей написанное Сульпицием Житие: Паулин, *Ep.* 29. 14: «Martinum illum nostrum illi studiosissimae talium historiarum recitavi» [я читал ей, весьма интересующейся подобными историями, [житие] нашего знаменитого Мартина. — В.П.].
- ²⁴ Rousseau, *ibid.*, p. 94: «Нужно подчеркнуть, что и потребность в образцах, и литература, в которой эти образцы воспроизводились, типичны для свойственного Западу характера аскетической жизни».

²⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 3. 261 (Stuttgart: Alfred Kröner, 1956): 175-76.

²⁶ Плотин *Эннеады* 3. 4. 3.

²⁷ Порфирий *Жизнь Плотина* 10; Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 69 и p. 120 п. 54.

²⁸ Марк Аврелий *Размышления* 5. 27.

²⁹ Гораций *Ер.* 2. 2. 183; Фирмик Матерн *Mathesis* 2. 19. 12.

³⁰ Паулин *Carm.* 15. 188: «Cui iam sociatus in omnia Christus» [с которым Христос уже неразлучен во всем. — *В.П.*].

³¹ Отсюда, Христос может явиться в видении с чертами святого Феликса: Паулин *Ер.* 49. 3.

³² Паулин *Carm.* 21. 355-57; cf. *Carm.* 15. 5-6.

³³ Паулин *Ер.* 5. 4.

³⁴ Паулин *Carm.* 22. 80.

³⁵ Ibid. 23. 214: «Ergo veni, Felix animaeque perenne patronus» [поэтому я пришел, о Феликс, души неотступный защитник. — *В.П.*]. Еще до своего обращения Паулин пожелал выполнить традиционный римский обряд depositio barbae у гробницы: *Carm.* 21. 377-78; Lienhard, *Paulinus of Nola*, p. 26, п. 56. Смотри вообще E. Cesareo, *Il Carme Natalizio nella poesia latina* (Palermo: Societa tipografica «Orfani di Guerra», 1929): 169-79 [существовал обычай посвящать свое первое бритье богам — Аполлону, Юпитеру, Венере, см. Петроний, *Сатирикон* 29, Светоний, *Нерон* 12, 4. — *В.П.*].

³⁶ Паулин *Carm.* 21. 175-77; 183-86; 448-59 и *Carm.* 27. 146-47: «Cui privato specialius astro ista dies tantum peperit sine fine patronum».

³⁷ Паулин *Ер.* 30. 2: «Pauper ego et dolens, qui adhuc terrena imaginis squalore concretus sum, et plus de primo quam de secundo Adam carnis sensibus et terrenis actibus refero, quomodo tibi audebo me pingere». Cf. Порфирий *Жизнь Плотина* 1: «Он также выказывал неодолимое отвращение перед позированием живописцу или скульптору... «Разве мало тебе этого подобия, в которое одела нас природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?»»; и *Деяния Иоанна* 29, trans. M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1924): 234: «Ты нарисовал мертвое подобие мертвеца».

³⁸ Григорий Нисский *Vita Macrinae*, PG 46, 961B; см. Grégoire de Nysse: *Vie de sainte Macrine*, Sources chrétiennes 178, ed. et trans. P. Maraval (Paris: Le Cerf, 1971): 146-47. Сходство столь велико, что некая женщина узнает святую Феклу, потому что она выглядит, как ее дочь по имени Фекла! *Vie et Miracles de Sainte Thècle* 11, ed. G. Dagron, Subsidia Hagiographica 62 (Brussels: Société des Bollandistes, 1978): 314.

³⁹ Григорий Нисский *Vita Macrinae*: 964D.

⁴⁰ Ibid.: 969CD.

⁴¹ Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 73-76. Cf. Новое «я», не зависящее от влияния звезд, получал император при восшествии на престол, рассматриваемом как natalis [день рождения. — *В.П.*]: Н. Stern, *Le calendrier de 354* (Paris: Geuthner, 1953): 74; Sabine MacCormack, «Roma, Constantinopolis, the Emperor and His Genius», *Classical Quarterly* 25 (1975): 137-38.

⁴² A. Poidebard and R. Mouterde, «A propos de saint Serge», *Analecta Bollandiana* 67 (1949): 114.

⁴³ J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms* (Freiburg in Breisgau: Herder, 1903): 392, pl. 132. 2; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romaines*

(Paris: Geuthner, 1942): 29; B. Andreae, *Studien zur römischen Grabkunst* (Heidelberg: F.H. Kerle, 1963): 30-39.

⁴⁴ P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte* (Berlin: Verlag für Kunstwissenschaft, 1935), 1: 168.

⁴⁵ Matthews, *Westen Aristocracies*, p. 5; P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris: de Boccard, 1949).

⁴⁶ Паулин *Carm.* 27. 346-48.

⁴⁷ Ураний *De obitu sancti Paulini* 2, PL 53, 860A.

⁴⁸ Паулин *Carm.* 10. 21-22 и 29; C. Witke, *Numen Litterarum* (Leiden: Brill, 1971): 44-46 и 80-83.

⁴⁹ Паулин *Carm.* 10. 148-152.

⁵⁰ Ibid. 11. 47-48.

⁵¹ Ibid. 10. 54-56, trans. Waddell, *Wandering Scholars*, p. 11.

⁵² Ураний *De obitu* 3. 861A.

⁵³ G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1955). Хотя влияние языка Псалтиря ощутимо и у Паулина, у него он используется иначе: P.G. Walsh, *The Poems of Paulinus of Nola*, Ancient Christian Writers 40 (New York: Newman Press, 1975): 18-19 и Lienhard, *Paulinus of Nola*, pp. 129-130.

⁵⁴ Августин *О граде Божием* 10. 1, 3, 7 и 20.

⁵⁵ Ibid. 8. 27.

⁵⁶ Ibid. 10. 16.

⁵⁷ Августин *Проповедь* 319. 8. 7.

⁵⁸ G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London: Dacre Press; A. and C. Black, 1945): 380-82; E. Nordström, *Ravennastudien* (Upsala: Almqvist and Wiksell, 1953): 21-24. G.E.M. de Ste Croix, «Suffragium: From Vote to Patronage», *British Journal of Sociology* 5 (1954): 46; G. Gagov, «Il culto delle reliquie nell'antichità riflesso nei due termini 'patrocinia' e 'pignora'», *Miscellanea Franciscana* 58 (1958): 484-512; A.B. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina* (Bologna: Zanichelli, 1945): 40-61.

⁵⁹ О постепенной утрате архангелами значения в средневековом итальянском искусстве, когда их заменили такие человеческие заступники, как Дева, см. C. Lamy-Lassalle, «Les archanges en costume impérial dans la peinture murale italienne», *Synthronon: Art et archéologie, de la fin de l'antiquité et du moyen âge: Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples* (Paris: Klincksieck, 1968): 189-98. Ангелы ассоциировались с абсолютной монархией Бога, окруженного своими слугами и закрытого для манипуляций посредством патроната: E. Peterson, *The Angels and the Liturgy* (New York: Herder and Herder, 1964): 25. Сохранение их важности в византийском мире отчасти обусловлено тем, что уцелевшая Восточная Империя была обществом, в котором патронат хотя и практиковался, но никогда не возникал в столь недвусмысленной форме, как на Западе, в качестве единственной жизнеспособной альтернативы самовластью, правящему посредством бюрократической иерархии неизменных чинов. В коптской легенде архангел Михаил даже получает от Бога удостоверение главнокомандующего, составленное в соответствующем стиле византийского двора: C. Detlef und G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1959): 16. См. R. Rémondon, «Les contradictions de la société égyptienne à l'époque byzantine», *Journal of Juristic Papyrology* 13 (1974): 17-22.

⁶⁰ Максим из Турина *Проповедь* 12. 1, ed. A. Mutzenbecher, *Corpus Christianorum* 23 (Turnhout: Brepols, 1962): 41.

- ⁶¹ Ibid., 12. 2. 41-42.
- ⁶² Ibid. 36. 2. 141.
- ⁶³ Ibid. 83. 2. 336.
- ⁶⁴ R. C. Trexler, "Ritual Behavior in Renaissance Florence", *Medievalia et Humanistica* n.s. 4 (1973): п. 59: «Творческий формализм личных ритуалов требовал формализованного поведения от патрона точно также, как от клиента».
- ⁶⁵ Ориген *In Num. hom.* 10. 2; W. Rordorf, "La 'diaconie' des martyrs selon Origène", *Epektasis*, p. 395-402.
- ⁶⁶ E. Dassmann поставлен в тупик тем, что вера ранних веков в заступничество святых не отразилась в искусстве катакомб: E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münster in Westfalen: Aschendorff, 1973): 438. На деле, всегда возможен разрыв между тем, во что верит некая группа, и тем, для выражения чего у нее разработаны визуальные методы.
- ⁶⁷ Clifford Geertz, "Art as a cultural system", *Modern Language Notes* 91 (1976): 1478 — о формах искусства: «они материализуют некий вид жизненного опыта; привносят индивидуальный склад ума в мир объектов, где люди могут увидеть его».
- ⁶⁸ E. Josi, "Il 'coemeterium maius'", *Rivista di archeologia cristiana* 10 (1933): 11-13, fig. 6.
- ⁶⁹ Nordström, *Ravennastudien*, pp. 42-45; 80-81, è 83-87. A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Princeton: Princeton University Press, 1968): 31-54; Ch. Pietri, *Roma Christiana*, Bibliothèque de l'Ecole française d'Athènes et Rome, 224 (Paris: de Boccard, 1976), 2: 1413-1654.
- ⁷⁰ Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury (London: Methuen, 1909), 3: 164 (рус. пер.: Гиббон, *История упадка...*, т. 3, с. 165, сн. 61). Он добавляет: «Сочетание изящного вкуса и хорошего содержания столь естественно, что этот контраст всегда изумляет меня». Он не последний комментатор Vita Martini, которого это так изумляет.
- ⁷¹ R. Rémondon, *Le crise de l'empire romain* (Paris: Presses universitaires de France, 1964): 304: "Ils opposent les patronages aux patronages en jouant sur les conflits entre catégories sociales (militaires, curiales, clercs, par exemple)" [они противопоставляли патронаты, играя на конфликтах между социальными категориями (например, между военными, приходскими, клириками). — В.П.]; P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 85-87; об отношении женщин к святым см. выше гл. 2.
- ⁷² Отождествление весьма подходило и было личностным. В изображении Паулина святой Феликс был чужаком; подобно Аврааму, он пришел, чтобы устроить свою могилу в чужой земле: *Carm.* 15. 61. Именно это современник сказал о Паулине: пс.-Иероним, *Ep.* 2: *Ad Geruntii filias* 7, PL 30. 50A. Отказавшись от наследства в пользу брата (*Carm.* 15. 76), Феликс стал примером для людей, оставляющих богатство: *Carm.* 21. 530: "Homo quondam ex divite pauper" [человек, некогда ставший из богатого бедным. — В.П.]. Самоотождествление с Феликсом, неимущим и умученным гонителями, объясняет образцовую отвагу Паулина и его бесстрашие во время вторжения готов в 410-11: Августин *O граде Божию* 1. 10.
- ⁷³ См. выше гл. 2.
- ⁷⁴ Frend, "Paulinus of Nola", pp. 6-8.
- ⁷⁵ P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967): 146-57 и *The Making of Late Antiquity*, pp. 98-99.
- ⁷⁶ P. Brown, *The World of Late Antiquity* (New York: Harcourt Brace, 1972): 107-8 и *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton Lecture (Reading: University of Reading Press, 1977): 10; Averil Cameron, *Agathias* (Oxford: Clarendon Press, 1970): 53-56; L. Cracco-Ruggini, "The Ecclesiastical History and the Pagan Historiography: Providence and Miracles", *Athenaeum* 55 (1977): 107-26.
- ⁷⁷ W. Liebeschuetz, "Did the Pelagian Movement have Social Aims?" *Historia* 12 (1963): 228-32; Matthews, *Western Aristocracies*, pp. 7-31; F. Pedersen, "On Professional Qualifications for Public Posts in Late Antiquity", *Classica et Medievalia* 31 (1975): 180.
- ⁷⁸ Aline Rousselle, "Deux exemples d'évangélisation en Gaule", p. 96.
- ⁷⁹ Сульпиций Север *Vita Martini* 7.7.
- ⁸⁰ Сульпиций Север *Ep.* 2, PL 20, 178-79.
- ⁸¹ Ibid.: 179C.
- ⁸² Амвросий *De excessu Satyri* 1. 29; R.I. Frank, "Commendabilis in Ammianus Marcellinus", *American Journal of Philology* 88 (1967): 309-18.
- ⁸³ J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, p. 394, pl. 247.
- ⁸⁴ Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 99-100; G.M.H. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks* (Cambridge: Harvard University Press, 1951), 1: 237-38: «Новой нотой, прозвучавшей в третьем столетии, являются глубокая сосредоточенность на индивидуальной душе и осознание ее связи с вечным космическим порядком». К четвертому веку это сознание было замещено на христианских саркофагах образами личной зависимости: душа, ранее изображавшаяся в одиночестве, уже в раю, теперь прикрыта с флангов рядами внушительных защитников: F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Berlin: de Gruyter, 1940): 60.
- ⁸⁵ Тертуллиан *De anima* 53. 6.
- ⁸⁶ P. Nautin, "L'évolution des ministères au II^e et au III^e siècle", *Revue de droit canonique* 23 (1973): 57: "La conversion de Constantin et l'entrée des évêques à la cour impériale n'ont pas modifié la vie de l'église aussi profondément que l'on l'a cru. On entend souvent dire, lorsqu'on trouve dans l'église des manières d'être et d'agir qui heurtent les aspirations modernes, qu'elles sont la conséquence de ce qu'on appelle le 'césaropapisme',... Il faut savoir que c'est là une vue apologetique qui ne correspond pas à l'histoire. Non, la faute n'est pas à Constantin. Les structures, les mentalités et les comportements que nous avons évoqués sont tous antérieurs au IV^e siècle" [обращение Константина и вхождение епископов в императорский двор не изменили жизнь церкви так глубоко, как полагали. Когда у церкви обнаруживают способы быть и действовать, оскорбляющие современные идеалы, то часто приходится слышать, что это следствие того, что именуют «цезарепапизмом»... Нужно знать, что именно здесь апологетические намерения не соответствуют истории. Нет, это не вина Константина. Структуры, склад ума и поступки, которые мы затронули, предшествуют IV веку. — В.П.]. Нелишне напоминать это ясное предостережение всем изучающим позднюю античность и древнюю церковь.
- ⁸⁷ C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart: Kohlhammer, 1971): 401.
- ⁸⁸ См. выше гл. 2.
- ⁸⁹ Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 177-79 и *The Making of Late Antiquity*, pp. 89-94.
- ⁹⁰ Григорий Нисский *Vita Macrinae*: 984B; см. Grégoire de Nysse: *Vie de sainte Macrine*, ed. P. Maraval, pp. 74-77. J. Ntedika, *L'évocation de l'au delà dans la*

prière pour les morts (Louvain: Nauwelaerts, 1971): 259 — отмечает растущую озабоченность тем, что Дьявол ухватит душу в момент смерти.

⁹¹ Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 29-30.

⁹² Августин *Исповедь* 9. 13. 36.

⁹³ I. Guidi, "Vita di Daniele", *Revue de l'Orient chrétien* 5 (1900): 563.

⁹⁴ E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule* (Paris: Imprimerie Impériale, 1856), 2: no. 708.

Примечания к главе четвертой

¹ *ILCV* 1549.

² Пруденций *Cathemerinon* 10. 161-62.

³ Ibid. 10. 45. Cf. Августин *Исповедь* 9. 12. 29-33 — о цепенящем воздействии горя, удерживаемого под контролем целой группой христиан на похоронах его матери. Нужно лишь сравнить слова Амвросия о Марии у Креста — *De obitu Valentiniani* 39: "Stantem illam lego, flentem non lego" [я читаю о том, что она там стояла, но не читаю о том, что она плакала. — В.П.] с позднесредневековым образом Mater Dolorosa, чтобы представить дистанцию между нами и раннехристианским миром: Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death* (Princeton: Princeton University Press, 1951): 128-30. О суровом запрете на плач во время христианских похорон: Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Turin: Einaudi, 1958): 334-36; Grégoire de Nysse: *Vie de sainte Macrine*, Sources chrétiennes 178, ed. and trans. P. Maraval (Paris: Le Cerf, 1971): 77-89.

⁴ Пруденций *Cathemerinon* 10. 158: «Quibus atra e morte triumphans».

⁵ A. Močsay, *Pannonia and Upper Moesia* (London: Routledge, 1974): 334-35, pl. 40 c.

⁶ A. Mossay, *La mort et l'au delà dans saint Grégoire de Nazianze* (Louvain: Publications universitaires, 1960); Robert C. Gregg, *Consolation Philosophy* (Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation, 1975). За исключением прекрасно написанного исследования Ярослава Пеликана — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death: Life, Death and Immortality in the Early Fathers* (New York: Abingdon Press, 1962) — у нас нет исследования о восприятии смерти в раннехристианском мире, его выражении в погребальных обрядах и отношении к оплакиванию: P.A. Février, "Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le iii^e siècle", *Atti del ix^o congresso internazionale di archeologia cristiana* (Rome, 1977), 1: 265: "Il est curieux, en effet, que l'on ne dispose d'aucune étude récente sur la mort, ni sur l'idée de mort" [право, любопытно, что у нас совсем нет новых исследований ни о смерти, ни о восприятии смерти. — В.П.].

