

Peter Brown

The Cult of the Saints

Its Rise and Function
in Latin Christianity

Chicago:
The University of Chicago Press
1981

П. Браун

КУЛЬТ 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.*

Браун П.

Б 87 **Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / Пер. с англ. – 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

ISBN 5-8243-0563-3

© «Российская политическая энциклопедия», 2004.

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

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>

Мир живых и святые мертвецы в раннем средневековье:

послесловие к *Культу 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. *Культу 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 страждущие 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 *homores* монастыря — это отчуждение *homores* святого. Святой мог поразить дворянина-обидчика или отомстить козвенным 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 мерovingские 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, подданные 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, лишённые 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 знать клялась 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 надлежашей 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 делают 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 торговли 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. Большею 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 отдвать 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) короля 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 реликварий 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 царственный 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 (Perpuy) 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 из 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 просографию 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 Хильпериду 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. Собираание 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 felicisogum*). 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, сына его также определяла 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, одновременно 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: «[Набатей] 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 ритор Либания, — призывал верующих не хоронить умерших вблизи церквей: «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 — архиерей Христов и Апостол, и первоученик 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, стяхнувшую 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 стягивает узы тела (*vincula corporis*), чтобы поднять-ся 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 Авсоний 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 душой, как считали платоники, 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 местоприбытию блаженных, и к ритуальной трапезе на их могилах». ³⁴ В Вулгате *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 раздельных 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 безъязыкую 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. Aquisg.*, 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 desideris 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 proceres abiere pii quaque integer olim/ raptus quadriugo penetrat super aera curru / Elias et solido cum corpore praeuius Enoch. /Да, 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 Aeneidem* VI, 747: AETHERIUM SENSUM id est πῦρ νοερόν, ignem sensualem, id est deum: per quod quid sit anima ostendit.

³³ См. Гонорий Августодунский, *Elucidarium* II, 28 (PL 172, 1154BD): *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, Деян 3:20. Септуагинте этому соответствует ряд: ἀναψυχή (освежение, отдых), ἰάσις (исцеление), ἀνάπαυμα (передышка), ἀγνισμός (искупление, очищение), ἀνάπαυσις (передышка, привал), ἀναψυξις (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 60x90 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