⁷ Григорий Нисский *Vita Macrinae*, PG 46, 996A.

⁸ Григорий Нисский *Энкомий святому Феодору*, PG 45, 737C.

⁹ Григорий Турский *GC* 72: 341.

¹⁰ Григорий Турский *VP* 1. praef.: 213.

¹¹ P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967): 403-7.

¹² J. Chéné, "Les origines de la controverse semipélagienne", *Année théologique augustinienne* 13 (1953): 90.

¹³ Brown, *Augustine of Hippo*, p. 407.

¹⁴ Августин *De corruptione et gratia* 12. 35.

¹⁵ Августин *De dono perseverantiae* 7. 14.

¹⁶ R. Bernard, *La prédestination du Christ total chez saint Augustin* (Paris: Etudes augustiniennes, 1965).

¹⁷ J. Gagé, "Membra Christi et la déposition des reliques sous l'autel", *Revue archéologique* 5. ser. 29 (1929): 137-53.

¹⁸ A. Grabar, *Martyrium* (Paris: Collège de France, 1946), 2: 57, pl. 56, 2: "On ne saurait imaginer une association plus complète de l'iconographie du Christ et du martyr" [невозможно представить более совершенного соединения иконографии Христа и мученика. — В.П.].

¹⁹ H.J. Drijvers, "Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylistenkultes", *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie (Erlangen: Zantner-Busch Stiftung, 1977): 71-72.

²⁰ Августин *Проповедь* 344.4.

²¹ P. Brown, "Pelagius and His Supporters", *Journal of Theological Studies* n.s. 19 (1968): 108-14, in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Faber, 1972): 193-207.

²² Паулин *Carm.* 19. 18.

²³ Ibid. 15: Martyr stella loci simul et medecina colentum [мученик — звезда этого места и одновременно исцеление для почитающих его. — В.П.].

²⁴ Григорий Турский *История франков* 2. 6. 47 [пер. В.Д. Савуковой].

²⁵ Ibid. 8. 33. 402-3. Разоблачая, он забывает упомянуть, что все остальные дома были деревянными!

²⁶ Быт 3:19 и Пс 102:16, цитированные священником; Григорий Турский *История франков* 10. 13. 496.

²⁷ Allan I. Ludwig, *Graven Images: New England Stone Carving and Its Symbols* (Middletown: Wesleyan University Press, 1966): 17.

²⁸ Grabar, *Martyrium*, 2: 39.

²⁹ Григорий Турский *История франков* 10. 13.

³⁰ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury (London: Methuen, 1909), 3: 223 [пер. В.Н. Неведомского: Гиббон, *История упадка...*, т. 3, с. 209].

³¹ Максим из Турина, *Проповедь* 14. 2, ed. A. Mutzenbecher, *Corpus Christianorum* 23 (Turnhout: Brepols, 1962): 55.

³² Григорий Турский *История франков* 2. 16. 64; 2. 31. 77; *GC* 94. 359.

³³ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in the Early Syriac Tradition* (Cambridge: At the University Press, 1975): 261.

³⁴ Сульпиций Север *Vita Martini* 13. 1-2; но см. Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*, Sources chrétiennes 134, ed. et trans. J. Fontaine (Paris: Le Cerf, 1968), 2: 741. E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule* (Paris: Flammarion, 1950). F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* (Prague: Československá Akademie Věd, 1965): 186-88.

³⁵ Григорий Турский *GM* 90: 98.

³⁶ Григорий Турский *GC* 50: 328. Этой могиле «Севера» следовало бы быть могилой Сульпиция Севера.

³⁷ Григорий Турский *GC* 40. 323.

³⁸ Григорий Турский *История франков* 4. 12. 143.

³⁹ Паулин *Carmina* 21. 633-35: "unde piis stat gratia viva sepulchris/ quae probat in Christo functos sine morte sepultos/ ad tempus placido sopiri corpora somno".

⁴⁰ Пруденций *Cathemerinon* 10. 97-100.

⁴¹ Григорий Турский *VP* 7. 3. 328.

⁴² А.Н.М. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 1964), 2: 963-64.

⁴³ Августин *О граде Божием* 22. 9.

⁴⁴ Brown, *Augustine of Hippo*, pp. 415-18.

⁴⁵ Августин *Проповедь* 344. 4.

⁴⁶ H.I. Marrou, *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values* (Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1966); во французском варианте "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin", *Revue des études augustiniennes* 12 (1966): 111-36, in: *Patristique et Humanisme*, *Patristica Sorbonensia* 9 (Paris: Le Seuil, 1976): 429-55 — это работа мастера. M.R. Miles, *Augustine on the Body*, American Academy of Religion Dissertation Series 31 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979).

⁴⁷ Виктриций из Руана *De laude sanctorum* 11, PL 20, 454B.

⁴⁸ Ibid. 10. 453A.

⁴⁹ H. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare* (Veinna: Böhlau, 1971).

⁵⁰ Паулин *Ep.* 31. 1.

⁵¹ Паулин *Carmina* 19. 358-62; Григорий Турский GM 12. 46. Ср. Григорий Назианзин, *Oratio* IV. 664; PG 35, 589C.

⁵² Виктриций из Руана *De laude sanctorum* 10. 452B.

⁵³ Ibid. 12. 456CD.

⁵⁴ *Decretum Gelasianum*, PL 59, 171; M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum* (Paris: Firmin-Didot, 1912): 394 — о мученичестве святого Лаврентия: «Nam quis crederet corpus fragile compage glutinatum tantis sine te sufficere conflictibus potuisse?»

⁵⁵ *Passio Perpetuae et Felicitatis* 15. 5-6, ed. and trans. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 123-25.

⁵⁶ Августин *Gesta cum Felice* 1. 12.

⁵⁷ Grabar, *Martyrium*, 2. 14: на простой медали сведены вместе мученичество святого Лаврентия, поджариваемого на огне, его душа в раю, а на оборотной стороне — его усыпальница.

⁵⁸ Aelius Aristides *Sacred Tales* 3. 15, trans. C.A. Behr (Amsterdam: Hakkert, 1968): 244.

⁵⁹ H. Delehay, *Les Passions et les genres littéraires* (Brussels: Société des Bollandistes, 1921): 313.

⁶⁰ B. de Gaiffier, "La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident", *Analecta Bollandiana* 72 (1954): 134-66.

⁶¹ Григорий Турский VM 2. 43. 174.

⁶² Joseph Engemann, "Zu der Apsis-Tituli des Paulinus von Nola", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974): 33.

⁶³ Паулин *Carmina* 20. 28-32. C. Witke, *Numen Litterarum* (Leiden: Brill, 1971): 80-90.

⁶⁴ Евсевий, *Vita Constantini* 1. 10; *Scriptores Historiae Augustae: Quadriga Tyrannorum* 1. 2, этот автор не будет Марием Максимом, "qui et mythistoricis se voluminibus implicavit". Теперь мы не настолько простодушны, чтобы верить ему на слово: R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta* (Oxford: Clarendon Press, 1968): 2-3.

⁶⁵ G. Rodenwaldt, «Eine spätantike Kunstströmung in Rom», *Römische Mitteilungen* 36/37 (1921/1922): 67-83.

⁶⁶ Григорий Турский GM 75. 89.

⁶⁷ Григорий Турский *История франков* 5. 4. 200.

⁶⁸ Григорий Турский GM 79. 92. Это свойство хорошо видел Emil H. Walter, "Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte", *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966): 298-303.

⁶⁹ Григорий Турский VM 1 praef.: 135; GC 6. 302.

⁷⁰ Григорий Турский GC 94: 359.

⁷¹ Григорий Турский VM 2. 14. 163; 2. 29. 170; 2. 49. 176.

⁷² Григорий Турский VJ 16. 121.

⁷³ Sabine G. McCormack, "Latin Prose Panegyrics", *Revue des études augustiniennes* 22 (1976): 41-54.

⁷⁴ Григорий Турский GM 63. 81.

⁷⁵ T. Baumeister, *Martyr Invictus* (Münster: Regensburg, 1972): 169.

⁷⁶ R.W. Gaston, "Prudentius and Sixteenth-Century Antiquarian Scholarship", *Medievalia et Humanistica*, n.s. 4 (1973): 169: «нутряной, почти непристойный натурализм».

⁷⁷ Пруденций *Peristephanon* 1. 26.

⁷⁸ Ibid. 3. 91-93.

⁷⁹ Ibid. 3. 144.

⁸⁰ Angel Fábrega Grau, *Pasionario hispánico* (Barcelona: Instituto P. Enrique Florez, 1955), 2: 76-77. Соучастие общины подразумевается в испанской литургии: M. Férotin, *Liber Mozarabicus* p. 482: "Ut in conversatione gestorum populi fidelis intentio, dum admonetur celebrare quod creditur, videatur sibi expectare quod legitur", и 484: "Hanc plebem Martyrum agonibus congaudentem intende clemens; et da singulis quod poscunt, qui sanctis tribuisti de hoste triumphare".

⁸¹ Венанций Фортунат *Carmina* 5. 3. 11.

⁸² Григорий Турский VJ 25. 125.

⁸³ Григорий Турский GM 50. 73.

⁸⁴ Венанций Фортунат *Carmina* 2. 7. 38 и 41-42.

⁸⁵ Helen Waddell, *Wandering Scholars* (London: Constable, 1927): 30.

Примечания к главе пятой

¹ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Shibree (New York: Wiley Book Co., 1944): 377 [рус. пер. Г.В.Ф. Гегель, *Философия истории*, пер. А.М. Водена (СПб: Наука, 1993), с. 392].

² ILCV 1831; Y.M. Duval et Ch. Pietri, "Membra Christi: Culte des martyrs et théologie de l'Euchariste", *Revue des études augustiniennes* 21 (1975): 289-301.

³ A. Dupront, "Pèlerinages et lieux sacrés", *Mélanges F. Braudel* (Toulouse: Privat, 1973), 2: 190.

⁴ Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York: Columbia University Press, 1978): 15: «Паломник отказывается от мирских атрибутов религии, которые срослись с местными особенностями ее отправления, дабы испытать в особом «далеком» окружении базовые элементы и структуры своей веры в их незаслоненном и девственном сиянии».

⁵ Dupront, "Pèlerinages", p. 191. Отсюда постоянное обыгрывание этой темы в наставительных письмах: что лучше, отправиться в Иерусалим или обрести истинную веру дома? В поддержку ухода: *Epistola "Honorificentiae tuae"* 2, ed. C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten* (Christiania: Mallingsche Buchdruck, 1890): 8: "Et ego me, cum in patria consisterem, Dei aestimabam esse cultorem et placebam mihi". Против ухода: Григорий Нисский, *Ep.* 2, PG 46, 1012C; Иероним *Ep.* 58. 3 — написанное, тем не менее,

со Святой Земли. Спор продолжался: G. Constable, "Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages", *Studia Gratiana* 19 (1976): 123-46.

⁶ Urs Peschow, "Fragmente eines Heiligensarkophags in Myra", *Istanbuler Mitteilungen* 24 (1974): 225-31: в ровной мраморной крышке проточены смотровые щели и отверстия, позволяющие вытекать целительному миру.

⁷ J. Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa* (Wiesbaden: F. Steiner, 1976): 245-46; Dupront, "Pèlerinages", p. 204: "Au terme du voyage, de marcher encore" [в конце пути — снова шагать. — В.П.].

⁸ Charles Pietri, *Roma Christiana* (Paris: de Boccard, 1976): 39-40.

⁹ Григорий Турский *GM* 27. 54.

¹⁰ Ibid. 27. 54.

¹¹ Ibid. 27. 54.

¹² *Collectio Avellana* 218, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: Tempusky, 1895), 36: 678-79.

¹³ См. выше гл. 2.

¹⁴ *Miracula sancti Stephani* 2. 6, PL 41, 847.

¹⁵ *ILCV* 2129: могила, купленная «ad dominum Laurentium» [подле господина Лаврентия. — В.П.].

¹⁶ См. выше гл. 4; J.M. McCulloh, "The Cult of Relics in the Letters and Dialogs of Pope Gregory the Great: A lexicographical study", *Traditio* 32 (1975): 158-61.

¹⁷ F. Prinz, "Stadtrömisch-italische Märtyrer und fränkische Reichsadel im Maas-Mosel-Raum", *Historische Jahrbuch* 87 (1967): 1-25 — хороший пример того, как некогда периферийный регион посредством импорта итальянских мощей стал воздавать должное своему растущему политическому значению. Та же история наблюдалась в англосаксонской Англии и Центральной Европе.

¹⁸ F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen: Töpelmann, 1912), 2: 614 — показывает, что этот аспект культа мощей большей частью отсутствовал в античном языческом мире.

¹⁹ Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

²⁰ W. Liebeschuetz, "Did the Pelagian Movement have Social Aims?" *Historia* 12 (1963): 228-38; J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425* (Oxford: Clarendon Press, 1974): 7-31; об обещании мощей — Паулин *Ep.* 31. 1: "Sed quia non habuimus huius muneris copiam et ille se spem eiusdem gratiae habere dixit a sancta Silvia"; Григорий Турский *GM* 5. 41: "Unde ei tanta ibidem fuisset gratia, ut meruisset" — первый вопрос недоверчивого епископа к переносчику мощей. Ответом были заверения: "Quando, inquit, Hierosolymis abiit, Futen abbatem repperi, qui magnam cum Sophia augusta gratiam habuit".

²¹ Santo Mazzarino, *Stilicone e la crisi imperiale dopo Teodosio* (Rome: Signorelli, 1942): 78-91; G. Dagron, *La naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris: Presses universitaires de France, 1974): 72; S.G. McCormack, "Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius", *Classical Quarterly* 25 (1975): 148.

²² *ILCV* 2068.

²³ Helen Waddell, *Wandering Scholars* (London: Constable, 1927): 28.

²⁴ Паулин *Ep.* 32. 3.

²⁵ E.D. Hunt, "Saint Silvia of Aquitaine: The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West", *Journal of Theological Studies* n.s. 23 (1972): 357-73; Kenneth G. Holum, "Pulcheria's Crusade A.D. 421-22 and the Ideology of

Imperial Victory", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977): 153-72; Kenneth G. Holum and Gary Vikan, "The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of S. Stephen", *Dumbarton Oaks Papers* 33, в печати.

²⁶ Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage*, p. 233.

²⁷ Августин *Проповедь* 319. 6. 6.

²⁸ Об арамейских фрагментах письма Лукиана — P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Brussels: Société des Bollandistes, 1950): 56.

²⁹ *Epistula Luciani* 2, PL 41, 809.

³⁰ Ibid. 8: 815.

³¹ Ibid. 9: 815.

³² Созомен *Historia ecclesiastica* 9. 17; Glenn F. Chesnut, *The First Christian Historians* (Paris: Beauchesne, 1977): 167-200.

³³ N.H. Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople", *Byzantine Studies and Other Essays* (London: Athlone Press, 1960): 248-60; P.J. Alexander, "The Strength of the Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes", *Speculum* 37 (1962): 349-57.

³⁴ Об исключительном настрое, проявившимся в одном происшествии, сообщает Августин: *Sermo de urbis excidio* 9.

³⁵ Dagron, *Formation d'une capitale*, p. 102 n. 7; Holum and Vikan, "The Trier Ivory" (в печати) — о мемориальном характере резьбы по слоновой кости, изображающей прибытие мощей святого Стефана. Никогда не следует забывать о гибкости светских, отчасти языческих ритуалов, относящихся к спасению города: горожане могли собираться у основания сделанной из порфира статуи Константина «с жертвоприношениями, возжиганием огня и фимиама, прошениями отразить катастрофу»: Филосторгий *Historia ecclesiastica* 2. 7; Dagron, *Formation d'une capitale*, pp. 307-9 — приводит и другие примеры совершенно нехристианских мифов о городе и его покровителях.

³⁶ G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1969): 58.

³⁷ Григорий Нисский *Vita Macrinae*, PG 46, 981B.

³⁸ См. выше гл. 3.

³⁹ Паулин *Ep.* 31. 1: "Accipite ergo ab unanimis fratribus in omni bono vestrum sibi consortium cupientibus".

⁴⁰ См. письмо знати из Гермополя Великого к некоему философу, представлявшему их интересы при дворе Галлиена; они молились, чтобы «Гермес, бог нашего родного города, всегда мог быть рядом с тобой»: G. Méautis, *Hermoupolis la Grande* (Lausanne: Université de Neuchâtel, 1918), p. 175. Паулин всегда ощущал покровительство святого Феликса во время путешествий: *Carm.* 12. 25 и 13; он рассчитывал, что Сульпиций Север будет хранить частицу Святого Креста, для ношения на себе «ad cotidianum tutelam atque medecinam» (*Ep.* 32. 7); будучи выслан на север в качестве заложника, отец Григория Турского взял с собой золотой медальон с мощами святого, чье имя было ему неизвестно: Григорий Турский *GM* 83. 94; эти мощи давали ему ту же защиту, что и другие амулеты: например, *Codex Bonensis* 218 (66a), in: J. Tamborino, *De Antiquorum Daemonismo* (Giessen: Töpelmann, 1909): 26; Григорий сам путешествовал с мощами святого Мартина вокруг шеи «licet temerario ordine»: Григорий Турский *VM* 3. 17. 187; J. Engemann, "Magische Übelabwehr in der Spätantike", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975): 22-48.

⁴¹ Амвросий *Ep.* 22. 12; папа Дамас также был лично вовлечен в обнаружение и признание подлинными гробниц мучеников в римских катаком-

бах — способом, подчеркивавшим его личные отношения с ними: *ILCV* 1981. 7; 1993. 9-10.

⁴² Сидоний Аполлинарий *Ep.* 7. 1. 7.

⁴³ P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton Lecture (Reading: University of Reading Press, 1977): 15.

⁴⁴ Гауденций из Брешии *Проповедь* 17, PL 20, 965A.

⁴⁵ Ibid. 964A.

⁴⁶ Ibid. 965A: «Idoneos veneratores tanti nos esse muneris approbantes».

⁴⁷ Ibid. 971A.

⁴⁸ Ibid. 960A.

⁴⁹ Паулин *Ep.* 18. 9.

⁵⁰ Ibid. 18. 4.

⁵¹ E. Demougeot, «La Gaul nord-orientale à la veille de l'invasion germanique», *Revue historique* 236 (1966): 17-46.

⁵² Желю префекта Галлии для погребения забрали из Триера назад в Павию: E. Gabba and G. Tibiletti, «Una signora di Treveri sepolta a Pavia», *Athenaeum* n.s. 38 (1960): 253-62.

⁵³ Паулин *Ep.* 18. 5.

⁵⁴ Иннокентий *Ep.* 2, PL 20, 469B.

⁵⁵ Виктриций из Руана *De laude sanctorum* 1, PL 20, 443B.

⁵⁶ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Brussels: Société des Bollandistes, 1912): 65.

⁵⁷ Виктриций *De laude* 1: 444B.

⁵⁸ Ibid. 2: 445A.

⁵⁹ Ibid. 6: 448B; cf. Паулин *Ep.* 32. 17: «Hic simul unum pium complectitur arca coetum et capit exigio nomina tanta sinu».

⁶⁰ Ibid. 7: 449E.

⁶¹ Ibid. 1: 444A; J. Gagé, «Membra Christi et la déposition des reliques sous l'autel», *Revue archéologique* 5 ser. 9 (1929): 137-53.

⁶² Моши сорока мучеников Севастийских, будучи пеплом, были в буквальном смысле неотличимы друг от друга и являлись прекрасным образом крепко спаянной группы: Гауденций *Проповедь* 17. 971A.

⁶³ A.P. Billanovich, «Appunti di agiografia aquileiese», *Rivista di storia della chiesa in Italia* 30 (1976): 5-24.

⁶⁴ Ch. Pietri, «Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale)», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 73 (1961): 275-322, и *Roma Christiana*, Bibliothèque de l'Ecole française d'Athènes et Rome, 224 (Paris: De Boccard, 1976), 1: 350-51 — Петр, как Моисей, был, кроме того, символом согласия в мятежной общине. P.A. Février, «Natale Petri de cathedra», *Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et Belles-Lettres*, 1977: 514-31.

⁶⁵ Chromace d'Aquilée: *Sermons*, Sources chrétiennes 154, ed. J. Lemarié (Paris: Le Cerf, 1969): 182.

⁶⁶ См. выше гл. 2.

⁶⁷ I.N. Wood, «Early Merovingian Devotion in Town and Country», *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church History 16, ed. D. Baker (Oxford: Blackwell, 1979): 72.

⁶⁸ Григорий Турский *VJ* 30. 126-27; о Бриуде, как месте встречи для отдельных городов, см. Wood, «Early Merovingian Devotion», p. 74; cf. Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 200-201; об аналогичной роли в новое время для города Ле-Пюи (департамент Верхняя Луара): «удаленный от основных административных центров».

⁶⁹ Григорий Турский *История франков* 9. 20. 438: заключая договор в Андело (588 г.) короли обещали друг другу «pura et simplex... in Dei nomine concordia». Согласие среди франков было мифом, достигшим, возможно через послов, Византии: Агафий *Historiae* 1. 2. Нужда в согласии возможно повлияла на отношения галло-римского епископата и аристократии, и обеспечила то, что разделение власти у меровингских королей обосновывалось территориально: I.N. Wood, «Kings, Kingdoms and Consent», *Early Medieval Kingship*, ed. P.H. Sawyer and I.N. Wood (Leeds: The School of History, University of Leeds, 1977): 6-29 — новая отправная точка в этой избитой теме. По поводу собственных искренних желаний Григория: Григорий Турский *История франков* 5 praef. О церковной солидарности, проявившейся в частных соборах: Собор в Орлеане (541 г.), канон 38, ed. C. de Clercq, *Concilia Galliae*, Corpus Christianorum 148A (Turnhout: Brepols, 1963): 142: «Ut per unitatem antestitum ecclesiastica fulgeat disciplina et inconvulsa maneat constitutio sacerdotum».

⁷⁰ Григорий Турский *VJ* 50. 133.

⁷¹ Sabine G. MacCormack, «Change and Continuity in Late Antiquity: The ceremony of Adventus», *Historia* 21 (1972): 721-52; N. Gussone, «Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien: Victricius von Rouen *De laude sanctorum*», *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976): 125-33; о резном изображении перенесения мошей во Вьенне (шестой век): *Bulletin de la société des amis de Vienne* 67 (1971): 31, fig. 2; в своих светских формах церемониал сохранился в Галлии: Григорий Турский *История франков* 6. 11. 281; 8.1. 370.

⁷² Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in the Later Roman Empire* (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1980), в печати.

⁷³ Виктриций *De laude* 12: 454D-455A; Венанций Фортунат *Carm.* 5. 3. 3; Григорий Турский *История франков* 8. 1. 370: приветствовавшая короля процессия включала иудеев и сирийцев, распевавших на еврейском и сирийском языках. Ср. Григория Назианзин *Oratio* XXI, 29; PG 35, 1116B.

⁷⁴ Виктриций *De laude* 2. 446B: «Hinc denique totius populi circa maiestatem vestram unus affectus».

⁷⁵ P. Andrieu-Guitrancourt, «La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice», *Recherches de science religieuse* 40 (1952): 90-106.

⁷⁶ Виктриций *De laude* 3, 445C.

⁷⁷ Граф Беско явился к усыпальнице святой Юлианы в Бриуде в нарядном костюме и со свитой. Из этой затеи не вышло ничего хорошего, но замыслилась она как ежегодное присутствие на празднике: Григорий Турский *VJ* 16. 121.

⁷⁸ Мне трудно не связать это с озадачивающими формами церемонии принятия Хлодвигом регалий консула в Туре в 507 г. Все этапы этой церемонии привязаны к пути процессий, шествовавших поклониться святому Мартину: Григорий Турский *История франков* 2. 38. 89.

⁷⁹ Венанций Фортунат *Carm.* 4. 26. 14-17; cf. *Carm.* 2. 8. 23-37 — о Лаунебодисе и его жене Берктруде, которые построили церковь святого Северина, чего не сделал ни один из римлян, тогда как Берктруда лично раздавала милостыню. О допущении женщин посредством раздаяния милостыни см. выше гл. 2.

⁸⁰ Григорий Турский *VM* 2. 28. 169. Это было перед наступающей Пасхой, когда ведущим членам общины, дабы получить благословение епископа, было приказано не оставаться на своих вилах, но присутствовать на церемониях: Собор в Орлеане, канон 25, *Concilia Galliae*, p. 11; *Concilium Episcopense* 35: 33; Clermont 15: 109.

⁸¹ Григорий Турский *VM* 2. 14. 163.
⁸² Григорий Турский *VM* 1. 11. 145.
⁸³ Григорий Турский *VM* 9. 118: "Visum est ei quasi multitudo catenarum ab eis membris solo decidere"; Григорий Турский *GC* 86. 354; 93. 357.
⁸⁴ Brown, *Relics and Social Status*, pp. 19-21 — о влиянии этого церемониала на положение епископа. Его выборы были результатом единодушного расположения к нему со стороны общины, так что consensus праздника святого был живым повторением и подтверждением этого избрания. См. V. Scarpazano, *The kamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1973): 116-17 — об аналогичном проявлении единодушия при «прибытии» mizwar'a к усыпальнице святого. В идеале епископ был одним из тех, кто поддерживал высокий уровень согласия: Венанций Фортунат *Carm.* 3. 4. 25-26 — о Леонтии из Бордо: "Nam suos cives placida sic voce monebat, /confiteris ut hunc ad sua membra loqui". Это сохранялось как недостижимый идеал: Brown, *Relics and Social Status*, pp. 17-20.
⁸⁵ О том, с чем ассоциировались насильственно умерщвленные: A.D. Nock, *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe* (Cambridge: At the University Press, 1926): xcii n. 219, и "Tertullian and the Ahoi", *Vigiliae Christianae* 4 (1950): 129-41, in: *Essays in Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart (Oxford: Clarendon Press, 1972), 2: 712-19. Святому Мартину пришлось выяснять, была ли гробница в усыпальнице гробницей мученика или казненного разбойника: Сульпиций Север *Vita Martini* 11.
⁸⁶ Сульпиций Север *Vita Martini* 20; *Dialogi* 2. 3; 2. 5; 3. 4; 3. 8; 3. 11-13.
⁸⁷ Виктриций *De laude* 1. 443A.
⁸⁸ Это было гораздо более распространенной тенденцией, чем можно подумать. Христианские общины были готовы почитать, как мученика, любого, кого они считали несправедно казненным светской римской властью. См. замечательное *Письмо I* Иеронима — *De muliere septies percussa* — о современном ему происшествии в Верчелли. Император Валентиниан I удержался от того, чтобы предать казни городские советы трех городов Паннонии из страха, что им будут поклоняться словно мученикам, как то было с придворными, которых он казнил в Милане: Аммиан Марцеллин 27. 7. 5-6; H.I. Marrou, "Ammien Marcellin et les 'Innocents' de Milan", *Recherches de science religieuse* 40 (1952): 179-90.
⁸⁹ См. Пруденций *Peristephanon* 2. 313-488 — яркий и словоохотливый рассказ о мученичестве святого Лаврентия. Тем не менее, в эпоху, когда о богатстве римской церкви знали все и когда, как лишь незадолго до этого полагали, языческий префект города подвергал священников пыткам в суде, вся поэма выглядит зловещей: Симмах *Relatio* 21.
⁹⁰ *Miracula sancti Stephani* 2. 5. 851.
⁹¹ Ibid. 2. 5. 852.
⁹² Ibid. 2. 5. 852.
⁹³ Деятельность проконсулов Карфагена подлежала суду народа, выражавшегося возгласами одобрения или осистывания в тот момент, когда зачитывался список их имен; см. псевдо-Проспер Аквитанский (*Quodvult-deus*) *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* 5. 14-15, PL 51, 855.
⁹⁴ P. Brown, *Augustine of Hippo* (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1967): 336-37.
⁹⁵ Как в отношениях между франкскими графами Оверни и усыпальницей святого Юлиана в Бриуде: Григорий Турский *VJ* 16. 121 — дело

графа Беккона; *ibid.* 43. 131 — воздействие шелковой драпировки из усыпальницы приводит к исцелениям "et potestas iudicium, quotienscumque in eo loco superflue egit, confusa discessit".

⁹⁶ *Epistula Severi ad omnem ecclesiam*, PL 41, 821-32.

⁹⁷ Ibid. 2. 822.

⁹⁸ Ibid. 4. 823.

⁹⁹ Ibid. 10. 825. В это кризисное время они даже рассказывали друг другу свои сны: *ibid.* 8. 824.

¹⁰⁰ Ibid. 4. 823: "Christiani autem ut corde, ita etiam et viribus humiles... patroni Stephani patrocinium deprecabantur".

¹⁰¹ Ibid. 5-6. 823 — об обеих сторонах говорится, как об армиях; *ibid.* 9. 824 — они вооружены палками, камнями и пращами, демонстрируя силу, которую римский закон разрешал применять только против разбойников; некоторые из обращенных иудеев были грубо откровенны — *ibid.* 14. 829: "Ego igitur vitae meae periculo consulens ad ecclesiam iam pergam, ut necem quae mihi paratur effugiam".

¹⁰² Ibid. 3. 823.

¹⁰³ Ibid. 10. 825.

¹⁰⁴ Ibid. 11. 826; 13. 827-28.

¹⁰⁵ Хотя Север удовлетворен тем, что в Хаммоне нет иудейских поселенцев, нет свидетельств тому, что он и его сторонники намеревались изгнать иудеев с острова, или что они были в состоянии сделать это: *ibid.* 2. 822.

¹⁰⁶ Ibid. 12. 826; 14. 829; 17. 831; 18. 832: замечательная зарисовка статуса и взаимоотношений иудейских семейств. Как сказал Теодору некий младший представитель одной из семей: "Quid times, domine Theodore? Si vis certe securus et honoratus et dives esse, in Christum crede, sicut et ego credidi. Modo tu stas, et ego cum episcopis sedeo" [Чего ты боишься, господин Теодор? Если ты действительно хочешь быть в безопасности, почете и богатстве, уверуй в Христа, как я уверовал. Сейчас ты стоишь, а я сижу вместе с епископами. — В.П.]. О значении мирских патронов, сидящих подле епископа в качестве коллективных лидеров общины, см. Юлиан *Ep.* 18, 450C.

¹⁰⁷ Ibid. 15. 830. Сначала они думали, что это ангел.

¹⁰⁸ Ibid. 15. 830.

¹⁰⁹ Ibid. 17. 831.

¹¹⁰ *Miracula sancti Stephani* 2. 1. 843.

Примечания к главе шестой

¹ Иероним *Ep.* 103. 13.

² J.D. Mansi, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio* (Venice, 1776), 9: 771B.

³ Григорий Турский *VP* 15. 3. 272.

⁴ Августин *Ep.* 78.3: "Ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur".

⁵ J.Stuiber, "Heidnische und chrisliche Gedächtniskalendar", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960): 30.

⁶ N.Z. Davis, "The Reasons of Misrule" и "The Rites of Violence", *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975): 97-123; 152-87.

⁷ Наиболее полезными для меня оказались работы S.M. Shirokogoroff, *The Psycho-Mental Complex of the Tungus* (Peking and London: Routledge, 1935);

M.Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* (Paris: Plon, 1958); *Spirit Mediumship and Society in Africa*, ed. J.Beattie and J.Middleton (London: Routledge, 1969); I. Lewis, *Ecstatic Religion* (Harmondsworth: Penguin, 1971).

⁸ "Exorzismus", *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart: Hiersemann, 1969), 7: 44-117; "Geister", *ibid.* (1975), 9: 546-797.

⁹ P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 88-89.

¹⁰ Григорий Турский *VJ* 30. 127.

¹¹ Паулин *Carmina* 14. 35: "...latet ultor, poena videtur".

¹² Виктриций из Руана *De laude sanctorum* 11, PL 20, 453D—454A.

¹³ T. Mommsen, *Römischer Strafrecht* (Leipzig: Dunckner and Humboldt, 1899): 405-8.

¹⁴ Сульпиций Север *Dialogi* 3. 6, PL 20, 215C: "Videres sine interrogatione vexatos et sua crimina confitentes".

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Vita sancti Severi Viennensis presbyteri, Analecta Bollandiana* 5 (1886): 422: "Cum se daemonia nullis fantasiae figmentis ab eo possent ullatenus expedire, qui nulla quiverit locali visibilitate conspicari, sed negotium magis perambulans in tenebris".

¹⁷ Сульпиций Север *Vita Martini* 21. 1.

¹⁸ Сульпиций Север *Dialogi* 2 (3). 15. 220-21.

¹⁹ Сульпиций Север *Vita Martini* 18. 2.

²⁰ K.K.Kirk, *The Vision of God* (London: Longman, 1931): 275-79.

²¹ *Vita Rusticulae* 13, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* (Hanover: Hahn, 1892), 4: 346.

²² Случаи одержимости учащались подле усыпальницы святого Феликса в канун его праздника: Паулин *Carmina* 23. 58. Паулин хорошо знал о сходстве между поведением одержимых и состояниями транса во время вакханалий: *Carmina* 19. 276: "sacrorum memores veterum...". Но он рассматривал приступы и снятие одержимости, как судебный допрос со стороны святого.

²³ *Statuta ecclesiae antiqua* 62 и 64, ed. G. Morin, *Sancti Caesarii Arelatensis Opera Varia* (Maredsous, 1942), 2: 94-95.

²⁴ Григорий Турский *История франков* 8. 29. 349.

²⁵ *Ibid.* 4. 11. 142.

²⁶ Григорий Турский *VP* 17. 2. 279.

²⁷ Паулин *Carmina* 14. 34.

²⁸ Паулин *Carmina* 26. 307-318.

²⁹ Иероним *Ep.* 108. 13.

³⁰ Паулин *Carmina* 23. 66-68; 88-94.

³¹ Паулин *Carmina* 26. 352.

³² F. Dölger, *Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn: F. Schöningh, 1909): 56-62; 75-76.

³³ Паулин *Carmina* 23. 124-125; Венанций Фортунат *Carmina* 1. 1. 1: "emicat aula potens solido perfecta metallo / quo sine nocte manet continuata dies / invitat locus ipse deum sub luce perenni".

³⁴ *ILCV* 1769A.

³⁵ Августин *Ep.* 78.3.

³⁶ Венанций Фортунат *Carmina* 2. 16. 30 — о воре из виноградников святого Медарда: "Tu praesente tamen non licet esse reum".

³⁷ Григорий Турский *VM* 2. 4. 161; 2. 57. 178; 2. 58. 178; 2. 59. 179; 3. 46. 193; 4. 46. 211; *GC* 67. 338.

³⁸ W.C.Till, "Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben", *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 244, 3 (Vienna, 1964): 173; L.S.B. Mac Coull, "Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt", *East European Quarterly* 13 (1979): 409-415.

³⁹ Григорий Турский *VJ* 31. 127. Смешение потенциально опасного животного с толпой на празднике — древний мотив: L. Robert, *Hellenica* 11-12 (1960): 543 — описывает вола в процессии Зевса Панамароса в Стратоникее. (Конечно, чудо состоит в том, что волу удалось уйти, не будучи принесенным в жертву и съеденным: "Ce brave boeuf sociable a d'ailleurs eu de la chance" [этому смелому общительному волу, впрочем, повезло. — *B.II.*]).

⁴⁰ Marcellus Burdigalensis, *De medicamentis*, ed. M.Niedermann, trans. J.Kollesch and D.Niebel, *Corpus Medicorum Latinorum* 5, 2 vols. (Berlin: Academie Verlag, 1968); Aline Rousselle, "Du sanctuaire au thaumaturge: La guérison en Gaule au iv^e siècle", *Annales* 31 (1976): 1085-1107.

⁴¹ J.F.Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court* (Oxford: Clarendon Press, 1974): 155-56; 159-60.

⁴² Марцелл *De medicamentis*, praef. 2. 2.

⁴³ J. Grimm, "Über Marcellus Burdigalensis", *Kleinere Schriften* (Berlin: F. Dümmler, 1865): 121-25.

⁴⁴ [H.J.Rose], "Superstition", *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970): 1024: «удивительная смесь традиционных лекарств и знахарства, дошедшая до нас от Марцелла из Бордо».

⁴⁵ V. Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973): 133. Loring M. Danforth, "The Role of Dance in the Ritual Therapy of the Anastenaria", *Byzantine and Modern Greek Studies* 5 (1979): 144-48.

⁴⁶ *Miracula sanctae Theclae* 2, PG 85, 568C, ed. G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle* no. 18, *Subsidia Hagiographica* 62 (Brussels: Société des Bollandistes, 1978): 338. «Женщина по имени Ава оставалась язычницей. Но она не питала отвращения к иудеям и не сторонилась христиан. Она плутала меж разных людей и обрядов». Девушка, исцеленная подле усыпальницы святого Мартина в Туре, по возвращении в деревню вернулась к язычеству: Григорий Турский *VM* 1. 2. 137.

⁴⁷ Crapanzano, *The Hamadsha*, p. 179.

⁴⁸ Aline Rousselle, "Du sanctuaire au thaumaturge", p. 1095.

⁴⁹ Об ужасах хирургии см.: Августин, *О граде Божием* 22. 8. 106-19 — о страхе человека, ожидающего операции.

⁵⁰ Марцелл *De medicamentis*, praef. 3. 2.

⁵¹ Марцелл цитирует *Ad amicos de medicina* Плиния Младшего, *ibid.*, p. 34; Орибазий, *Liber ad Eunapium*, *Corpus Medicorum Graecorum* 6, 3 (Leipzig: Teubner, 1926): 317-18.

⁵² *Every Man His Own Doctor; or, The Poor Planter's Physician* (1734); (Williamsburg, Va.: Printing and Post Office, 1971). Этой сноской и экземпляром этого восхитительного учебника я обязан любезности Ги Лайтла (Guy Lytle).

⁵³ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴ Rousselle, "Du sanctuaire au thaumaturge", p. 1092.

⁵⁵ Марцелл *ibid. Carmen de speciebus* 1-4. 624.

⁵⁶ *Ibid.* 20-21. 624: "Quae quis natura bonis terraeque marique / Edidit, illa suis altrix simul atque creatrix".

⁵⁷ О врачах, как «сынах Асклепия»: Glen Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1969): 69-70.

⁵⁸ J. Grimm, "Über die marcellischen Formeln", *Kleinere Schriften*, pp. 152-72.

⁵⁹ J.F. Matthews, "Gallic Supporters of Theodosius", *Latomus* 30 (1971): 1083-87.

⁶⁰ Поэтому столь широк спектр извлекаемого из книг материала: читатель пятого века мог узнать, например, рецепт зубной пасты, которой пользовалась Октавия, сестра Августа (Марцелл *De medicamentis* 13. 1:2), или лекарства от прыщей и гипертонии у Ливии Августы (ibid. 15. 6: 248; 35. 6: 588). Предполагается, что необходимые ингредиенты собираются со всего известного мира: Марцелл *Carmen de speciebus* 41-67.

⁶¹ Марцелл *De medicamentis*, praef. 2: 2.

⁶² Ibid. 4. 2.

⁶³ Отсюда предельное нежелание, с которым многие язычники воспринимали экзорцизм, как форму лечения. Их отталкивала не вера в демонов или возможность одержимости как таковой, а сама *psychodrame* авторитета и зависимости, подразумевавшаяся в таком лечении: Плотин *Эннеады* 2. 9. 14: «Это притязание может повысить их значимость у толпы, разевающей рот при виде могущества волшебников». Это именно то, что, как предполагалось, должна была делать толпа у христианской усыпальницы: Паулин *Carmina* 14. 40: "...concurrunt hiantum turba tremens hominum".

⁶⁴ Марцелл *De medicamentis* 8. 30: 122.

⁶⁵ Григорий Турский *GM* 50: 73; см. выше гл. 4.

⁶⁶ Rousselle, "Du sanctuaire au thaumaturge", p. 1095.

⁶⁷ Как кажется, в христианских усыпальницах Галии не практиковались ночевки и все, что с этим связано: P. Brown, "Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the Ways", *The Orthodox Churches and the West*, Studies in Church History 13, ed. D. Baker (Oxford: Blackwell, 1976): 18-19.

⁶⁸ Григорий Турский *VJ* 46: 132.

⁶⁹ P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*. Stenton Lecture 1976 (Reading: University of Reading Press, 1977): 8-9.

⁷⁰ Цезарий из Арля *Проповедь* 44. 7, ed. G. Morin, *Corpus Christianorum* 103 (Turnhout: Brepols, 1953): 199.

⁷¹ Григорий Турский *VM* 1. 26: 151: егеря, страдавшего от панического страха в лесах Франкии, вначале лечат его родственники: "Ut mos rusticorum habet, sortilegis et hariolis ligamenta ei potiones deferebant".

⁷² Григорий Турский *VJ* 46: 132.

⁷³ Феодорит Кирский *Historia religiosa*, PG 82, 1444BC. Здесь святые открыто именуются «защитниками городов».

⁷⁴ Григорий Турский *GM* 100: 105.

⁷⁵ *Memoirs of the Baron de Tott on the Turks and Tartars*, vol. 1 (London: 1785) цитируется в F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. S. Reynolds (London: Collins, 1972): 40.

⁷⁶ Sebastian Mariner, "La difusión del cristianismo como factor de latinización", in: *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Travaux du VI^e Congrès International d'Etudes classiques, Madrid 1974 (Bucharest: Editura Academiei; Paris: Les Belles Lettres, 1976): 271-82; J. Whatmough, *The Dialects of Ancient Gaul* (Cambridge: Harvard University Press, 1970); P. Brown, "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", *Journal of Roman Studies* 58 (1968), reprint. in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Faber, 1972): 289-90. J. Ropert, "Mentalité religieuse et régression culturelle dans la Gaule du iv^e au viii^e siècle", *Les cahiers de Tunisie* 24 (1976): 45-68.

⁷⁷ J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, trans. Sabine MacCormack (Amsterdam: North Holland, 1978): 25-29 (в своих сносках переводчик дополнила библиографию: 85-87). E. Wightman, "Il y avait en Gaule deux sortes de Gaulois", *Assimilation et résistance*, pp. 407-20, где в качестве причины разрыва с прошлым Галии справедливо подчеркивается скорее роль раскола, уже существовавшего в кельтском обществе, чем влияние римлян.

⁷⁸ F. Dölger, "Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter", *Antike und Christentum* 6 (1958): 297-320.

⁷⁹ Григорий Турский *VM* 1. 27: 151; C.E. Stancliffe, "From Town to Country: The Christianisation of the Touraine", in: *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church History 16, ed. D. Baker (Oxford: Blackwell, 1979): 43-51 — глубоко продуманное обозрение.

⁸⁰ I.N. Wood, "Early Merovingian Devotion in Town and Country", *The Church in Town and Countryside*, p. 72.

⁸¹ Григорий Турский *VP* 80: 349: крестьянин отказывается остановить работу ради праздника святого: "Melius est enim opus necessarium in domo exercere, quam talem sanctum excolere" [ибо лучше выполнять необходимую работу по дому, чем почитать такого святого. — *В.П.*].

⁸² В дикой стране Эстремадуре крестьяне просто убили только что назначенного к ним праведника: "Melius est nobis mori quam tali domino servire" [лучше нам умереть, чем служить такому господину. — *В.П.*]: *The Vitas Patrum Emeritensium* 3. 8, ed. and trans. J.N. Garvin (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1940): 158.

⁸³ Григорий Турский *VP* 80: 349: "O cruda rusticitas, quae semper in Deum et eius amicos tumultuas" [о грубая деревенщина, ты всегда ропщешь против Бога и его друзей. — *В.П.*].

⁸⁴ О возможной параллели усилению целительных культов у населения на периферии греческого влияния во Фракии в четвертом и третьем столетиях до Р.Х. см.: I. Chirassi-Colombo, "Acculturation et cultes thérapeutiques", in: *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, ed. F. Dunand and P. Lévêque (Leiden: Brill, 1975): 96-111: греческий бог Аполлон, принося болезни и исцеление, кроме того приносит культуру.

⁸⁵ Григорий Турский *VJ* 27: 127.

⁸⁶ M. Renard, "Technique et agriculture en pays trévire et rémois", *Latomus* 18 (1959): 321-33; J. Kolendo, "La moissonneuse antique", *Annales* 15 (1960): 1099-1114.

⁸⁷ Григорий Турский *VM* 1. 40: 150: "Ut putaris eum denuo fuisse renatum".

⁸⁸ Григорий Турский *VM* 1. 25: 151: "Oblitisque parentibus, in eo loco usque hodie pro beneficio accepto deservit".

⁸⁹ Григорий Турский *VM* 3. 46: 193: одну деревенскую женщину из окрестностей Пуатье снова парализовало, когда хозяева попытались вернуть ее домой; *VM* 2. 59: 179: женщину, которая обрела свободу, но подверглась опасности быть проданной сыновьями своего хозяина в рабство к варварам, парализовало "virtute sancti, quo facilius defensaretur" [силой святого, которой ей легче защищаться. — *В.П.*]. О том, как усыпальницы представляли защиту женщинам см. выше гл. 2.

⁹⁰ Григорий Турский *VJ* 45: 131.

⁹¹ J. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens* (Paris: Mouton, 1976), 1: 25-48.

⁹² Григорий Турский *VP* 11. 2: 254: видение святого Мартина женщине Левбелле, приносившей oblationes [пожертвования. — *В.П.*] во время чумы 571 года.

⁹³ Григорий Турский *История франков* 7. 44: 365 — во время голода.

⁹⁴ Григорий Турский *История франков* 9. 6: 418.

⁹⁵ Ibid.: 417: "Ut iunior sibi beatum Martinum esse diceret, se vero apostolis coaequaret" [говорил, будто блаженный Мартин меньше его, а себя равнял с апостолами. — В.П.].

⁹⁶ Ibid.: 420: "Multi enim sunt qui has seductiones exercentes populum rusticum in errore ponere non desistunt" [ведь многие, используя подобные совращения, непрестанно вводят в заблуждение деревенский люд. — В.П.].

⁹⁷ Когда святой Бонифаций попытался остановить бродячего проповедника Альдеберта, люди жаловались, "quod eis sanctissimum apostolum abstulerim, patronum et oratorem virtutumque factorem et signorum ostensorem abstraxerim" [будто я отнимал у них святейшего апостола, лишал патрона, моельника, чудотворца, явителя знамений. — В.П.]: *Concilium romanum ab anno 745, Monumenta Germaniae Historica: Concilia* (Hanover: Hahn, 1908), 2: 39-43. У Альдеберта были посвященные ему часовни, во имя его возносились молитвы. Он сомневался, что людям нужно отправляться в паломничество в Рим. Он ставил кресты и часовни в полях и у источников. Он отпускал грехи, которые прозревал, не прибегая к исповеди. Он раздавал свои волосы и обрезки ногтей вместе с мошами святого Петра.

⁹⁸ Север Эндехейх *Carmen bucolicum de virtute signi Crucis* 105, PL 19, 798: "Signum quod perhibent esse Crucis Dei / magnis qui colitur solus in urbis" [ибо рассказывают, что это символ Креста Божия, который почитается только в больших городах. — В.П.].

⁹⁹ Лев Проповедь 82. 1, PL 54, 422-23; анонимное сочинение *De vocatione omnium gentium* 2. 16, PL 51, 704A; Патрик *Confessio* 16, PL 53, 809; Мартин из Браги *In Basilica*, ed. C.W. Barlow, *Martini Bracaraensis opera omnia* (New Haven, Conn.: American Academy at Rome, 1950): 282; который повторяет *Carmina* 5, 7ff. Сидония Аполлинария о племенах, собравшихся для службы императору Майориану.

¹⁰⁰ Похоже, в Турени огромные святилища кельтов не были заняты в римскую эпоху, и не были замещены каким-либо романизированным культом или строением: J. Boussard, "Le peuplement de la Touraine du i^{er} au viii^e siècle", *Le Moyen Age* 60 (1954): 261-91; в течение пятого и шестого столетий население все более рассеивалось от своих прежних центров: Stancliffe, "From Town to Country", pp. 45-46.

¹⁰¹ J. Fontaine, "Séance de clôture", *Assimilation et résistance*, p. 549: «Mais le modèle devant lequel nous nous trouvons aux temps de la *pax Romana*, c'est celui de la coexistence [но модель, перед которой мы находимся в эпоху *pax Romana*, это модель сосуществования. — В.П.]. Об ужесточении отношений, посредством которых нехристиане и еретики рассматривались как «варвары»: P. Brown, "Approaches to the Religious Crisis of the Third Century", *English Historical Review* 83 (1968), перепечатано в: *Religion and Society*, pp. 90-91.

¹⁰² Осведомленностью о тесной связи чувства связующей силы ритуала с конкретной формой социальной структуры я глубоко обязан работе Mary Douglas, *Natural Symbols* (New York: Vintage Books, 1973).

¹⁰³ J. Le Goff, "Paysans et monde rural dans la littérature du haut moyen-âge", *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo* 13 (Spoleto: Centro di Studi sull'Alto Medio Evo, 1966): 723-41 и "Culture cléricale et tradition folklorique dans la civilisation mérovingienne", *Annales* 26 (1971): 587-603, in: *Pour un autre moyen-âge* (Paris: Gallimard, 1977): 131-44. Новое проникновение фольклора в высшие светские классы происходит только в двенадцатом

веке: J. Le Goff, "Mélusine maternelle et défricheuse", *Annales* 26 (1971): 587-603, *Pour un autre moyen-âge*, pp. 307-34; схожее «возрождение» имело место в центральной Европе позднего средневековья: F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* (Prague: Československá Akademie Věd, 1965), 195-96.

¹⁰⁴ I.N. Wood, "Early Merovingian Devotion in Town and Country", *The Church in Town and Countryside*, p. 76: «Ересь или *rusticitas* возникали чрезвычайно легко, и против них город был бастионом истинной религии». Ситуация в поздней античности аналогична таковой в исламе Марокко: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld, 1969): 1-8, с той существенной разницей, что в Марокко именно культ святых окрашен в *rusticitas*.

¹⁰⁵ William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley* (New York: Seminar Press, 1972), 181: «Прежние божества — это не столько заступники перед Богом, сколько заступники перед природой... Они размечают границы между лесами, границы между обработанной и необработанной землей. По всей Испании они отмечают узловые точки экосистемы — точки контакта с иными мирами».

¹⁰⁶ Сульпиций Север *Vita Martini* 13.

¹⁰⁷ Ibid. 12: характерно, что как бывший военный и горожанин Мартин по ошибке принял за подобную церемонию похоронное шествие.

¹⁰⁸ Мартин из Браги *De correctione rusticorum* 8, 10, 12, 16, ed. C.W. Barlow, p. 198; S. MacKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1938); M. Meslin, *La fête des kalendes de Janvier dans l'empire romain* (Brussels: Collection Latomus, 1970): 119-23.

¹⁰⁹ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, pp. 481-84.

¹¹⁰ A. Dupront, "Pèlerinage et lieux sacrés", *Mélanges F. Braudel* (Toulouse: Privat, 1973), 2: 190-91; Rousselle, "Du sanctuaire au thaumaturge", p. 1104: «Mais ce qui fait la grande différence... c'est la substitution de l'homme au lieu» [но большая разница состоит в том, что... место заменяется человеком. — В.П.].

¹¹¹ Григорий Турский *VP* 2: 300.

¹¹² Само по себе это не удивительно, поскольку его функция, как места встречи для этой области, не изменилась: Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York: Columbia University Press, 1978): 33: «Везде, где *communitas* [общественная жизнь (лат.)]. — В.П.] проявляет себя часто и с размахом, существует возможность ее возрождения, даже в привязке к иной религиозной системе».

¹¹³ Григорий Турский *VP* 2: 300. Легенда о закладке усыпальницы святого Юлиана в Бриуде говорит о том же: усыпальница соперничала за приношения *ex voto* с прилегающим языческим храмом, в котором регулярно проводились праздники; но *communitas*, центром которой оставался Бриуд, была включена в сеть аристократических отношений патроната, которая согласно этому рассказу о закладке усыпальницы, простиралась от Испании до Трира: Григорий Турский *VJ* 4-7: 116-17.

¹¹⁴ P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 99-100.

¹¹⁵ Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, pt. 2 (New York: MacMillan, 1935), 3: 218.

Именной указатель

Августин, святой 50, 64, 65, 75; о погребальных обрядах 37, 42, 45-46; о страхе смерти 77-78; о чудесах 38, 48, 87; об одержимости 121; о предопределении 81-82; о святых как заступниках 71; об обретении мощей 101

Авсоний 64

Александр, святой 51-52

Амвросий, святой 55, 73, 76; о погребальных обрядах 37, 39; перенесение им мощей 47-48, 50, 104

Аммиан Марцеллин 61

Антоний, святой 18

Аристид, Элий 64, 90

Артемидор из Далдиса 14

Аттила 83

Афанасий 18

Бен Хама, Пинхас 13, 20

Венанций Фортунат 94-95

Вигиланций 37, 39

Виктриций Руанский: о церемонии adventus 107-109, 111; о смерти мучеников 88, 89; об экзорцизме 118; перенесение им святых 105-106

Виллитрута Парижская 79

Гауденций Брешинский 105-106

Гервасий, святой 47, 104, 121

Григорий Лангрский 86

Григорий Назианзин 165 сн. 73

Григорий Нисский 21, 68, 80

Григорий Турский 49, 81, 91, 97, 105, 107, 109; о способах целительства 126, 127, 128-130 passim; о чудесах 93-95, 109; об одержимости 117, 121; о предопределении 83; о воскресении из мертвых 85-86

Григорий Чудотворец 62

Дамас, папа 46

Дезидерий 132

Деметрия 58

Евнапий Сардский 17

Еврипид 16

Захария (Zechariah) 102

Иероним, святой 47, 52, 58, 126; его защита культа святых 19, 21, 37, 39; об одержимости 115

Иларий, святой 134

Иоанн Богослов 71

Ипполит, святой, его усыпальница 53

Киприан Карфагенский, святой 44, 55, 73

Константин 62, 77, 97

Криспина, святая 18

Лампадий 56

Лаврентий, святой, его усыпальница 97, 98

Лукиан 101

Луцилла 44

Макрина 68, 77, 80, 104

Максим Туринский 72

Мани 62

Мартин Турский, святой 13-14, 65, 70, 74, 109; и христианские исцеления 122; и экзорцизм 115, 118-119; его усыпальница 121

Марцелл Бордосский, его лечебная система 122-128

Мекеция 54-55, 98

Морелли, Джованни ди Паголо 34

Никеций Трирский 115

Ориген 62

Ортега-и-Гассет, Хосе 103

Павел, святой 107, 132

Паммахий 46

Патрокл Груасский, святой 92

Паулин Ноланский, святой 86, 91, 104, 106; и погребальные обряды 37, 46, 49; жизнь и учреждение культа святого Феликса 18, 51, 63-67, 69-70, 73-75, 77

Пелагий 82

Петр, святой 107, 132; его усыпальница 56, 69, 97-98

Петронелла 69

Плутарх 12, 61, 136 сн. 4

Помпейана 44

Протасий, святой 47, 104, 121

Пруденций: о паломничестве 53; об упокоении мучеников 86; о воскресении тела 12-13

Ромул 12

Салона (город) 44

Сидоний Аполлинарий 105

Синезий Киренский 63

Сирия 129

Созомен 41, 102
 Стефан, святой 71, 101-102, ; его усыпальницы 38, 55, 58, 87, 111-112, 113-114
 Сульпиций Север 65, 73-74, 75, 76, 86, 99
 Теодор 113-114
 Тертуллиан 76
 Фекла 68
 Феликс, святой 45; его усыпальница 53, 86, 91. См. также *Паулин Ноланский, святой*
 Фелицитата 89
 Феодорит Кирский 60, 129
 Феодосий II 102
 Флора 45
 Флоренций 111-112
 Хосров II Победоносный 22-23
 Христос: как хранитель через посредство святого-покровителя 67; мученик, с ним отождествляемый 82; его воскресение 12
 Юлиан Бриудский, святой 94, 117, 122, 130
 Юлиан Отступник 17
 Юстиниан 98
 Alexander, P.J. 164 сн. 33
 Alexiou, Margaret 143 сн. 74
 Alföldi, A. 152 сн. 121
 Allen, J. Romilly 141 сн. 47
 Andreae, B. 155 сн. 43
 Andresen, Carl 139 сн. 15, 159 сн. 87
 Andrieu-Guitrancourt, P. 167 сн. 75
 Baker, D. 173 сн. 67
 Barlow, C.W. 176 сн. 108
 Baumeister, T. 162 сн. 75
 Baynes, N.H. 164 сн. 33
 Beattie, J. 170 сн. 7
 Bernard, R. 160 сн. 16
 Billanovich, A.P. 166 сн. 63
 Billerbeck, P. 138 сн. 10
 Biraben, J. 174 сн. 91
 Blum, Richard and Eva 143 сн. 74
 Boissier, G. 154 сн. 21
 Boussard, J. 175 сн. 100
 Bowersock, Glen W. 165 сн. 36, 172 сн. 57
 Braudel, F. 150 сн. 96, 173 сн. 75
 Brown, Peter 138 сн. 1, 142 сн. 67, 145 сн. 20, 22, 28, 147 сн. 51, 149 сн. 88, 151 сн. 117, 152 сн. 131, 153 сн. 4, 6, 154 сн. 27, 155 сн. 41, 157 сн. 71,

158 сн. 75, 76, 84, 159 сн. 89, 91, 160 сн. 11, 13, 21, 161 сн. 44, 165 сн. 43, 168 сн. 84, 94, 170 сн. 9, 173 сн. 67, 69, 76, 175 сн. 101, 176 сн. 114
 Bruck, E.F. 144 сн. 4, 11
 Brummer, G. 152 сн. 131
 Bury, J.B. 157 сн. 70, 160 сн. 30
 Buschausen, H. 161 сн. 49
 Cameron, Averil 152 сн. 139, 158 сн. 76
 Carrié, J.M. 151 сн. 119
 Caspari, C.P. 163 сн. 5
 Cesareo, E. 155 сн. 35
 Chadwick, H.E. 140 сн. 38
 Chastagnol, A. 151 сн. 119
 Chéné, J. 160 сн. 12
 Chesnut, Glenn F. 164 сн. 32
 Chirassi-Colombo, I. 174 сн. 84
 Christern, Jürgen 140 сн. 32, 163 сн. 7
 Christian, William 150 сн. 94, 176 сн. 105
 Clercq, C. de 167 сн. 69
 Constable, G. 163 сн. 5
 Coolidge, J. 144 сн. 8
 Courcelle, P. 144 сн. 15, 147 сн. 49, 62
 Cracco-Ruggini, L. 152 сн. 122, 158 сн. 76
 Crapanzano, Vincent 141 сн. 41, 149 сн. 88, 168 сн. 84, 171 сн. 45, 172 сн. 47
 Crawford, O.C. 144 сн. 5
 Cumont, F. 138 сн. 3, 155 сн. 43
 Dagron, G. 139 сн. 16, 140 сн. 37, 164 сн. 21, 35, 165 сн. 35
 Danforth, Loring M. 171 сн. 45
 Dassman, Ernst 139 сн. 17, 147 сн. 58, 59, 157 сн. 66
 Davis, Natalie Z. 142 сн. 69, 170 сн. 6
 Deichmann, F.W. 140 сн. 24
 Delbrueck, R. 152 сн. 130
 Delehaye, Hippolyte 141 сн. 42, 142 сн. 60, 147 сн. 65, 162 сн. 59, 166 сн. 56
 Demandt, A. 152 сн. 131
 Demarolle, J.-M. 152 сн. 126
 Demougeot, E. 165 сн. 151
 Detlef, C. 156 сн. 59
 Dix, G. 156 сн. 58
 Dölger, Franz 143 сн. 76, 171 сн. 32, 173 сн. 78
 Douglas, Mary 175 сн. 102
 Drescher, J. 141 сн. 46
 Drijvers, H.J.W. 160 сн. 19
 Duchesne, L. 153 сн. 138
 Dunand, F. 174 сн. 84
 Dunbabin, Katherine M.D. 153 сн. 138
 Duncan-Jones, R. 146 сн. 33
 Dupront, Alphonse 151 сн. 102, 163 сн. 3, 5, 7, 176 сн. 110
 Duval, Y.M. 151 сн. 103, 163 сн. 2

Dyggve, E. 139 ch. 20, 146 ch. 42

Eickelman, D. 141 ch. 41

Engemann, Josef 142 ch. 66, 162 ch. 62, 165 ch. 40

Fabre, P. 155 ch. 45

Férotin, M. 138 ch. 10, 161 ch. 54, 162 ch. 80

Février, P.A. 143 ch. 73, 145 ch. 21, 146 ch. 34, 43, 147 ch. 53, 67, 160 ch. 6, 166 ch. 64

Finucane, Ronald C. 142 ch. 58

Fontaine, J. 146 ch. 39, 154 ch. 20, 175 ch. 101

Forbes, Duncan 142 ch. 56

Frank, R.I. 158 ch. 82

Frazer, Sir James George 176 ch. 115

Frend, W.H.C. 153 ch. 13, 158 ch. 74

Gabba, E. 166 ch. 52

Gagé, J. 160 ch. 17, 166 ch. 61

Gagov, G. 156 ch. 58

Gaiffier, B. de 162 ch. 60

Gajano, Sofia Boesch 141 ch. 50, 149 ch. 88

Garvin, J.N. 174 ch. 82

Gaston, R.W. 162 ch. 76

Gaudemet, J. 148 ch. 80

Geary, Patrick J. 141 ch. 50, 142 ch. 64, 164 ch. 19

Geertz, Clifford 157 ch. 67

Geffcken, Johannes 144 ch. 77, 145 ch. 22, 173 ch. 77

Gellner, Ernest 141 ch. 41

Gerke, F. 158 ch. 84

Gernet, L. 139 ch. 22, 144 ch. 5

Gibbon, Edward 26, 27, 31, 74, 85, 142 ch. 54, 55, 57, 143 ch. 71, 157 ch. 70, 160 ch. 30

Gilsenan, M. 141 ch. 41

Ginzberg, Louis 143 ch. 73

Goldberg, A. 146 ch. 40

Goldschmidt, R.C. 140 ch. 33

Goldziher, I. 141 ch. 40

Grabar, André 139 ch. 20, 157 ch. 69, 160 ch. 18, 28, 161 ch. 57

Grant, R.M. 148 ch. 76, 80

Grau, Angel Fábrega 162 ch. 80

Graus, F. 142 ch. 60, 161 ch. 34, 175 ch. 103, 176 ch. 109

Gregg, Robert C. 159 ch. 6

Grimm, J. 171 ch. 43, 172 ch. 58

Grundmann, H. 142 ch. 65

Guidi, I. 159 ch. 93

Gussone, N. 148 ch. 74, 167 ch. 71

Guyon, J. 139 ch. 16

Halporn, James W. 151 ch. 103

Hanfmann, G.M.H. 158 ch. 84

Harnack, A. 145 ch. 30, 152 ch. 126

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 96, 163 ch. 1

Henrichs, A. 153 ch. 8

Hermann-Mascard, Nicole 141 ch. 50

Himmelmann-Wildschütz, N. 147 ch. 67

Holum, Kenneth G. 100, 152 ch. 127, 164 ch. 25, 35

Hubert, J. 138 ch. 10

Hume, David 24-28, 141 ch. 52, 142 ch. 53, 145 ch. 18

Hunt, David 100

Hunt, E.D. 164 ch. 25

Idris, H. 150 ch. 100

James, E.O. 143 ch. 72

James, M.R. 155 ch. 37

Jeremias, Joachim 20, 141 ch. 39

Jones, A.H.M. 38, 144 ch. 17, 148 ch. 76, 152 ch. 133, 161 ch. 42

Josi, E. 157 ch. 68

Kelly, J.N.D. 144 ch. 12, 145 ch. 25

Kent, Francis 40

Kirk, K.K. 170 ch. 20

Kitzinger, E. 142 ch. 63

Klauser, T. 139 ch. 17, 20

Knauer, G.N. 156 ch. 53

Koenen, L. 153 ch. 8

Kolendo, J. 174 ch. 86

Kohns, H.P. 152 ch. 122

Kötting, B. 139 ch. 16

Krautheimer, R. 147 ch. 55, 149 ch. 90

Kretschmar, G. 146 ch. 35, 40

Lamy-Lassalle, C. 156 ch. 59

Lancel, S. 148 ch. 68

Lattimore, Richmond 138 ch. 6

Lawson, J.C. 143 ch. 74

Le Blant, E. 139 ch. 12, 159 ch. 94

Lefort, L. Th. 141 ch. 42

Le Goff, J. 175 ch. 103

Leiris, M. 170 ch. 7

Leveque, P. 174 ch. 84

Lewis, Bernard 151 ch. 104

Lewis, I. 170 ch. 7

Liebeschuetz, W. 158 ch. 77, 164 ch. 20

Lienhard, Joseph T. 140 ch. 35, 153 ch. 13, 15, 154 ch. 19, 21, 155 ch. 35, 156 ch. 53

Lucius, Ernst 139 ch. 23, 153 ch. 17

Ludwig, Allan 84, 144 ch. 7, 147 ch. 47, 160 ch. 27

MacCormack, Sabine 144 ch. 77, 145 ch. 22, 155 ch. 41, 162 ch. 73, 164 ch. 21, 167 ch. 71, 72
 MacKenna, S. 176 ch. 108
 MacMullen, Ramsay 142 ch. 62, 148 ch. 77, 150 ch. 96, 153 ch. 139
 Maitland, F.W. 138 ch. 1
 Mâle, E. 161 ch. 34
 Mansi, J.D. 170 ch. 2
 Maraval, P. 159 ch. 3
 Marec, E. 145 ch. 23
 Mariner, Sebastian 173 ch. 76
 Marrou, H.I. 145 ch. 23, 146 ch. 33, 148 ch. 73, 161 ch. 46, 168 ch. 88
 Martindale, J.R. 152 ch. 133
 Martines, Lauro 144 ch. 8
 Martino, Ernesto de 159 ch. 3
 Massignon, L. 144 ch. 6
 Matthews, J.F. 146 ch. 39, 147 ch. 48, 148 ch. 73, 150 ch. 95, 152 ch. 123, 131, 132, 153 ch. 14, 155 ch. 45, 158 ch. 77, 164 ch. 20, 169 ch. 41, 172 ch. 59
 Mazzarino, Santo 152 ch. 121, 128, 164 ch. 21
 Mazzolani, Lidia Storoni 138 ch. 4
 Mac Coull, L.S.B. 171 ch. 38
 McCulloch, J.M. 163 ch. 16
 Méautis, G. 165 ch. 40
 Meiss, Millard 159 ch. 3
 Mernissi, Fatima 151 ch. 105
 Meslin, M. 151 ch. 104, 176 ch. 108
 Middleton, J. 170 ch. 7
 Michel, A. 154 ch. 19, 22
 Miles, M.R. 159 ch. 46
 Milman H. 27, 142 ch. 58
 Mirgeler, A. 142 ch. 61
 Mossay, A. 159 ch. 5
 Momigliano, Arnaldo 31, 142 ch. 68, 143 ch. 74
 Mommsen, T. 170 ch. 13
 Morin, G. 145 ch. 24
 Morris, J. 152 ch. 133
 Mossay, A. 159 ch. 6
 Mouterde, R. 155 ch. 42
 Mrozek, S. 148 ch. 68
 Munier, C. 149 ch. 82
 Müller, G. 156 ch. 59
 Murray, Alexander 142 ch. 66
 Murray, Robert 161 ch. 33
 Musurillo, H. 161 ch. 55
 Mutzenbecher, A. 148 ch. 68, 1575 ch. 60, 161 ch. 31

 Nautin, P. 139 ch. 21, 153 ch. 11, 158 ch. 86
 Newman, John Henry 28, 142 ch. 59
 Niedermann, M. 171 ch. 40
 Nietzsche, Friedrich 65, 154 ch. 25

Nilsson, M.P. 143 ch. 70
 Nock, A.D. 140 ch. 30, 143 ch. 75, 168 ch. 85
 Nordström, E. 138 ch. 4, 156 ch. 58, 157 ch. 69
 Ntedika, J. 159 ch. 90

 Oates, D. 141 ch. 49
 Oberman, Heiko A. 143 ch. 61
 Orselli, A.B. 149 ch. 88, 156 ch. 58

 Pasquati, O. 151 ch. 103
 Patlagean, Evelyne 51, 55, 149 ch. 82, 151 ch. 113, 118
 Pedersen, F. 158 ch. 76
 Peeters, P. 141 ch. 48, 164 ch. 28
 Pelikan, Jaroslav 159 ch. 6
 Peschow, Urs 163 ch. 6
 Peterson, E. 156 ch. 59
 Pfister, F. 139 ch. 19, 164 ch. 18
 Pietri, Charles 46, 147 ch. 52, 53, 157 ch. 69, 163 ch. 2, 8, 166 ch. 64
 Poidebard, A. 155 ch. 42
 Prinz, F. 163 ch. 17
 Putman, H. 150 ch. 100
 Quasten, J. 144 ch. 11

 Rei, Dario 143 ch. 69
 Rémondon, R. 1564 ch. 59, 157 ch. 71
 Renard, M. 174 ch. 84
 Riley, M. 153 ch. 7
 Rodenwaldt, G. 162 ch. 65
 Robert, L. 171 ch. 39
 Ropert, J. 173 ch. 76
 Rordorf, W. 157 ch. 65
 Rose, H.J. 171 ch. 44
 Rousseau, Philip 154 ch. 19, 23, 24
 Rousselle, Aline 75, 124, 126, 148 ch. 73, 154 ch. 23, 158 ch. 78, 171 ch. 40, 172 ch. 48, 54, 66, 176 ch. 110
 Ruggini, L. 152 ch. 121

 Sanders, G. 138 ch. 7
 Sauvaget, J. 141 ch. 48
 Sawyer, P.H. 166 ch. 69
 Shirokogoroff, S.M. 170 ch. 7
 Staats, R. 148 ch. 76
 Stancliff, C.E. 173 ch. 79, 175 ch. 100
 Ste Croix, G.E.M. de 156 ch. 58
 Stern, H. 152 ch. 120, 155 ch. 41
 Strack, H.L. 138 ch. 10
 Stuibier, J. 145 ch. 29, 168 ch. 5
 Styger, P. 155 ch. 44
 Syme, R. 162 ch. 64

Tambornino, J. 165 сн. 40
 Taylor, Edward 84
 Tibiletti, G. 166 сн. 52
 Till, W.C. 171 сн. 38
 Trexler, R.C. 143 сн. 69, 157 сн. 64
 Trinkaus, Charles 142 сн. 69
 Turner, Edith 141 сн. 41, 163 сн. 4, 164 сн. 26, 166 сн. 68, 176 сн. 112
 Turner, Victor 52, 141 сн. 41, 150 сн. 93, 102, 151 сн. 115, 163 сн. 4, 164 сн. 26, 166 сн. 68, 176 сн. 112

Veyne, Paul 145 сн. 30, 152 сн. 124, 153 сн. 139
 Vieillard-Troiekouff, M. 138 сн. 10
 Vikan, Gary 164 сн. 25, 35

Waddell, Helen 94, 154 сн. 18, 162 сн. 85, 164 сн. 23
 Walsh, P.G. 156 сн. 53
 Walter, Emile H. 162 сн. 68
 Ward-Perkins, J.B. 139 сн. 20
 Weis, A. 140 сн. 33
 Whatmough, J. 173 сн. 76
 Wightmann, E. 173 сн. 77
 Wilpert, J. 155 сн. 43, 158 сн. 83
 Witke, C. 156 сн. 48, 162 сн. 63
 Wood, I.N. 166 сн. 67, 68, 166 сн. 69, 173 сн. 80, 175 сн. 104

Zeisel, W., Jr. 148 сн. 76
 Zoega, A. 150 сн. 100

Предметный указатель

Александрия (город) 51
 ангелы. См. *ангелы-хранители*
 ангелы-хранители 60-63, 65, 104; как посредники 71-72. См. также *святая как друг и покровитель*
 аскетизм 67, 75-77, 81, 108
 астрология 66, 68
 бедные: в христианской общине 55-57; как получатели церковных богатств 50-51
Благодарственная речь Оригену (Григория Чудотворца) 62
 боги, языческие, их изгнание 118-119. См. также *язычество*
Венец мученичества (Пруденция) 92-93
Ветхий Завет 72-73
 византийская церковь 20
 воскресение мертвых 12, 38. См. также *смерть*
 вселенная, ее древняя модель 11

Галлия 22, 64, 85, 91, 94, 101, 107, 109; и экзорцизм 115, 120; и целительство 122, 123, 125, 126, 127, 128; вторжение в нее 83; ее романизация 129, 132; перенесение мощей в нее 105
 гений 61. См. также *святая как друг и покровитель*.
 герои, их культ 15-16
Гимны (Синезия Киренского) 63
 Гиппон (город) 37, 38, 40, 48. См. также *Августин, святой*.
 города, позднеримские: воздействие на них культа святых 13-15, 18-19; смешение к постклассическому 55
 грех 75. См. также *аскетизм*.
 дар стойкости 81-82
Двор и родословные Флоренции времен Ренессанса (Kent) 40
 двух-уровневая модель 28-33; и древняя медицина 122; и дохристианская погребальная практика 38-40, 58
 донатисты 46
 допрос, *quaestio* 117-118
 душа; ее множественность 61, 66; отделение от тела 12; ее незатронутость мучениями 93

епископы: как организаторы культа святых 19, 41-43; перенесение ими мощей 102-107. См. также *христианская церковь*; *христианство*
Естественная история религии (Юма) 24-26

женщины: и притягательность для них усыпальниц 54; и «народная» религия 32, 39; их общественная роль 57-58; и «беспорядочные связи» 54
Житие Мартина (Сульпиция Севера) 65, 76

заступничество 72. См. также *святая как друг и покровитель*
Золотая ветвь (Фрэзера) 135

Иерусалим 20
Ипполит (Еврипида) 16
 ислам: и локализация святых 100; роль усыпальниц 20-21
 Испания 43, 53, 129, 133-134
Исповедь (Августина) 70, 77
История латинского христианства (Milman) 27
 исцеления 90, 121-129
 иудаизм: и смерть 12-13; на Менорке 112-114; и роль усыпальниц 20
 Йаволь 134

Каппадокия 105
 Карфаген 111-112
 Константинополь 102
 кладбища: расположение вне городов 14-15, 18-19, 52-53; оплакивания на них 80. См. также *усыпальницы*
 крещение 67, 68

локализация святых 96-97. См. также *святые*

Марокко 21, 123

медицина. См. *исцеления*.
 Менорка 112-114
 Метц (город), его разрушение 83
 монашество 18
 мученичество; как чудо боли 88-89; его оборотная сторона в экзорцизме 118. См. также позиции, относящиеся к *святым*
 «народные» верования. См. *религиозные верования*; *двух-ярусная модель Нола* (город) 63. См. также *Паулин Ноланский, святой*
 «перевернутые величины» 88, 97, 106
 ограбления усыпальниц 22
О граде Божиим (Августина) 38, 64, 71, 87
 одержимость, и мученичество как его форма 89. См. также *экзорцизм*.
 паломники, как класс элиты 103-106
 паломничества 52-53, 96-97, 99
 папство 19, 46. См. также *епископы*.
 патронат, поздне-римские системы 43-46, 74, 99. См. также *святой как друг и покровитель*
 Персия 22
 пиры у могил 47-51; Августин о них 37, 45. См. также *погребальные обряды*
 погребальные обряды: выражение в них семейных чувств 34-36; как пережиток прошлого 37-41; противоречия между частным и общественным 41-46.
 подавание и благотворительность 50, 55-58
Поздняя Римская империя (Jones) 38
 Полиандрион 81
 политеизм 24-26, 61. См. также *язычество*; *двух-ярусная модель*
 помилование, надежда на 75. См. также *аскетизм*; *святой как друг и покровитель*
 посредники: ангелы как 71; в древних представлениях о душе 60. См. также *святой как друг и покровитель*
 предопределение 81-84. См. также *смерть*
 приватизация религиозной практики 42-46. См. также *погребальные обряды*
псалмы 16, 70
 пуритане 84
 пытки 117, 118
 рай, его видение 80, 85-86.
 религиозные верования: древние; их модель вселенной 11-12 (см. также *посредники*); анализ «народных» 23-33 (см. также *двух-уровневая модель*)
 реликвии, их перенесение 98-106; их символизм 88. См. также *церемония*; *святые*; *усыпальницы*
 Рим: перерисовка в нем общинных границ христианами 55-58; и системы патроната 46-47. См. также *христианство*; *христианская церковь*; *системы патроната*

Руан (город) 105-106
 самодостаточность 124
Священные истории (Элия Аристида) 64
 святой как друг и покровитель: древние учения о душе и личностном «я» 66-68; и надежда на помилование 75-78; и заступничество 71-72; и отражение поздне-римских социальных отношений 66-67, 68-69, 72-74.
 святые: их парность 107; их присутствие в усыпальницах и мощах 13-14, 21, 92, 98
 святые, и отправление «чистой» власти в экзорцизме 116-118, 119-120 (см. также *экзорцизм*); и символика церемонии *aventus* 109-114
 семья, ее забота об умерших 35-36, 41
 сенаторский класс, римский 57-58, 65. См. также *Паулин Ноланский, святой*
 серваж 121
 Симитиль 18, 53
 смерть: отношение к ней в древности 11-12, 14-17, 79-80; и предопределение 81-83; ее подавление в мученичестве 93-94. См. также *погребальные обряды*
 софисты 103
 страшный суд 75-78. См. также *аскетизм*
 суеверия. См. *погребальные обряды*; *религиозные верования*
 судебная система, поздне-римская 117-118
 Тебесса (город) 18, 48, 51, 52, 97
 теизм 24-27. См. также *двух-уровневая модель*
 «терапия удаленностью» 97, 100
 Турин (город) 72
 Узалис (город) 38, 48, 54
Упадок и разрушение Римской империи (Гиббона) 26
 усыпальницы: их архитектура 14, 18, 19, 121; исцеления подле них 93 (см. также *исцеления*); локализация в них святых 96-97, 100; их распространение по всему Средиземноморью 20-22; и символизм загробной жизни 85-86; и использование церковных богатств при их строительстве 50-51
Философская энциклопедия 24, 139 сн. 51
 франки, их обращение 109
 христианская церковь: ее «разложение» после Константина 76; образование внутри нее элиты 103-104; и язычество 15-17, 127-135; переопределение ею городской общины 52-58; воспроизведение ею социальных отношений 72-73; ее солидарность, которой угрожали родственные чувства 41-47; ее богатство, проблема распределения 50-52
 христианские имена 68
 христианское искусство 68, 72, 76
 христианство: как культ святых 22; вопрос массовых обращений в него 29, 39-40; вера в воскресение мертвых 12-13

церемония 102-103; *adventus*'a 108-111; как символ «чистой» власти святого 111-114.

Церковь Сонма Святых 105

человеческие отношения, поздне-римские: отраженные в христианском целительстве 121, 123, 127-129; отраженные в представлении о святом-покровителе 65-66, 69-70, 72-74; отраженные в перенесении мощей 99-100
чудеса: исцеления 38, 48, 85, 87, 93-94 (см. также *исцеления*); как страдания мучеников 88-89; как заступничество святых 75-76
чума 128, 132

Шотландия 22

экзорцизм 115-122. См. также *Исцеление*.
эмоциональная инверсия страдания 94

язычество, и культ героев 15-16; и становление христианства 16-17, 130, 133-134; и *rusticitas* 127-128; и лечебная система Марцелла из Бордо 125. См. также *политеизм*.

adventus 107-109

Acta sanctorum (Delehaye) 28

Antike und Christentum (Dülger) 32

brandea 97-98

Coemeterium Maius 72

Cura gerenda pro mortuis, De (Августина) 37, 45

daimōnes 60-61. См. также *святой как друг и покровитель*

Decretum Gelasianum 89

depositio ad sanctos 37, 42, 45. См. также *погребальные обряды*

Gesta martyrum 89

Historia Augusta 57

Laude sanctorum, De (Виктриция Руанского) 106, 108, 111

Libri historiarum (*История франков*) (Григория Турского) 132

Medicamentis, De (Марцелла из Бордо) 122-125

Passiones 89-94, 110

reverentia 127. См. также *исцеления*

rusticitas 127. См. также *исцеления*

Питер Роберт Ламонт Браун, член Британской Академии наук (1971), член Королевского исторического общества, Rollins Professor в области истории (Принстонский университет, 1986).

Родился в 1935 году в Дублине, в семье Джеймса Ламонта и Шейлы Браун. Учился в Aravon School (Брей, гр. Уиклоу, Ирландия), Shrewsbury School и New College (Массачусетс, США). Работал научным сотрудником в Merton College и All Souls College (Оксфорд, Масс. 1956-1975). В 1970-1975 гг. — читал лекции по истории позднего Рима, ранней Византии и средних веков в Оксфордском университете. В 1975-1978 — профессор истории Лондонского университета; 1978-1986 — профессор истории и классики Калифорнийского университета (Беркли). Браун — член Американской академии искусств и наук (1978), почетный доктор теологии (Фрайбург, 1975), почетный доктор гуманитарных наук (Чикаго, 1978), почетный доктор словесности (Тринити Колледж, Дублин, 1990).

Книги Питера Брауна:

Augustine of Hippo: A Biography (London, 1967)

The World of Late Antiquity: AD 150-750 (New York, 1971)

Religion and Society in the Age of St Augustine (London; New York, 1972)

The Making of Late Antiquity (Harvard, 1978)

The Cult of the Saints: Its rise and function in Latin Christianity (Chicago, 1981)

Society and the Holy in Late Antiquity (Berkeley, CA, 1982)

The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (New York, 1988)

Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire (Madison, Wisc. 1992)

Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World (Cambridge, MA, 1995)

The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000 (Cambridge, MA; Oxford, UK, 1996)

Мир живых и святые мертвецы в раннем средневековье:

послесловие к *Культе святых* Питера Брауна.

Питер Браун — известный исследователь культуры поздней античности и раннего средневековья — обладает редким даром представлять результаты сугубо специальных изысканий в форме захватывающего повествования. Многие его книги ведут происхождение из прочитанных лекционных курсов, сохраняя увлекательность и непосредственность живой речи. Серьезность академической науки сохраняется в пространственных примечаниях, отсылающих к первоисточникам и многоязычным исследованиям в разных областях знания. Работы Брауна всегда междисциплинарны: внешне легко написанные эссе базируются на данных самых разнообразных дисциплин — истории религии, философии, искусства, а также социологии, богословия, работах по медицине, архитектуре, военному делу, этнопсихиатрии и т.д. *Культе святых* присуща та же широта перспективы. Ее герои — христиане Средиземноморья: египетские монахи-пустынники и аристократы Рима и Галлии, отцы церкви и знатные паломники, люди, одержимые бесами, и святые мученики; ее географический охват — от Балеарских островов и Марокко до Каппадокии, Сирии и Персии, от Рима, северной Галлии и Метца до Северной Африки — Тебессы, Гиппона, долины Нила. Питер Браун рассказывает историю того, как западное христианство изменило отношение людей к умершим и их могилам: святые мертвецы покинули кладбища и вернулись к живущим, как невидимые покровители и неотлучные спутники. В книге рассматриваются различные социально-психологические аспекты культа святых, вобравшего античные традиции власти и патроната, аристократической дружбы, стремления к свободе и справедливости, проявлений сексуальности и поисков рая. Говорится в ней и о «терапии удаленностью» при паломничествах, о психодрамах, разыгрывавшихся при изгнании бесов из одержимых, об эмоциональных инверсиях, когда страждующие исцелялись в местах, где некогда пытали и казнили, и еще о многом другом.

Взаимоотношения живых и мертвых являются важным элементом культуры не только в эпоху рассматриваемую Брауном.

Еще более ярко они проявились в последующие столетия. Так, в религиозной жизни франков почитание святых занимало центральное место уже к концу восьмого века¹. И хотя центром духовного сосредоточения христианина должен быть Христос, массы новообращенных прихожан и даже клир желали видеть более осязаемый и близкий предмет для поклонения. Склонность персонализировать власть заставляла сосредоточивать религиозную практику на отношениях с местными святыми: святым молились, их умиротворяли, с ними договаривались. Святые способствовали экономическому развитию, поощряя щедрость жертвователей и привлекая паломников. В условиях слабости центральной власти они давали защиту не только индивиду, но и церкви: подчеркивалось, что отчуждение *honores* монастыря — это отчуждение *honores* святого. Святой мог поразить дворянина-обидчика или отомстить косвенным образом, отказываясь творить чудеса и хлопотать о хорошем урожае. Соответственно, при обращении к сверхъестественным силам, франки прибегали к посредству объектов, обеспечивавших непосредственный контакт с источником этих сил, — к мощам. Реликвии были каналом, через который сверхъестественные силы были доступны для нужд повседневной жизни. Простые люди могли видеть их и манипулировать ими, и в то же время мощи принадлежали не преходящему миру, но вечности. В судный день они будут востребованы святыми и станут неотъемлемой частью царствия небесного². Для масс паломников мощи имели магическую функцию. Даже когда имя святого не было известно, паломники верили, что надлежащие действия с его мощами приведут к желаемому эффекту. Жертвы эпидемий не утруждали себя расспросами о личности того, кому несли приношения. Для них было важно только то, что святой был могущественным и при желании мог помочь. А святой мог передумать или пожелать перейти в другое место, чтобы одарить своей властью другую общину.

В некоторых элементах культ христианских святых восходит к античному культу героев. Но если культ героев был почитанием тел навеки умерших, то христианам не нужно было напоминать, что тела мучеников за веру не всегда будут мертвыми. В день Страшного суда они будут востребованы владельцами. Таким образом, земное присутствие останков было залогом и гарантией для живущих, физическим напоминанием о спасении верных. Христиане верили, что пространственная близость к таким телам полезна и что погребенные подле святого будут воскрешены вместе с ним в день суда.

Уже меровингские короли клялись на *главе* святого Мартина и прочих мощах³, а Карл Великий узаконил подобную практику в 803 г., повелев, чтобы «все клятвы приносились либо в церкви либо на мощах»⁴. В знаменитый трон Карла,

стоявший в дворцовой базилике Ахена, были вставлены специальные ящички с частицами мощей. Трон, таким образом стал сакральным объектом, и поклоняясь императору, поданные поклонялись святым. В каролингскую эпоху вновь обратились к канону *Item placuit* Пятого Карфагенского Собора (401 г.), который предписывал иметь мощи в каждом алтаре, а алтари, лишенные мощей — разрушать⁵. Власти поощряли паломничество к гробницам святых, а также импорт реликвий из других стран. С середины восьмого и весь девятый век каролингские клирики вели розыск и добычу останков святых в Италии и даже в Испании, чтобы прославить и защитить церковь и народ франков. В результате, количество мощей к северу от Альп существенно возросло. Это время настоящего бума и Пасхазий Радберт (786 — ок. 860) это отмечает:

Я далек от того, чтобы говорить, будто чудеса святых, столь долго почивавших во Христе, засверкали недавно безо всякой причины. От сотворения мира никто не слышал о стольких и таких чудесах, совершенных в одно время подле мощей святых, ибо совсем как [петухи] в курятнике, святые, перенесенные в разные места этого королевства, будят друг друга для совместного пения⁶.

Позже, в десятом и одиннадцатом веках местные соборы, на которых знаясь ограничить уровень своих притязаний и насилия, созывались подле какого-нибудь святого и клятва должна была произноситься перед святым. Реликвии защищали общину и ее членов от телесных и духовных врагов, давали процветание. Мощи были не просто духовно и мистически связаны с божественной вечностью, это фактически был сам святой. Сама евхаристия рассматривалась как род реликвии, только это была не плоть и кровь святого человека, но кровь и плоть Бога. Собор в Челси в 816 г. так и формулирует:

Когда построена церковь, пусть ее освятит епископ надлежащей епархии. Пусть он благословит ее и окропит водой, и совершит обряд, как сказано в служебнике. Потом пусть евхаристия, которая освящается епископом в той же службе, будет помещена им вместе с другими реликвиями в ларец, который должен храниться в той же церкви. А если нельзя поместить туда же прочие реликвии, то и одной ее совершенно достаточно, поскольку это кровь и плоть Господа нашего Иисуса Христа⁷.

Иногда, почитание мощей противопоставлялось почитанию икон. В составленных около 790 г. от имени Карла Великого *Карловых книгах* (*Libri Carolini*) говорится, что почитать следует не иконы, а реликвии:

Они [греки], почти все свое упование и веру возлагают на иконы, но мы по-прежнему должны почитать святых в их телах, а вернее в останках тел, или даже в одеяниях согласно древней отеческой традиции⁸.

Автор *Карловых книг* (скорее всего, это был Теодульф Орлеанский) обосновывал подобный подход тем, что только мощи причастны воскресению на Страшном суде. Иконы же не следует ни отвергать, ни почитать; они полезны, но не необходимы для спасения. Будучи более или менее точными изображениями священной истории, они полезны для воспитания неокрепшей души, направляя ее взор на божественное, но истинное почитание должно воздаваться только реликвиям.

Особое значение приобретают перенесения мощей — translationes. Одно из самых ранних описаний, сообщающий некоторые детали о поиске, открытии и перенесении реликвий, — короткий рассказ об обретении святого креста императрицей Еленой⁹. По мере распространения культа святых и культа мучеников, по мере роста спроса на реликвии, мощи начинают все активнее переноситься с места на место. Христиане делят святые останки на части, отправляются в дальний путь, чтобы добыть их, покупают и похищают их. У франков среди разного рода святых и исповедников особенно почитались мученики. Настоящих мучеников не хватало, ибо расширение каролингской империи за немногими исключениями протекало с малыми потерями со стороны миссионеров. Вспоминали слова Исидора (ок. 560—636), который сказал, что мучениками можно считать и тех, кто, живи они раньше, во времена гонений, в силу душевных достоинств стали бы мучениками¹⁰. Но и с личной святостью у представителей каролингской верхушки были проблемы, — большинство из них было причислено к лику святых лишь спустя несколько сот лет после смерти. Таким образом, потребность в святых мог удовлетворить только импорт мощей.

В 826 г. один из высших чинов империи, — Гильдуин, аббат монастыря святого Медарда в Суассоне, — испрашивает у властей разрешения перенести тело святого Себастьяна из Рима в свою обитель. Вскоре после прибытия мощей в Суассон, монастырь святого Медарда возвышается, становясь важным центром паломничества. Это вызывает зависть одних клириков и подает пример другим: уже в 827 г. на поиски мощей в Рим посылает своих людей Эйнхард. Мощи были нужны каждому монастырю для алтарей, принесения клятв, привлечения паломников. Впрочем, не у каждого были такие политические связи, как у Гильдуина, позволившие привезти реликвии из самого Рима. Но спрос рождал предложение: города и веси наводнили бродячие торговцы мощами, так что Бене-

дикт Анианский бранил блуждающих монахов, «некоторые из которых торгуют частями тел мучеников (если это вообще мученики)»¹¹. В девятом веке постоянными клиентами похитителей мощей были каролингские епископы и аббаты, а в десятом — англосаксонские короли. При Оттонах короли сами организовывали добычу и перевоз мощей из Италии. Охотники за мощами действовали подобно прочим торговцам. Деусдона — диакон Римской церкви и один из наиболее известных каролингских поставщиков — время от времени отправлял к франкам караваны: весной торговцы пересекали Альпы и, прибывая во Франкию, обходили монастырские базары. Деусдона действовал не в одиночку, но стоял во главе хорошо организованной группы торговцев реликвиями¹². Каролинги интересовались римскими святыми и Деусдона поставлял мучеников из Рима, другие торговцы доставляли реликвии из Равенны и т.д. Англосаксонские короли заказывали святых из Бретани и Нормандии. Патрик Гири говорит о существовании целого жанра описаний грабительских translationes¹³. Большей частью, подобные захваты мощей были вызваны вполне благочестивыми намерениями и объективной потребностью в христианизации новых территорий, до той поры лишенных святынь. Рассказы о хищениях (даже когда мощи были просто куплены) должны были подтвердить подлинность останков, удостоверить то, что они добыты непосредственно из прежней гробницы (это исключало возможность их подмены), показать что прежние владельцы дорожили ими, не желая отдавать и т.д.

Исследование социальных аспектов культа святых позволяет по-новому взглянуть на деятельность тех, кто формировал его. Например, биография Григория Турского может быть реконструирована с точки зрения его отношений со святыми¹⁴. Еще отец Григория, Флоренций, и дядя — Галл, подчеркивали тесную связь своего рода со святым Юлианом из Бриуда, поддерживая его культ. И сам Григорий называл себя воспитанником (alumnus) святого Юлиана¹⁵. Когда в 573 г., заручившись поддержкой короля Сигиберта и его жены Брунгильды, Григорий стал епископом Тура, его положение было поначалу непрочным. Одной из мер, предпринятых Григорием, было обращение к помощи святого Юлиана. В апреле 574 г., когда некие монахи попросили Григория перенести в загородную церковь мощи святого Юлиана, Григорий сперва тайно доставил реликвию в церковь святого Мартина, после чего некий человек увидел, как с неба на базилику сошел сноп ослепительного света, проникнув вовнутрь. Григорий понял, что это содеяно силою Мартина, и поместил мощи св. Юлиана на церковный алтарь. На следующий день он взял мощи и возглавил шествие к новой церкви. Тогда один оглашенный принялся кричать о том, что святой Мартин приглашает в эту область святого Юлиана¹⁶.

Мораль истории очевидна: если сам святой Мартин призвал в Тур святого Юлиана, то и общине Тура следует принять в качестве епископа воспитанника Юлиана — Григория.

Все первые годы своего епископства, пока Григорий чувствовал себя неуверенно и старался упрочить свое положение, обращаясь к культам нужных святых. Несмотря на то, что закрепиться в Туре Григорию помог святой Юлиан, сделавшись епископом, Григорий стал всячески укреплять культ святого Мартина, покровителя города и всей Турени. Он приступил к работе над книгой *О чудесах святого Мартина*, которую намеренно закончил примерами того, что святой покровительствовал ему еще до того, как он стал епископом. Кроме того, Григорий продолжал поддерживать культ святого Юлиана. В результате, культ последнего так распространился в Туре, что Григорий представляет святых Мартина и Юлиана действующими в паре друг с другом¹⁷.

Не забывал Григорий и о своих предках. В Артанне он восстановил крышу молельни, в которой находились мощи его двоюродного деда, Никеция Лионского, а также мощи святых Мартина и Юлиана¹⁸. В Перне (Pernay) и другие места он переносил частицы мощей святого Никеция, иногда в сочетании с мощами святого Юлиана. В Туре, в баптистерий были положены мощи святого мученика Бенигна, чей культ в Дижоне ранее был основан его прадедом и тезкой — Григорием Лангрским¹⁹. За время своего епископства Григорий ввел в Турень больше святых, чем кто-либо из его предшественников, и многие их этих святых были связаны с его семьей. Замечено, что у галльских аристократов схема привязок к культам различных святых воспроизводит хитросплетения браков и карьер, так что «любое рассмотрение аристократических и церковных фракций поздней римской и ранней меровингской Галлии должно включать просопологию святых и их культов»²⁰.

После того, как поддержка святых помогла Григорию упрочить свое положение в Туре, он прибег к той же тактике, чтобы возвыситься в глазах франкских королей. К примеру, король Хильперик поддерживал новый королевский культ святого Медарда, чью церковь в Суассоне возвели его братья Хлотарь и Сигиберт. Поэтому, когда в 580 г. Григорий был вызван к Хильперiku для допроса, то прежде чем предстать перед королем, он отслужил всенощную в этой базилике в Суассоне, так что на следующий день святой Мартин сотворил чудо уже вместе со святым Медардом!²¹ В течение 580-х годов Григорий составлял и писал книги о чудесах, совершенных мучениками и исповедниками Галлии, о чудесах святого Юлиана, работал над некоторыми житиями. Собрание историй о святом Мартине продолжалось весь период его епископства. Наиболее важными сочинениями Григория считались не Libri historiarum (*История франков*), но Libri

miraculorum (*Книги о чудесах*) — собрания рассказов о совершенных святыми чудесах. Они состояли их книги о мучениках и чудесах, совершенных у их гробниц (*Liber de gloria beatorum martyrum*), книги об исповедниках и чудесах подле их гробниц (*Liber de gloria beatorum confessorum*), собрания житий выдающихся клириков (*Liber de vita quorundam feliciosorum*). Прочие книги повествовали о чудесах двух покровителей Григория — святого Юлиана и святого Мартина.

В своей книге Питер Браун показывает, что для выходцев из аристократических кругов семья продолжала играть первостепенную роль даже в церковных делах. В *Культе святых* говорится о людях средиземноморской культуры, но влияние родовых отношений отчетливо проявляется и в других эпохах и регионах. Яркий пример сохранившейся поздне-римской аристократии в меровингской Галлии являют Григорий Турский и его семейство. Григорий был ячейкой широкой сети, охватывавшей членов его семьи, друзей, сторонников, а также соперников и противников. Соответственно, вся его жизнь определялась отношениями с различными святыми-покровителями, большая часть которых была связана с его родичами. Еще более ярко влияние родовых связей проявилось в ранней Ирландии, которая почти не испытала влияния римской цивилизации. Там на определенном этапе сама церковь оказалась устроена по родовому принципу: период с 700 по 1100 гг. отмечен преобладанием в Ирландии церковных структур, которые именовались парухиями (*paruchia*)²². Парухия представляла собой конфедерацию дочерних монастырей под общим руководством главного монастыря. Эта монашеская церковь контрастировала с более ортодоксальной и традиционной, организованной по территориальному принципу. Церковь, первоначально епископальная, как в Риме и прочих местах, и устроенная по территориальному признаку, быстро трансформировалась в парухиальную. Во главе типичной общины стояли не епископы, но аббаты монастырей. Наследование поста аббата определялось путем обращения к семье святого-основателя. Генеалогия святого служила основанием для прав его потомков. Таким образом, возникали парухии, не ограниченные узкими территориальными границами старой епархии. Монашеские парухии стали доминировать, а основные церкви — Арма, Бангор, Клонмакнош, Килдар — претендовали на юрисдикцию над дочерними домами, разбросанными по всей Ирландии, а в отдельных случаях и за ее пределами. Неважно как далеко от своей исконной земли селился основатель нового монашеского дома, он приносил право на собственность вместе с собой, одновременной сохраняя связи со своими родственниками, где бы они не находились. В условиях раздробленности страны на крохотные королевства-туаты это было экономически выгодно: монашеская парухия могла развиваться,

накапливая землю и собственность, аккумулируя гораздо большие ресурсы, поскольку не была ограничена территориально.

Еще одна важная тема, рассматриваемая в книге Брауна — раннее христианство и изменение отношения к умершим. В более широкой перспективе этот вопрос изучался и до *Культы святых*²³. Неоднократно указывалось на негативное отношение к останкам усопших в дохристианских культурах. У римлян — от закона XII таблиц до *Кодекса Феодосия* — умерших предписывалось хоронить или кремировать за пределами города, «дабы городские святыни не были осквернены соседством мертвых тел или праха». Греческий географ Страбон (ок. 64 до н.э. — ок. 20 н.э.) свидетельствует о еще более показательном обычае у не-греков: «[Набатеи] приравнивают трупы к испражнениям, подобно Гераклиту, который говорит: «Трупы на выброс пуше дерьма», — а потому зарывают царей возле выгребных ям»²⁴. Даже отец церкви Иоанн Златоуст (ок. 350–407), — выходец из знатной семьи и ученик знаменитого языческого ратора Либания, — призывал верующих не хоронить умерших вблизи церкви: «Как можно посещать Божьи церкви, святые храмы, когда там стоит такой ужасный запах?»²⁵. Но уже скоро отношение к мертвым стало меняться, и произошло это, в том числе, благодаря вере в воскресение плоти, соединившейся с культом древних мучеников и их гробниц. Сначала в город проникли гробницы мучеников, а потом и обычных мертвецов принялись хоронить подле святых могил: физическая близость к останкам, обладающим чудесными свойствами, успокивала, от мучеников ждали защиты и для тела, и для души. Святые не только избавляли от преисподней того, чье тело лежало рядом с их останками, но и уделяли ему часть своей добродетели. Максим, епископ Турина (V в.) писал:

[Мученики] хранят нас, когда мы живы, они поддерживают нас, когда мы покидаем тело, чтобы здесь не покрыл нас позор греха, а там не поглотил ужас преисподней. Вот почему наши предки озаботились тем, чтобы приблизить наши тела к останкам мучеников. Пока тартар страшится их, наказание не тронет нас, пока Христос сияет для них, мгла тьмы рассеивается для нас²⁶.

Вот как об изменении отношения к мертвым пишет Иоанн Дамаскин (ок. 675–749):

По закону всякий, кто касался мертвого, назывался нечистым; но... усопших в надежде на воскресение и с верою в Него мы не называем мертвыми. Ибо каким образом мертвое тело может творить чудеса?... Мы, верные, да почтим святых... Станем воздвигать им памятники и изображения..., и сами да содела-

емся одушевленными памятниками их и изображениями чрез подражание их добродетелям... Да почтим... мучеников Господних..., как воинов Христовых и выпивших Его чашу..., как общников страданий Его и славы, начальник которых — архи-диакон Христов и Апостол, и первомученик Стефан²⁷.

Дамаскин говорит, что «усопших в надежде на воскресение и с верою в Него, мы не называем мертвецами». Смерть святых скорее — сон, нежели смерть. Мы должны почитать мощи потому, что Бог обитал в телах святых, как в неких телесных жилищах. Теперь Он дает нам мощи, как спасительный источник, изливающий благодеяния. Через них «демоны отгоняются, болезни обращаются в бегство, немощные врачуются, слепые прозревают, прокаженные очищаются, искушения и скорби прекращаются... для тех, которые просят с не подлежащей сомнению верою»²⁸.

Важно, что меняется отношение не только к святым мертвецам. По иному воспринимаются обычные покойники. В *Паренталиях* — цикле стихотворений, каждое из которых посвящено памяти какого-либо из многочисленных усопших родственников — Авсоний (ок. 310—393/4) пишет об умершей жене своего племянника Арбория:

А чтобы ваша любовь и по смерти жила, он поставил,
Рядом твой саркофаг с опочивальней своей:
Там, где свадьба была, теперь погребальное место,
Чтоб оставалась женой, а не покойницей ты²⁹.

Авсоний сочувствует скорби племянника, не выражая ни удивления, ни тем более порицания такой близости живых и мертвых.

Несмотря на разительные изменения, в культуре и мировоззрении христиан этой переходной эпохи сохранялись многие архетипы былого. Эти люди одновременно жили в двух измерениях — в мире апостола Павла и в мире Вергилия. Применительно к Пруденцию (348 - после 405) Браун пишет о стойкости античных мотивов, характерных для представлений аристократов-христиан четвертого века о посмертной участи души. Вот и перед глазами Авсония, современника Пруденция, стоит точно такая же картина. В стихотворной *Молитве* он просит:

Путь для меня уготовь, ведущий в горние выси
Душу, стряхнувшую тело, как цепь, — туда, где над миром
Млечная вьется тропа над ветреной лунною тучкой,
Путь, по которому встарь мужи восходили святые
И возносился в эфир Илия в неземной колеснице,
А до него — Енох, как и он, не расставшийся с плотью.
Отче, дай обрести мне сияние вечного света...³⁰

Душа стряхивает узы тела (*vincula corporis*), чтобы подняться в чистую надлунную область звезд, противопоставленную влажной взбаламученности нижнего неба³¹. Там ее ждет долгожданное сияние вечного света (*aeterni luminis aura*). Это христианское развитие астральной религии, основанной на платонизме и стоицизме, которую проповедывал в *Энеиде* хорошо известный Авсонию Вергилий (70-19 до н.э.), говоривший, что у душ, которые очистятся в мучениях преисподней, эфирное чувство и огонь простого духа станут чистыми³². Но в то же время путь, на который хочет вступить Авсоний, это дорога, которой на небо — уже не только душою, как считали платоник, но *телесно* — вознеслись ветхозаветные праведники Илия и Енох. Другим, сохранявшимся со времен поздней античности архетипом, были представления об ангелах-хранителях. Они почти не менялись на протяжении первой тысячи лет христианства. То, что говорит об ангелах-хранителях и демонах Гонорий Августодунский (ок. 1070 — после 1139) в диалоге *Светильник*³³, почти неотличимо от верований людей поздней античности, излагаемых Брауном в третьей главе *Культа святых*.

В четвертой главе книги требует пояснения термин *refrigerium*, встречающийся там, где Браун, говорит об «отдохновении усопших», *refrigeria in defunctis*. Латинское *refrigerium*, означающее «освежение», «прохладу», — святые в буквальном смысле «прохлаждаются» — в русском переводе, за неимением лучшего, передано нейтральным «отдохновение», а потому терминологически потерялось. У южан, каковыми были римляне, рай естественно ассоциировался с местом прохлады, поэтому часто вместо «упокоить» говорили «освежить», «прохладить». Область упокоения праведников представляли в виде цветущего сада, места укрытого от жара и зноя. Термином *refrigerium* обозначали и поминальную трапезу на могилах мучеников, так что «одно и то же слово относилось одновременно и к местопребыванию блаженных, и к ритуальной трапезе на их могилах». ³⁴ В Вульгате *refrigerium* встречается шесть раз. Характерно, что в соответствующих местах Библии греков, которые жили отнюдь не севернее, ἀναψυχή (освежение, отдых) не является устойчивым термином³⁵.

В целом же, постоянным объектом исследования в *Культе святых* является понятие «границы». Браун говорит о «вытеснении» за границу и обратном «вторжении» внутрь ее, о преодолении границ, о их нарушении, стирании, о проведении новых разделительных линий и пр. Это не случайно, ведь предметом книги является эпоха трансформации, а ее персонажи — это люди, одновременно живущие в двух мирах, — старом, неумолимо размываемом потоком времени, и новом, чьи очертания проявятся и станут отчетливыми только для следующих поколений. Но то, что не было явным для современников, то, что ощущалось, как раз-

рыв, обвал древних ценностей, распад устойчивых структур, и то, что создавалось наощупь, казалось бы, с чистого листа, — поиски и формирование новой идентичности, иных отношений, — все это в более широкой временной перспективе предстает сторонами единого процесса эволюции европейской культуры. Как показывает Браун, цивилизованные разломы отчасти сглаживаются с двух социальных полюсов: бессознательно снизу (в силу замедленности исторического времени у «простого народа») и сознательно сверху (за счет постоянного обращения новой элиты к наследию ушедшего мира, — более богатого в культурном плане, обладающего более долгой исторической памятью, — за материалом для подражания, адаптации, развития).

Характерная особенность авторского стиля — яркая образность и эмоциональность повествования. Питер Браун — прекрасный рассказчик. Он «беллетризирует» описываемые им ситуации, увлекая за собой читателя. События ушедших эпох изображены так, будто они происходят здесь и сейчас, а потому персонажи, многих из которых можно разыскать только в специальных справочниках, становятся у него живыми людьми. К несомненным достоинствам книги относится то, что осуществляемый в ней анализ мира поздней античности, с одной стороны, базируется на доскональном знании первоисточников, гарантирующем достоверность реконструируемых событий. С другой стороны, Браун не ограничивается только феноменологическим описанием, но интерпретирует свой материал в парадигме современного научного знания, исследуя его в нескольких ракурсах посредством обращения к понятийному аппарату и методам различных дисциплин. Таким образом, «перемещение ситуации в современность» для него — художественный прием, и следствие научной позиции, понимающей прошедшее как минувшее по форме, но актуальное по содержанию. Получается, что не следует считать проблемы, мучившие людей прежних эпох, химерами, порождениями преодоленных впоследствии суеверий или отмененных табу, чем-то, не имеющим к нам непосредственного отношения. Напротив, «экзистенциальные» вопросы, касающиеся личностного бытия человека, архетипичны. Новое время может переформулировать их в других терминах, но в основе своей проблемы не слишком меняются. Всякий индивид вынужден *решать* и *переживать* их для себя самостоятельно, как уникальные, заданные только ему. Таким образом, хотя все, о чем говорится в *Культе святых*, происходит в эпоху тектонических сдвигов, в центре внимания находится конкретный, имеющий имя, человек с его переживаниями, комплексами и страхами, человек, сталкивающийся с властью или безвластием, человек, включенный в социум и выпадающий из него, человек в городе и человек на лоне природы, человек, ищущий дружбы, любви и сердечности, участия и зас-

тупничества, покровительства и помощи, человек, ведомый за руку ангелом и борющийся с демонами, человек, осмысливающий загадку своего рождения и вглядывающийся в лицо собственной смерти, человек, жаждущий встретить по ту сторону не безязыкую тьму, не безликое сверхъестественное существо, но личного друга, личного Бога, — лицом к лицу.

Валерий Петров
1999 г.

Примечания

¹ Patrick J. Geary, *Furta Sacra: thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1978; см. его же *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

² Richard Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970), p. 31.

³ J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-Haired Kings, and Other Studies in Frankish History* (London, 1962), p. 24.

⁴ MGH Capit. I, 11, p. 118: Omne sacramentum in ecclesia aut supra reliquias iuretur.

⁵ Capit. Aquig., MGH Capit. I, p. 170; Mainz MGH Concil. II, p. 270.

⁶ Пасхазий Радберт, *Epitaphium Arsenii* II, 1 (PL 120, 1608CD): Nequaquam igitur dixerim sine causa miracula sanctorum longe diu in Christo quiescentium nuper coruscasse, quanta et qualia nunquam sunt audita a saeculo facta uno in tempore ad reliquias sanctorum: quia omnino, quasi in gallicinio, sancti hoc in regno huc illucque delati, se invicem excitarunt quasi ad concentum cantus.

⁷ *Synodus apud Celichyth* (816): Ubi ecclesia adedificatur, a propriae diocesis episcopo sanctificetur: aqua per semetipsum benedicatur, spargatur, et ita per ordinem compleat sicut in libro ministeriali habetur. Postea eucharistia quae ab episcopo per idem ministerium consecratur cum aliis reliquiis condatur in capsula, ac servetur in eadem basilica. Et si alias reliquias intimare non potest, tamen hoc maxime proficere potest, quia corpus et sanguis est Domini nostri Jesu Christi, в кн.: A.W. Haddan and W. Stubbs (eds.), *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* (Oxford, 1872), vol. III, p. 580. О сходстве восприятия мощей святых и евхаристии см. также: Marta Christiani, "La controversia eucharistica nella cultura del sec. IX", *Studi Medievali* 9 (1968), 167-233.

⁸ *Libri Carolini. De imaginibus* III, 16 (PL 98, 1147D): illi vero pene omnem suae credulitatis spem in imaginibus collocent, restat ut nos sanctos in eorum corporibus vel potius reliquiis corporum, seu etiam vestimentis veneremur, juxta antiquorum Patrum traditionem. В 787 г., после шестидесяти лет иконоборчества, Никейский собор восстановил иконопочитание в Византийской империи. См. Н. Liebeschütz, "Development of Thought in the Carolingian Empire. Frankish criticism of Byzantine theories of sacred art", in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong (Cambridge: At the University Press, 1967), ch. 36, pp. 565-571. О мнении Иоанна Дамаскина см. ниже сн. 28.

⁹ Амвросий, *De obitu Theodosii oratio* (PL 16, 1400A-02A).

¹⁰ Исидор, *Etimologiae* VII, 11, 4 (PL 82, 290BC): Duo autem sunt martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute. Nam multi hostis insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriis resistentes, per hoc quod se Omnipotenti Deo in corde mactaverunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam, si persecutionis tempore existerent, martyres esse potuerunt.

¹¹ Бенедикт Анианский, *Concordia regularum* III, 6 (PL 103, 748A): Quintum genus [monachorum] est circellionum, qui sub habitu monachorum usquequaque vagantur, venalem circumferentes hypocrisim, circumeuntes provincias: nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii, quae non viderunt, confingunt, opiniones suas habentes pro Deo. Alii membra martyrum (si tamen martyrum) venditant.

¹² О нем и связанных с ним лицах см. Эйнхард, *Translatio SS Marcelli et Petri* (MGH SS 15, pp. 239-264); Рудольф, *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* (MGH SS 15, pp. 329-341).

¹³ Он приводит список более полусотни описаний хищения мощей с 800 по 1100 гг. см. Patrick J. Geary, *Furta Sacra: thefts of Relics in the Central Middle Ages*. 2nd rev. ed. (1st published 1978) (Princeton: Princeton University Press, 1990), 149-156. См. его же *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

¹⁴ Raymond Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

¹⁵ Григорий Турский, *Libri miraculorum* II — *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* 2 (PL 71, 803A): me sic esse ejus alumnum ut Juliani.

¹⁶ Григорий Турский, *Liber de passione* 34 (PL 71, 821AB). Ср. Венанций Фортунат, *Carmina* 5, 3, 11-12: «Юлиан посылает своего воспитанника к Мартину, представляя своему брату дорогого себе человека».

¹⁷ Григорий, *Liber de passione* 40 (823C-824A) и 47 (826C-827B).

¹⁸ Фортунат, *Carmina* 10, 5, 10.

¹⁹ Григорий, *Liber de passione* 50 (828AC) и *Liber vitae patrum* 8, 8.

²⁰ Ван Дамм, с. 67.

²¹ Григорий Турский, *История франков* V, 49.

²² См. Dáibhí Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland 400-1200* (London-New York: Longman, 1995), 162-168.

²³ Philippe Aries, *L'homme devant la mort* (Paris: Editions du Seuil, 1977). Рус. издание: Филипп Арьес, *Человек перед лицом смерти*, пер. В.К. Рони-на (М.: Прогресс-Академия, 1992).

²⁴ Страбон, *География* XVI, 4, 26 (пер. А.В. Лебедева).

²⁵ Арьес, сс. 60.

²⁶ Максим Туринский, *Homilia* 81 (PL 57, 428BC): semper enim nobiscum sunt, nobiscum morantur, hoc est, et in corpore nos viventes custodiunt, et de corpore recedentes excipiunt; hic ne peccatorum nos labes assumat, ibi ne inferni horror invadat. Nam ideo hoc a majoribus provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus; ut dum illos tartarus metuit, nos poena non tangat; dum illos Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat.

²⁷ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры* IV. Гл. 15 (88) — «О чествовании святых и их мощей», ([Спб., 1894, сс. 233-235] М.; Ростов-на-Дону, 1992), сс. 305-307.

²⁸ Там же. Иоанн Дамаскин был защитником почитания икон и даже написал *Три речи о святых иконах* (730). При этом он не противопоставляет культ мощей иконопочитанию: за главой о почитании мощей следует глава о почитании образов.

²⁹ Авсоний. *Стихотворения*, пер. М.Л. Гаспарова (М.: Наука, 1993), с. 29. Лат. текст: Ausonius, *Parentalia* 16, 13-16: ac tibi dilecti ne desit cura mariti / iuncta colis thalamo nunc monumenta tuo./ hic, ubi primus hymen, sedes ibi maesta sepulcri: / nupta magis dici quam tumulata potes.

³⁰ Там же, с. 17. Лат. текст: Ausonius, *Ephemeris* 3: Pande uiam, quae me post uincula corporis aegri /in sublime ferat, puri qua lactea caeli /semita uentosae superat uaga nubila lunae, /qua procures abiere pii quaque integer olim/ raptus quadriugo penetrat super aera curru / Elias et solido cum corpore praeuius Enoch. /Da, pater, aeterni speratam luminis auram...

³¹ Подробнее об этом см.: В.В. Петров, «Естествознание в эсхатологии раннего средневековья», *Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории. Материалы научной конференции. Москва, 20-22 ноября 2000 г.* (М.: ИВИ РАН, 2000), сс. 60-61.

³² Вергилий, *Энеида* VI, 745-747: longa dies.../ purumque relinquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem. Комментируя этот отрывок, Сервий поясняет, что «эфирное чувство» это «чувственный огонь, то есть бог: этим Вергилий показывает, что такое душа»: Сервий, *In Aenideum* VI, 747: AETHERIUM SENSUM id est πῦρ αἰθερὸν, ignem sensualem, id est deum: per quod quid sit anima ostendit.

³³ См. Гонорий Августодунский, *Elucidarium* II, 28 (PL 172, 1154BI): Discipulus. Habent homines custodes angelos? Magister. ...Unaquaeque etiam anima, dum in corpus mittitur, angelo committitur, qui eam semper ad bonum incitet, et omnia opera ejus Deo et angelis in coelis referat... D. Sunt jugiter angeli in terra cum his quos custodiunt? M. Cum opus fuerit, in auxilium veniunt, maxime cum precibus fuerint invitati: non est enim mora veniendi, cum in momento de coeli ad terras, et iterum ad coelum relabi possint... D. Qualiter apparent angeli hominibus? M. In forma hominis: homo etenim, cum sit corporeus, non potest videre spiritus; propter quod assumunt de aere corpus, quod homo videre et audire possit... D. Sunt daemones hominibus insidiantes? M. Unicuique vitio praesunt daemones, qui sub se habent innumerabiles, qui animas jugiter ad vitia illiciunt, et mala hominum suo principi cum magno cachinno referunt... Перевод см. в кн. Жак Ле Гофф, *Цивилизация средневекового Запада* (1977) (М.: Прогресс-Академия, 1992), с. 154-155.

³⁴ В Пс 66 (65):12, Прем 2:1, Ис 28:12, Иер 6:16, Прем 4:7, Дани 3:20. В Септуагинте этому соответствует ряд: ἀναψυχή (освежение, отдых), ἰατή; (исцеление), ἀνάπαυσις (передышка), ἀντισμῆς (искупление, очищение), ἀνάπαυσις (передышка, привал), ἀναψυχή (освежение); а в русском переводе мы имеем, соответственно, «свободу», «спасение», «успокоение», «покой», «покой», «отраду».

³⁵ Арьес, сс. 55-57.

Питер Браун
КУЛЬТ СВЯТЫХ
Его становление и роль в латинском христианстве

Художественное оформление *П.П.Ефремов*
Компьютерная верстка *Е.В.Орешкина*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 20.04.2004
Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная
Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 10,0. Тираж 1500 экз. Заказ № 2427

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82
Тел. 334-81-87 (дирекция)
Тел/факс 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с оригинал-макета во ФГУП ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14